

Judaica Rossica

IROSH
Studies in Judaica
Volume 10

Moscow
2010

10

2010

УДК 008 (=411.16) (063)

ББК 71

Т44

Сборник издан в рамках издательского проекта
Центра «Сэфер»

Тирос — труды по иудаике. Вып. 10. М., 2010. 184 с.
Сер.: «Judaica Rossica».

В сборнике публикуются работы студентов и аспирантов по библеистике, еврейской истории, философии, литературе и культурологии. Часть статей была прочитана на летних молодежной конференциях по иудаике в 2008, 2009 гг. (центр «Сэфер», г. Москва).

Для научных работников, студентов и аспирантов еврейских вузов и читателей, интересующихся проблемами истории и культуры евреев

Над сборником работали: Н. Музыкантова, И. Пичугин,
М. Членов

Отв. редактор: М. Членов

Tiros - Studies in Judaica; Vol. 10, Moscow, 2010. 184 p.

Series: «Judaica Rossica».

Includes English table of contents.

DS101.5. M65 2000

Editorial board: M. Chlenov, I. Pichugin, N. Muzikantova

Pagemaking: I. Pichugin

Managing Editor: M. Chlenov

© Составление — редколлегия сборника, 2010.

Все права сохраняются за авторами статей.

– must, fresh or new wine

Brown — Driver — Briggs

СОДЕРЖАНИЕ

Еврейские тексты и надписи

- Максим Фишелев (Санкт-Петербург)*
Два ангела в кумранском документе «Завещание Амрама» 4Q^aAmram 13
- Катерина Кудрявцева (Москва)*
Небесные записи: взаимосвязь тем и развитие образов в Книгах Еноха 17
- Анна Волинец (Минск)*
«Они» в библейских источниках персидского периода (VI-IV вв. до н.э.) 27
- Дарья Ковалева (Москва)*
Султанский фирман 1521 года в истории, источниках, историографии 37
- Андрей Корчак (Броды)*
Еврейские надписи на Большой синагоге города Броды. Попытка реконструкции и варианты прочтения 48

Евреи и окружающий мир: межкультурные контакты

- Виктория Герасимова (Москва)*
Образ еврея в русских источниках XVIII века: способы интерпретации 59
- Юрий Халтурин (Екатеринбург)*
Каббала и орденская символика в интерпретациях русских масонов конца XVIII — начала XIX века. 72
- Илья Юзефович (Москва)*
Хаим Нахман Бялик и русские символисты. Особенности поэтики. 93

Восточноевропейское еврейство

- Евгений Котляр (Харьков)*
Образы синагог в зеркале еврейской мемуаристики и литературы 107

| | |
|--|-----|
| <i>Илья Печенин (Москва)</i> | |
| А.Е.Ландау и русско-еврейская печать | 130 |
| <i>Евгения Певзнер (Санкт-Петербург)</i> | |
| Еврейский Комитет помощи жертвам войны (1914-1921) | 141 |
| <i>Эва Синкевича (Рига)</i> | |
| Деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в Риге | 155 |
| <i>Ольга Шука (Гродно)</i> | |
| Еврейская периодическая печать на территории Западной Беларуси в межвоенный период | 160 |
| <i>Елена Витринская (Полтава)</i> | |
| Содержание печатных источников по антииудейской агитации и пропаганде в 1920-30-х гг. на Украине | 165 |
| <i>Анна Войтещик (Гродно)</i> | |
| Материалы по истории местечек Западной Беларуси (1921–1939 гг.) в фондах Государственного архива Гродненской области | 173 |
| Авторы сборника | 181 |
| About the authors | 183 |

TABLE OF CONTENTS

Jewish texts and inscriptions

Maksin Fischelev (St.Petersburg)

Two Angels in Qumran Document of the Testament
of Amram 4Q'Amram 13

Ekaterina Kudryavtseva (Moscow)

Heavenly writings: correlation of the themes and development of the
images in The Books of Enoch 17

Anna Volynets (Minsk)

«They» in the Biblical sources of the Persian age
(6th–4th century B.C.E.) 27

Daria Kovaleva (Moscow)

The Sultan's firman of the 1521: history, primary sources,
historiography 37

Andriy Korchak (Brody)

The Jewish inscriptions on the Great Brody synagogue. The attempt
of the reconstruction and the variants of reading through 48

The Jews and the others: cross-cultural parallels

Viktoria Gerasimova (Moscow)

The image of the Jew in Russian sources of the 18th century:
the ways of interpretation 59

Yury Khalturin (Ekaterinburg)

Kabbalah and symbolism of Freemasonry in interpretations
of Russian Freemasons of the 18th–19th century 72

Ilya Yuzefovich (Moscow)

Hayim Nahman Bialik and Russian symbolists.
The features of poetics 93

East European Jewry

Evgeniy Kotlyar (Kharkiv)

Images of the Synagogues reflected in Jewish
literature and memoires 107

| | |
|--|-----|
| <i>Ilya Pechenin (Moscow)</i> Adolph Y. Landau (1842–1902) and the Russian-Jewish periodicals | 130 |
| <i>Evgeniya Pevzner (St.Petersburg)</i> Jewish Committee for the Relief of War Victims (1914–1921) | 141 |
| <i>Eva Sinkevica (Riga)</i> The Input of the Activities of Jewish Society of Enlightenment in Riga | 155 |
| <i>Olga Schuka (Grodno)</i> The Jewish periodicals on territories of the Western Belarus during the interwar period | 160 |
| <i>Elena Vytrinskaya (Poltava)</i> Anti-Jewish agitation and propaganda in the Soviet Ukraine, 1920s–1930s | 165 |
| <i>Anna Voyteschik (Grodno)</i> Documents on the history of shtetls of the Western Belarus (1921–1939) in the State archive of the Grodno region | 173 |
| About the authors | 183 |

Еврейские тексты и надписи

Два ангела в кумранском документе «Завещание Амрама» 4Q'Amram

В четвёртой кумранской пещере были обнаружены фрагменты рукописей на арамейском языке, содержащие текст, именуемый «Завещание Амрама». Так же, как и схожее по жанру, произведение «Завещание 12 патриархов», 4Q'Amram состоит из видений, которые, предположительно, видел отец Моисея Амрам и рассказал своему сыну в день смерти. В исследованиях по апокрифической и кумранской ангелологии текст представляет интерес в связи с видением, в котором Амрам видит двух ангелов, спорящих о его будущем.

Милик датирует текст II веком до н.э., возможно, даже первой его половиной¹. Палеографические свидетельства относят текст к середине второго века. Арамейский язык, на котором написан текст, относится к периоду между 200 г. до н.э. и 200 г. н.э. Очевидно, что если текст написан до 150 г. до н.э., то он относится к самому раннему периоду существования кумранской общины. При этом Диман отмечает, что все опубликованные произведения, созданные кумранитами, написаны на иврите, в отличие от обнаруженных в библиотеке апокрифических и повествовательных книг². Тем не менее, несмотря на сомнения в установлении источника происхождения, в тексте обнаруживаются очевидные параллели в затрагиваемых проблемах с текстами, кумранское происхождение которых является на данный момент общепризнанным. Так, представления о двух противоборствующих ангелах, борющихся за контроль над людьми, представляющих или возглавляющих царства света и тьмы, обнаруживаются в таких документах, как Устав общины (1QS), Дамасский документ (CD) и свиток Войны сынов Света против сынов Тьмы (1QM). Таким образом, Завещание Амрама будет рассматри-

ваться как документ или кумранского, или очень близкого к нему происхождения.

Некоторые исследователи, реконструируя повреждённые фрагменты текста, находят упоминание ангелов «Стражей». Милик дважды реконструирует (*ip'a*) в 4Q'Amram^b 2 2³. Он также читает (*ip'i*) в 4Q'Amram^d 2 1 и в одном фрагменте рукописи, которая, по его мнению, относится к 10-й строке 4Q'Amram^b 7. Так или иначе, даже если в тексте упоминаются «Стражи», по всей видимости, речь идёт о стражах, в общем смысле слова, как об особом виде ангелов, а связь с падшими ангелами Стражами 1 Енох 6–11 представляется маловероятной.

Несмотря на неоднозначный характер значения слова «стражи» в тексте, наличие двух ангельских фигур практически не вызывает сомнений. В соответствии с 4Q'Amram^b, Амрам слышит спор о нём самом. Двум участникам спора дана власть над людьми, при этом источник власти, который, следуя общей идее кумранских документов, является Богом, не упоминается.

Кобельски полагает, что в 4Q'Amram^b 1:12 представлена идея, согласно которой у Амрама есть возможность выбирать одного или другого из этих двух стражей⁴. Амрам отмечает, что один из стражей — тёмный, «гро[зн]ый, как з[м]ий». Как появляется второй страж, в тексте Завещания не описывается. Амрам спрашивает у него о тёмном страже, и ему отвечают, что имя его — (мелхи реша) (4Q'Amram^b 2 3). В тексте говорится, что «деяния его тёмны» (1:4) и что у него есть «власть над всей тьмой» (1:5). Далее страж говорит, что у него «власть над всем светом» (1:6).

Таким образом, в данном отрывке представлена дуалистическая концепция бинарных противоположностей, противостояния света и тьмы, двух лагерей, возглавляемых ангелами из Учения о двух духах Устава общины (1QS 3:13–4:26), свитка Войны (1QM) и других кумранских документах. Амрам спрашивает ангела, которому подвластен свет, о его имени.

Вся информация, которая сохранилась о имени ангела, — это то, что их было три (4Q'Amram^b 3 2]). В данном отрывке достаточно очевидна параллель с ангелом,

имеющим власть над тьмой, чьё одно только имя — Мелхи-реша — дошло до нас.

Кобельски предлагает значительное количество вариантов для второго и третьего имён Мелхи-реша. Это Ангел Тьмы, упоминаемый 1QS 3:20–21, и Ангел Мастема из 1QM 13:4, Ангелы Истребления и Дух Авадона, встречающиеся в 4Q286 10 ii 7, и Князь Владычества Тьмы из свитка Войны (1QM 17:5)⁵. В итоге он останавливается на *Велиале* и *Князе Тьмы*⁶. При этом второй эпитет, наиболее близкий к Ангелу Тьмы в 1QS 3:20, вызывает определённые сомнения, в связи с отсутствием упоминания имени в таком виде в кумранской литературе.

Что же касается имени ангела, стоящего «над светом», то самое подходящее, по логике, имя — это Мельхицедек⁷, по аналогии с Мельхи-решой. Как и имя Мельхицедек, обозначающее в соответствии с народной этимологией в I веке «праведного царя», так и имя Мельхи-реша, по аналогии, могло обозначать «царя нечестия», или «нечестивого царя»⁸.

Относительно двух других имён Мельхицедека можно предположить, что это Михаэль, так как, например, в кумранском тексте Мидраш Мелхицедека 11QMelch функции, предписываемые Мелхицедеку, во многом совпадают с функциями Михаэля. Более того, существует мнение, подтверждаемое многочисленными совпадениями в описании образов, согласно которому Мелхицедек и Михаэль представляют собой две ипостаси одного ангела⁹. Также, учитывая идею противостояния света и тьмы, третьим именем может быть Князь Света¹⁰.

Эти три имени, предложенные Кобельски, в принципе подходят для сокрытых имен ангела, однако утверждать, что автор документа имел в виду именно их, не приходится.

Всё это может свидетельствовать о значительном интересе автора к именам ангелов. Более того, сокрытие имён в данном отрывке и незначительное количество имён собственных ангелов в кумранской литературе, может объясняться желанием кумранитов сокрыть хранимые имена ангелов, что вполне согласуется со свидетельством Иосифа Флавия¹¹ о том, что ессеи клялись хранить подобные имена.

- ¹ *Milik J.T.* Milki-šedeq et Milki-reša dans les anciens écrits juifs et chrétiens // *Journal of Jewish Studies (JJS)* 23. 1972. С. 127. *Milik J.T.* 4Q Visions de Amram et une citation d'Origène // *Revue Biblique (RB)* 79. 1972. С. 78.
- ² *Dimant D.* Qumran Sectarian Literature // *Jewish writings of the Second Temple Period*. 1984. С. 488.
- ³ *Milik J.T.* 4Q Visions de Amram et une citation d'Origène // *Revue Biblique (RB)* 79. 1972. С. 83. См. также *Firzmyer J.A., Harrington D.J.* *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C.-Second Century A.D.)*, Rome, 1978. С. 92–95.
- ⁴ *Kobelski P.J.* Melchizedek and Melchireša // *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series (CBQMS)*. 1981. С. 27, 29–30. См. также *Firzmyer J.A., Harrington D.J.* *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C.-Second Century A.D.)*, Rome, 1978. С. 93.
- ⁵ *Kobelski P.J.* Melchizedek and Melchireša // *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series (CBQMS)*. 1981. С. 33. При этом он даже включает в список такие имена, как и «Князь Нечестия», хотя такие эпитеты ни разу не встречаются в опубликованных кумранских документах.
- ⁶ *Там же*. С. 33.
- ⁷ Подробнее о Мелхизедеке см.: *Тантлевский И.Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб, 2007.
- ⁸ См.: *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 1.10.2 Пар. 180. М, 2002. Иудейская война. 6.10.1 Пар. 438. М.–Иерусалим, 1992
- ⁹ См.: *Woude A.S. van der.* Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefunden eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI // *Oudtestamentische Studien (OTS)* 14. 1965. С. 369–372.
- ¹⁰ Напр., в 1QM 13:9–13 Михаил и Князь Света — один и тот же персонаж.
- ¹¹ *Иосиф Флавий.* Иудейская война. 2.8.7 Пар. 142. М.–Иерусалим, 1992.

Небесные записи: взаимосвязь тем и развитие образов в Книгах Еноха

В эллинистический период не устные пророчества, а писания становятся «первичным орудием пророчества», что связано с появлением большого количества псевдоэпиграфов, использовавших имена пророков прошлого в качестве авторов. Развитие образа пророка как писца усиливало значимость писчего текста как реальных, земных книг, так и небесных, мистических записей, через которые пророк получает свою мудрость¹.

В данной статье мы попытаемся проанализировать развитие образов, связанных с темой небесных записей в трёх псевдоэпиграфах, принадлежащих к одной традиции, но написанных в разное время — в эллинистический и постэллинистический периоды. Это 1, 2, 3-я книги Еноха.

Енохическая традиция восходит к пятой главе Книги Бытия²: «...Всех же дней Еноха было триста шестьдесят пять лет. И ходил Енох с Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт: 23–24). Впоследствии этот отрывок породил отдельную традицию, связанную с вознесением Еноха на небеса в награду за его благочестие. Представление о переселении Еноха живым на небо можно найти, к примеру, в неканонической книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Енох угодил Господу и был взят на небо, — образ покаяния для всех родов» (44:16). Также можно отметить упоминание о Енохе в новозаветном Послании к евреям: «Верую Енох переселён был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его...» (Евр. 11:5). Образ Еноха также был связан с определённым знанием. Так, например, в Книге юбилеев и кумранском фрагменте 4Q Pseudo-Jubilees говорится, что ангелы обучили Еноха, а в рукописи «Премудрости Иисуса,

сына Сирахова» Каирской генозы, Енох назван «знаменем знания из поколения в поколение»³.

С именем Еноха связаны три псевдоэпиграфических произведения — 1, 2-я и 3-я книги Еноха. Первая книга Еноха (или Эфиопская книга) является наиболее древним из трех псевдоэпиграфических произведений, посвящённых библейскому патриарху Еноху. Создание книги относят к периоду между III в. до н.э. и I–II вв. н.э. До нас она полностью дошла только в эфиопском переводе, который, по мнению учёных, был выполнен с греческого в период между IV и VI вв. н.э. Хорошая сохранность текста объясняется тем, что в эфиопской церкви книга Еноха причислена к каноническим⁴.

Согласно современной науке⁵, 1 Енох состоит из пяти частей:

1. Книга стражей — главы 1–36
2. Книга образов (притч) — главы 37–71
3. Астрономическая книга (Книга движений небесных светил) — главы 72–82;
4. Книга видений — главы 83–90
5. Книга посланий Еноха — главы 91–108.

При раскопках в Кумране было обнаружено несколько фрагментов 1 Еноха на еврейском, арамейском и греческом языках. Тем не менее вопрос о языке оригинала остаётся открытым. По мнению исследователей, книга могла быть написана как на еврейском, так и на арамейском языке⁶.

Вторая книга Еноха дошла до нас в славянском переводе, датируемым X–XI вв., поэтому её ещё называют Славянской книгой Еноха. В книге присутствуют следы христианской обработки. По мнению ряда исследователей, книга восходит к иудаистскому оригиналу⁷. Представлена двумя версиями — пространной и краткой. Пространная версия существует в трёх рукописях, датированных XVI–XVII вв., — болгарской, болгарско-румынской и южнорусской. Краткая версия представлена шестью списками XV–XVII вв. и выдержками из других древнерусских памятников конца XIII–XIV вв.⁸. Первоначально пространная версия считалась более ранней, а краткая — лишь механическим сокращением полной редакции. Но учёные Вайан и Н.А. Мещёрский полагают, что

именно краткая версия была создана вначале, а пространная появилась в результате более поздних дополнений⁹.

Книга небесных дворцов (Сефер Хейхалот), известная как 3 Енох (название, предложенное Х. Одебергом по совету Р.Х. Чарльза¹⁰), была написана на иврите и является производением, имеющим отношение к традиции мистики Меркаве (божественной колесницы). В книге описано небесное путешествие палестинского законоучителя конца первой трети II в. н.э. рабби Ишмаэля, сопровождаемого ангелом Метатроном, который оказывается Енохом. Р. Ишмаэлю открываются небесные чудеса и тайны, он видит Трон Славы и Меркаву.

Период создания 3 Еноха, или Книги небесных дворцов, как и других рассматриваемых в статье произведений, определить затруднительно. Возможные варианты датирования варьируются от начала н.э. до XV в., хотя наиболее общепринятой датой создания 3 Книги Еноха считается VII–IX вв. эпохи Гаонов.

Все эти источники содержат упоминания о небесных записях, которые, в свою очередь, могут быть поделены на несколько групп:

1. Записи дел
2. Списки имён (сюда, видимо, относится и Книга жизни)
3. Небесные скрижали
4. Книга (книги), написанная (-ые) людьми.

Данная классификация выявлена на основании изучения всех текстов и полностью представлена не везде. Только третья Книга Еноха (наиболее поздний из всех рассматриваемых текстов) содержит упоминания всех типов записей, причём в достаточно развитой и зачастую довольно измененной форме.

Первая книга Еноха явилась собранием разных по времени и происхождению частей. В этой книге отражены все разновидности небесных записей, но ни одна из её частей (как принято делить 1 Еноха в современной науке) их не содержит. Почти во всех частях названия записей различаются, как различается и образ самого Еноха.

В Книге стражей (наиболее ранней части 1 Еноха) мы не найдём упоминания об отдельных писаниях, которые можно причислить к записям дел, спискам имён или к небесным

скрижалям. В 12-й и 14-й главах Енох назван «писцом правды»¹¹. В наиболее ранней части 1 Еноха он выступает в роли писца, хотя о его писчей деятельности нигде не говорится, кроме написанного им ходатайства за падших ангелов.

В 14-й главе Книги стражей есть картина престола Бога, которая затем будет повторяться в 7-й главе канонической книги Даниила, а также в более поздней Книге образов (2-й части 1 Еноха) и, отчасти, в Книге видений (4-я часть 1 Еноха). В Книге стражей подобная картина дана без отношения к суду, тогда как в вышеперечисленных текстах описание непосредственно с ним связано, и появляется тема книг, приносимых на суд. Небесные записи в данных текстах появляются с введением апокалиптического мотива — мотива суда. Так, можно заключить, что Книга стражей, во всяком случае некоторые её части, предшествовала Книге видений, Книге образов и Книге Даниила и повлияла на некоторые образы из этих произведений.

Появление различных небесных записей с введением апокалиптических мотивов можно проследить и в Астрономической книге, где в 81-й главе появляются небесные скрижали и книга со всеми человеческими деяниями: «И я рассмотрел всё на небесных скрижалях, и прочитал всё, что было написано на них, и заметил для себя всё, и прочитал книгу и всё, что было в ней, все дела людей и всех телесно рождённых, которые будут на земле до самых отдалённых родов»¹².

Исходя из анализа 1 Еноха (Эфиопского Еноха) на протяжении всей книги можно наблюдать развитие понятий, связанных с записями на небе. Так, общие записи дел, упомянутые в Астрономической книге (81-я глава), разделяются на положительные и отрицательные, где к положительным можно отнести Книгу святых из Посланий Еноха («...и видел книгу Святых, и нашёл написанное и отмеченное в ней относительно них [праведных], что для них уготовано всякое благо...» (103-я глава)¹³, и книги живых из Притч Еноха («...Он воссел на престоле Своей славы, и книги живых были раскрыты перед Ним» (47-я глава)¹⁴. Здесь книги живых связаны с отдельным судом для праведных. К негативным записям относятся записи за нечестивцами, которые также упомяну-

ты в Книге посланий Еноха («...каждый грех записывается ежедневно на небе пред Всевышним... всё ваше насилие... записывается каждый день до дня вашего суда» (98-я глава)¹⁵. На основании подобного разделения можно сделать вывод о развитии понятия записи дел и, как следствие, о более позднем происхождении Книги посланий и Книги образов. Меняется и характер небесных скрижалей, впервые упомянутых в Астрономической книге: значение записей сотворённых «произведений мира» («я тотчас прославил Господа... за то, что Он сотворил все произведения мира»¹⁶) уже не появляется в Посланиях. Небесные скрижали там скорее принимают на себя содержание книги из 81-й главы — запись будущей истории и дел людей (93-я и 103-я глава).

Интересен образ небесных записей в Книге видений, в Апокалипсисе животных, где дана аллегорическая картина истории Израиля. Здесь отражён только один тип небесных писаний — записи дел, но записи ведутся с определённого этапа, по поручению Господа, и за определённым количеством, видимо, ангелов, что отличает данный Апокалипсис от упоминаний подобных записей в других рассматриваемых в работе произведениях (в Астрономической книге — записи за людьми, в Посланиях — ежедневная запись людских грехов, в Книге образов — Книги жизни, тоже относящиеся к людям). Так, во втором видении Еноха Господь призывает «другого», поручая ему «замечать и смотреть, что будут делать пастыри с этими овцами: ибо они будут губить их более, чем Я им повелел»¹⁷. Что касается «другого», то следует отметить, что данная фигура будет появляться несколько раз с этого момента и до конца видения, записывая и предоставляя Господу летопись деяний пастырей, причём выступая ходоатаем за народ Израиля: «И тот, который писал книгу, вознёс её к обители Господа овец, и показал её, и прочитал её, и умолял Его за них, и просил Его, показав Ему всю деятельность пастырей их, и представил Ему свидетельство против всех пастырей»¹⁸.

Данный образ восходит к Книге Иезекиила, где упомянуты семь мужей, один из которых, в белых льняных одеждах и с письменным прибором на бедре, выступает также защитни-

ком праведных. Так, в 90-й главе сказано: «И Он сказал тому мужу, который писал пред Ним и который был одним из тех шести или (семи) белых...»¹⁹. Интересно, что некоторая непонятность количества тех мужей (входит или нет тот муж с письменным прибором на бедре в число тех шести или нет), которую можно наблюдать в Книге Иезекиила, отражена и в данном тексте.

Также появляется мотив запечатанных книг (90-я глава), продолжающий тему данных записей: «И я видел, как был воздвигнут престол в любимой земле и Господь овец восстал на нём; и он взял все запечатанные книги и раскрыл их пред Господом овец»²⁰.

Ко времени зарождающегося иудаизма относится вторая Книга Еноха, в которой отразились многие темы, касающиеся небесных записей из 1 Еноха. Это упоминание о записи дел в контексте с ангелами народов; небесные скрижали, представленные в виде книг с тайнами мира; а также книги, записанные Енохом со слов Веревеила.

В 2 Енохе можно найти много тем из 1 Еноха, только более конкретизированные, более обобщённые, суммированные вместе. В то же время можно говорить о практически полном отсутствии моральной оценки и апокалиптических мотивов, за исключением двух фрагментов во 2 Енохе. Подобный апокалиптический мотив не содержится только в Астрономической книге (за исключением глав 80, 81), с которой 2 Енох имеет много схожих тем — астрологические описания и упоминание небесных писаний с начертанными на них божественными тайнами, которое, возможно, присутствует в 81-й главе. Отсутствие моральных оценок и апокалиптических мотивов сближает данный текст с главами 72–75 Астрономической книги, которая выделяется из общего повествования 1 Еноха именно отсутствием подобных мотивов.

Также, если принимать теорию Аверинцева, что Веревил – это испорченное имя от Уриила²¹, схожим с Астрономической книгой будет и мотив показа Уриилом (Веревиллом) Еноху небесных тайн с последующей их записью. Исходя из того что в 1 Енохе сочетаются апокалиптические пласты с неапокалиптическими, а также наличествуют сходные момен-

ты с Астрономической книгой, видимо, можно говорить о двух енохических традициях, одна из которых тесно связана с апокалиптическими мотивами, а вторая делает акцент на открытии ему небесных тайн, как это представлено в 2 Енохе и в главах 72–75 Астрономической книги.

Наиболее поздняя из всех книг Еноха, Книга небесных дворцов отразила все типы небесных записей, причем в более развитой форме. Так, записи дел представлены как общие записи за Израилем, что можно сопоставить со словами из книги Иезекиила: «в записи дома Израиля не будут записаны» (Иез. 13:9) и записи дел «нечестивцев». Продолжая разделение общих записей дел, упомянутых в Посланиях Еноха, появляются книги живых и книги мертвых как отдельные записи имён праведных и неправедных. При этом Книга мёртвых появляется вследствие развития темы незаписи или вычеркивания из книг жизни. Мотив вычёркивания из Книги святых присутствует в 108-й главе 1 Еноха и, видимо, является промежуточным между отдельной Книгой святых и появлением двух противоположных друг другу писаний — Книги живых и Книги мёртвых.

Наряду с записями дел присутствует мотив взвешивания деяний людей, встречающийся в третьей притче Книги образов, где говорится: «... и Он будет судить все деяния святых ангелов на небе и взвесит их на весах»²². В Книге небесных дворцов в 18-й главе двадцать первым упомянут некий Шокед Хози (YHWH), который «взвешивает человеческие заслуги на весах Присутствия Святого, будь Он Благословен»²³. Данный мотив восходит к книгам пророков Амоса и Захарии.

В Главе 30:2 при описании небесного суда содержится ещё одно упоминание книги с деяниями людей, а также упоминается князь мира, по-видимому Метатрон, который выступает как защитник мира перед Святым. «Сколько там князей? Есть семьдесят два князя царств в мире, не считая князя мира, который говорит в пользу мира перед Святым, будь Он Благословен, каждый день, в тот час, когда открывается книга, в которой записано каждое деяние мира, как написано: «Судьи сели, и книги раскрылись (Дан. 7:10)» (глава 30)²⁴. Это напоминает Книгу видений из 1 Еноха, где упоминает-

ся: «...тот, который писал книгу, ...и показал ее, и прочитал ее, и умолял Его за них, и просил Его...»²⁵. Хотя в 3 Енохе не акцентируется роль Метатона как писца, записывающего деяния Израиля (только один раз было упомянуто слово «софриэл» — «писец»).

Присутствует в 3 Енохе и отдельное упоминание писцов, которые, видимо, упомянуты по отношению к записи деяний людей. 33-й главе, описывающей небесное судебное разбирательство, говорится: «Когда святой, будь Он Благословен, восседает на Троне Суда ... один писец стоит под ним, и один писец стоит над ним»²⁶.

В 3 Енохе нет упоминаний о небесных скрижалях как об отдельных письменах. Но, возможно, данная идея также отразилась в Книге небесных дворцов. 45-я глава посвящена небесной занавеси — *паргод*, которая висит перед Всевышним и заключает в себе весь ход человеческой истории. Можно допустить, что здесь могла найти отражение идея Небесных скрижалей — писаний, в которых содержатся все тайны мироздания и поступки людей. Но если в 1 Енохе это небесные скрижали (или же книга) 81:1–2, 93, 103:2, 106 (здесь смешение небесных скрижалей и книги святых), во втором — книги, принесённые Веревилом Еноху, то в 3 Енохе это вполне может быть занавес, являющийся самостоятельным элементом. Таким образом, можно говорить о некотором слиянии двух относительно самостоятельных представлений — занавеса и писаний с изначально существующей историей человечества.

По всем трём рассматриваемым произведениям можно проследить развитие образа самого Еноха, что непосредственно связано с темой книг, написанных людьми. С самого начала (в Книге стражей) Енох предстаёт в образе писца, хотя акцент делается на его святости, благодаря которой он взят на небеса, затем в роли транслятора знаний (Астрономическая книга), с появлением чего связано развитие мотива написанных им книг. Причем сначала они адресованы только его детям, потом всему человечеству (Послания Еноха). На завершающем этапе (3 Енох) роль Еноха возрастает до такой степени, что он приобретает полномочия правления не-

бесными князьями, а его функция писца отходит на второй план.

С формированием образа Еноха-писца связано развитие мотива восшествия его на небеса. Здесь можно проследить следующую направленность: этот мотив характерен для более ранних текстов, вопрос о возможности восшествия на небеса появляется позже. Вместе с тем подчёркивается, что на небесах никто не может сидеть, кроме Бога.

Таким образом, на примере разбора трёх псевдоэпиграфов, связанных с именем библейского патриарха Еноха, можно выявить определённую систематизацию небесных записей, а также говорить о возможном взаимовлиянии текстов и явном развитии записей, производимых на небесах.

-
- ¹ *Toorn K. Van der.* Scribal culture and the making of the Hebrew Bible. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2007. P. 229
 - ² *Тантлевский И.Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб: изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 143
 - ³ Там же. С. 144
 - ⁴ *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. М.: Мосты культуры, 2000; Иерусалим: Гешарим, 5760. С. 20. (Памятники литературы.)
 - ⁵ Ветхозаветные апокрифы / Сост. П. Берснева, пер. А.В. Смирнова. СПб: Амфора, 2001. С. 9.
 - ⁶ *Тантлевский И.Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 148.
 - ⁷ Там же. С. 150.
 - ⁸ *Меуцёрский Н.А.* К истории текста славянской книги Еноха // Византийский временник. Т. XXIV. М.: Наука, 1964. С. 92.
 - ⁹ Там же. С. 94.
 - ¹⁰ *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. С. 162
 - ¹¹ Книга Еноха // Ветхозаветные апокрифы / Сост. П. Берснева, пер. А.В. Смирнова. СПб: Амфора, 2001.
 - ¹² Книга Еноха. С. 83.
 - ¹³ Там же. С. 112.
 - ¹⁴ Там же. С. 49.
 - ¹⁵ Там же. С. 107
 - ¹⁶ Там же. С. 83
 - ¹⁷ Там же. С. 95.
 - ¹⁸ Там же. С. 97.
 - ¹⁹ Там же. С. 99.

- ²⁰ Там же. С. 99
- ²¹ От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М.: Наука, 1987. С. 321.
- ²² Книга Еноха. С. 58.
- ²³ *Тантлевский И.Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 228.
- ²⁴ *Тантлевский И.Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 224.
- ²⁵ Книга Еноха. С. 97.
- ²⁶ *Тантлевский И.Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 227.

«Они» в библейских источниках персидского периода (VI–IV вв. до н.э.).

Категории «мы» и «они»¹ представляют собой два члена универсальной бинарной оппозиции, которая, по всей видимости, представляет собой одну из основополагающих бинарных оппозиций человеческой культуры как таковой. Оппозиция «мы – они» лежит в основе всех человеческих культур как существовавших на протяжении истории человечества, так и известных сейчас. По всей видимости, специфическое выражение этой оппозиции сыграло решающую роль в формировании еврейской идентичности и в персидский период, и, как следствие, в последующие века.

Целью данной работы является терминологическое описание категории «они».

Чужой

Первый термин, на который следует обратить внимание, – *нехар*, что, собственно, и означает «чужой». Данный термин встречается по всему Ветхому Завету, но нас интересуют особенности его употребления в книгах персидского периода.

Существительное *нехар* имеет значения: 1. *чужбина, чужая сторона; сын чужой страны, чужеземец* (Быт. 17:27); 2. *варвар, враг* (Ис. 62:8); 3. *бог чужой* (Вт. 32:12); 4. *чужое, чужие языческие нравы* (Нех. 13:30)². Оно происходит от глагола *נָחַר* *нахар*, собственно *вникать, рассматривать* (внимательно); отсюда через значение *подозрения [отличать от своего] пренебрегать, игнорировать, быть чужим, отчуждать, отвергать, отказываться, притворяться*³. От того же глагола происходит существительное *нехер* , *нохер*

, что означает нечто *чуждое, чужбина*, а также неожиданное — *бедствие, напасть*⁴.

Производное от *нехар* — *нахри* имеет значения: 1. *чужой, из чужой семьи* (Ек. 6:2); 2. *чужая* (Быт. 31:1)⁵, о чужой, незаконной жене (Пр. 7:5); 4. *народ чужой, инородный* (Исх. 21:8); 5. *чужая страна* (2:22)⁵. *Чуждое, странное* в разной степени и применениях (*иностранный, не родственный, неверный, прелюбодейный, отличающийся, удивительный*)⁶.

В книгах Ветхого Завета, которые датируются персидским периодом, данный термин употребляется двенадцать раз. Рассмотрим его контекст.

Первое употребление находим в книге Эзры-Нехемьи, где говорится о мероприятиях, которые были совершены перед заключением завета: «И отделились потомки Иисраэи́ла *от всех сынов чужих* (), и встали они, и исповедались в грехах своих и в преступлениях отцов своих» (Нех. 9:2). Из этого отрывка видно, что отделение от чужих сынов было совершено для очищения перед важнейшим ритуальным действием.

Во второй раз мы встречаем этот термин в той же книге, где речь идет о упорядочении священства Нехемьей, заключительные его слова, где он от первого лица перечисляет свои заслуги, подводит итог своей деятельности. Здесь также отмечается, что от чужого — языческого необходимо очиститься. «И очистил я их *от всего чужеземного* (), и установил смены для священников и левитов, каждому на его службе» (Нех. 13:30).

У пророка Малахии рассматриваемый термин употребляется лишь раз: «Изменил Йеуда, и гнусность творилась в Иисраэи́ле и в Йерушалаиме, ибо осквернил Йеуда святость Господню, которую он любил, и сочетался с *дочерью Бога чужого* ()» (Мал. 2:11). Здесь пророк также осуждает смешанные браки. Отношение резко негативное.

У Трито-Исайи *нехар* употребляется пять раз. Первые два отрывка из Трито-Исайи следует рассматривать вместе, так как они находятся в едином контексте. В самом начале своего произведения пророк так говорит относительно чужих:

«И пусть не говорит *чужеземец* (), присоединившийся к Господу, так: «Господь совсем отделил меня от народа Своего» (Ис. 56:3). Затем следует ответ на сетования чужого: «И *чужеземцев* (), присоединившихся к Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господа, чтобы быть Ему рабами, всех соблюдающих субботу, не оскверняющих её и держащихся завета Моего» (Ис. 56:6); Бог примет в своём доме молитвы, т.к. его дом «назовётся домом молитвы для всех народов». Из данного пассажа следует во всяком случае то, что существовала проблема: предвзятое отношение к прозелитам, трудный процесс слияния их с иудейской общиной.

Описывая будущее благоденствие народа Израиля, Трито-Исайя одной из характеристик указывает, что другие будут работать на избранный народ или, по крайней мере, чужие не будут пользоваться плодами трудов иудеев. «И будут строить *сыновья чужеземцев* () стены твои, и цари их будут служить тебе» (Ис. 60:10). «И встанут иноземцы () и пасти будут овец ваших, и *чужеземцы* () (будут) земледельцами вашими и виноградарями вашими» (Ис. 61:5). «Клялся Господь десницей Своей и мышцей силы Своей: не дам Я зерно твоё в пищу врагам твоим, и не будут пить *чужеземцы* () вино твоё, над которым трудился ты» (Ис. 62:8).

Далее мы обращаемся ко второй книге Хроник. Это отрывок из речи, вложенной в уста царя Соломона, по освящению Храма: «И также *чужеземец* (), который не из народа Твоего, Йисраэйля, а придёт из страны далекой ради имени Твоего великого и руки Твоей сильной и мышцы Твоей простертой, – и придут они, и будут молиться в доме этом. Ты услышь с небес, с места обитания Твоего, и сделай всё, о чем будет взывать к Тебе *чужеземец* (), дабы знали все народы земли () имя Твоё, и дабы боялись Тебя, как народ Твой, Йисраэйль, и дабы знали, что именем Твоим наречён дом сей, который я построил» (2 Хр. 6:32–33). Для нас этот пассаж интересен тем, что здесь есть уточнение — кто есть чужой. Чужой — это не просто тот, кто не из народа Израиля, кто иного происхождения, но тот, кто из далёкой страны, из чужой земли. В данном месте мы так же, как и у Трито-Исайи, видим идею, что Бог принимает чужих, которые обращают-

ся в иудаизм. И об этом говорит сам Соломон, который построил Храм. По всей видимости, в иудейской общине были противники принятия в это образование новых членов не-иудейского происхождения.

Следующие два отрывка из второй книги Хроник указывают, что термин *нехал* обозначает собой всё языческое, другое, нехвистское: «И уничтожил он *чужеземные жертвенники* () и высоты» (2 Хр. 14:2). «И удалил Богов *чужеземных* ()» (Хр. 33:15).

Кроме вышеперечисленного данный термин четыре раза употребляется в текстах Пятикнижия, окончательное оформление которых некоторые учёные относят именно к персидскому периоду или к периоду плена⁷. В любом случае сам характер этих текстов (ритуальные законы и предписания) предполагает значительное влияние на мировоззрение библейского автора.

В книге Левит подчёркивается негативная природа, ритуальная нечистота всего чуждого. «И от руки *чужеземца* () не приносите хлеба Богу вашему, ибо повреждение на них, порок на них; не могут они быть приняты в благоволение к вам» (Лев. 22:25).

Во Второзаконии, где идет речь о ростовщичестве, указано, что с чужого можно брать процент на одолженную сумму. На чужого не распространяются законы иудеев. «С *чужеземца* () можешь взыскивать, а с того, что следует тебе от брата твоего, сними руку свою» (Втор. 15:3).

Также наблюдается противопоставление Яхве другим богам, в пользу Яхве, разумеется. «И сказал Господь Моше: вот ты почишь с отцами твоими, и станет народ сей блудно ходить за *богами той чужой земли* ()» (Втор. 31:16). «Господь () один водил его, и нет с ним *бога чужого* ()» (Втор. 32:12).

Народ земли

В главном повествовательном источнике для персидского периода, книге Эзры-Нехемьи описан ряд эпизодов, где присутствует противопоставление общины гола и населения

персидской Иудеи. Так, мы читаем уже в Эзра 3:3: «И установили они жертвенник на месте его (Храма. — А.В.), ибо были они в страхе перед народами стран ()». Кроме того, это понятие употребляется в Эзра 9:1, 9:11, 10:2, 10:11; Нех. 9:24, 9:30, 10:29, 10:31, 10:32.

Ам-хаарец () обычно переводят дословно как «народ земли». Рассмотрению этого понятия были посвящены отдельные работы советских исследователей (Амусин, Вейнберг). Благодаря их работам сложилась следующая историографическая концепция. Так, Амусин считал, что данный термин употреблялся в Ветхом Завете в значениях: «1) во множественном числе, для обозначения иноплеменных народов вообще, без уточнения этноса; 2) в ед. числе: а) для обозначения отдельных, совершенно определённых этнических групп... доизраильского населения Ханаана (Чис. 14:9), всех иудеев в Египте (Исх. 5:5); 3) для обозначения иудейской культовой общины... Этим термином обозначается также такое широкое понятие, как «подданные царя»⁸. В социальном значении это были свободные землевладельцы, полноправные граждане государства, а в после пленный период смысл и семантика термина изменилась и теперь он стал «выражать понятие «иноплеменные народы» с обязательным оттенком ритуальной нечистоты»⁹. Более того, общине гола противопоставляются *ам-хаареты*, которые отказывается от их помощи при строительстве Храма (Эзра 4:1 и сл.). Причины этого отказа могли быть как религиозные, так и достаточно прагматичные, но для нас важнее то, что *ам-хаарецы* этого периода отличались от иерусалимской общины и в этническом отношении, так как помимо иудеев (возможно, из потомков «бедного народа земли») сюда включаются и племена, переселённые в Палестину ещё во времена Саргона и Асархаддона, а возможно, также Навуходоносором, и в своё время примкнувшие, по-видимому, к культу Яхве; *ам-хаарецы* отличаются, однако, и в культовом отношении, так как община Эры не включила их в свою организацию»¹⁰. Вейнберг И.П., идя вслед за Амусиным, уточняет, что в после пленных источниках этот термин обозначает как самаритян, так и членов общины в связи с тем, что «он применяется в его допленном

значении как обозначение коллектива свободных полноправных людей, какими были самаритяне и хотели стать члены общины»¹¹. Современные исследователи в целом идут в русле данного подхода.

Да, действительно доказательство достаточно убедительно, а концепция непротиворечива. Однако давайте попробуем разобраться в этом вопросе внимательнее?

Ам существительное мужского рода происходит от глагола *амам* (אָמַם) со значением «сообщаться, сплачивать(ся)» (по имплиции — «затруднять, затмевать») ¹². Ам имеет значения *народ* (как собранная группа, совокупность людей), частное значение — «семейство», «племя» (колено Израиля)¹³. Однако Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament (HALAT) дополнительно сообщает, что имеется в виду: это также братья отца (*der Vatersbruder*), отцовский род (*das väterliche Sippe, die Verwandtschaft*)¹⁴.

Существительное женского рода *эрец* происходит от неиспользуемого корня с предположительным значением «быть твердым», обозначает *землю* в противоположность небу или воде¹⁵, имеет значения: «земля» в смысле *грунт, почва* (*der Erdboden*), *участок земли* (*das Grundstück*), *страна* (*das Land*), *область* (*das Gebiet*)¹⁶.

В библейских источниках, написание которых современные исследователи относят к персидскому периоду, термин «народ земли» встречается 33 раза. Из них в форме *ам-хаарец* («народ земли») — 10 раз¹⁷, *амей хаарец* («народы земли») — 10 раз¹⁸, *амей хаарецот* («народы земель») (стран) — 7 раз¹⁹ и, наконец, *гой хаарец* (от «народ стран(ы)») — 5 раз²⁰. В восьми из десяти случаев употребления *ам-хаарец* имеет значение скорее «подданные царя»²¹. Например: «Но перебил *народ страны* () всех, бывших в заговоре против царя Амона; и воцарил *народ страны* (יְהוּדָה) сына его Йошийау вместо него» (2 Хр. 33:25). Это можно объяснить тем, что в книгах Хроник отражаются реалии допленного периода и смысл термина соответствующий. В Нех. 9:10 говорится о подданных египетского фараона: «И послал Ты знамения и чудеса Паро и всем рабам его, и всему *народу страны его* (יִשְׂרָאֵל)», ибо знал Ты, что поступали они с ними зло, и создал Ты

имя Себе по сей день». В книге Иова 12:24 говорится о главах «народа земли» без конкретного указания на кого-либо: «Отнимает сердце (ум) у глав *народа земли* () и заставляет их блуждать в пустыне, (где) нет пути». Таким образом, *ам-хаарец* — это совокупность полноправных людей, кровных родственников, подданных правителя, проживающих на определённой территории.

Исключение представляет Эзра 4:4, где *ам-хаарец* противопоставляется «народу Иуды»: «И стали *люди той страны* () подрывать силы народа Йэуды и отпугивать их от строительства». *Народ страны* в данном случае препятствует строительству Храма и, по всей видимости, это те же «враги Иуды и Биньямина ()» из Эзры 4:1, которые пришли к изгнанникам с предложением совместного строительства Храма. Второе исключение мы находим в книге Захарии 7:5, где скорее всего имеются в виду все те, кто задавал вопрос Богу, ответ на который вещает скорее Захария, чем подданные царя (если только не имеются в виду подданные Дария I): «Скажи всему *народу страны* (יְהוּדָא וְיִשְׂרָאֵל) и священникам так: когда постились вы и плакали в пятый и в седьмой (месяц) — и уже семьдесят лет, — для Меня постились вы?»

Обычно в качестве исключения приводят также Хагг. 2:4: «...А ныне крепись, Зеруббавэл, — слово Господа, — и крепись, Йоошуа, сын Йооцадака, священник великий, и крепись, весь *народ страны* (), — слово Господа...». Однако, на наш взгляд, здесь *народ земли* употреблено в обычном своём смысле, обозначенном ранее.

Амей хаарец («народы земли») (страны) используется пять раз в книге Эзры-Нехемьи²². В Эзра 10:2, 10:11 речь идёт о том, что община совершила преступление перед Богом, взяв себе жён из *народов земли* «Совершили мы преступление перед Богом нашим и поселили чужеземных (לִיָּגָרִים) жён из *народов страны* ()», и чтобы искупить эту вину, необходимо отделиться от этих народов и расторгнуть смешанные браки: «А теперь признайте (вину свою) перед Господом Богом отцов ваших и исполните волю Его: отделиться от *народов страны* (יְהוּדָא וְיִשְׂרָאֵל) и от жён чужеземных ()». Это условие подтверждается и в Нех. 10:31, причём запрещено как брать

жён из *народов страны*, так и отдавать им в жёны своих дочерей: «И чтобы не отдавать нам дочерей наших (другим) *народам земли* (), а их дочерей не брать за сыновей своих». В целом и в других случаях использования данного выражения есть некоторое противопоставление: Бога Иерусалима и богов народов земель (1 Хр 5:25 и 2 Хр. 32:19), народов страны и иудеев (Эстер 8:17) и др. По всей видимости, частое использование «амей хаарец» именно в книге Эзры-Нехемьи отражает этническую ситуацию в имперской Иудее. В источнике как бы говорится, что есть «мы» и «многие вокруг нас», от которых необходимо отделиться ради сохранения собственной общности.

Но ещё более негативно представлены *амей хаарецот*. Они — источник нечистоты и мерзостей обетованной земли: «Земля, которую вы идёте наследовать, земля нечистая из-за скверны *народов стран* (), из-за мерзостей их, что переполнили её от края до края нечистотой своей» (Эзра 9:11), причина страха первых переселенцев из Вавилона — «И установили они жертвенник на месте его, ибо были они в страхе перед *народами стран* ()» (Эзра 3:3). И орудие кары неисполнявшего завет иудейского народа: «... но не внимали Они; и предал Ты их в руки *народов стран* ()» (Нех. 9:30). От них также необходимо отделиться (Нех. 10:29). Кстати, в Эзра 9:1 расшифровывается, кто конкретно эти народы: «Народ Йисраэи́ла, и священники, и левиты не отделились от *народов стран* (): (следуют) мерзостям кенаанеев, хитийцев, першеев, йевусеев, аммонитян, моавитян, египтян и эмореев». Пожалуй, именно *народы земля* (или *стран*) в наибольшей степени противопоставлены обществу, которое представляет автор.

Эти грамматические различия указывают на вполне определённое мироощущение автора текста. Представляются как бы «круги дружелюбности»: в центре — *народ земли*, а на самой дальней периферии — *народы земля*. Однако за этим выражением не читается какая-либо социальная, этническая или другая группа, это скорее собирательное выражение.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Термины *нехар* и *нахри* определяют исходя, в том числе, из этимологии, нечто совершенно чуждое, иноземное или инородное, наполненное негативными характеристиками (Нех. 9:2, Мал. 2:11, Лев. 22:25), чётко противопоставляемое «своему» (2 Хр. 6:32, 14:2, 33:15) и подчинённое по отношению к нему. Крайняя степень отделённости, «не своего». Однако это чуждое доминирует в окружающем мире, и характеристикой грядущего благоденствия является преобладание всего своего» (Ис. 60:10, 61:5, 62:8). Тем не менее, если чужой обращается к Богу, он его принимает, и, таким образом, его должна принять и иудейская община (2 Хр. 6:33; Ис. 56:3, 56:6), следовательно, для «чужого» есть возможность стать «своим».

2. На взгляд автора, выражение «народ земли» не является обозначением какой-либо конкретной социальной группы персидской Иудеи. Это собирательное выражение, значение которого на русском языке можно передать примерно как «население». Однако контексты употребления и грамматическая форма данного выражения отражает мироощущение автора текстов: чем дальше от «мы», тем более враждебным и ритуально нечистым представляется окружение.

3. По степени отчуждения все рассматриваемые термины можно расставить в следующем порядке (в порядке убывания): *нехар* — *амей хаарецот* — *амей хаарец* — *ам-хаарец*.

¹ Чаше эту оппозицию называют «свой — чужой». Я использую другое обозначение, чтобы избежать путаницы, поскольку библейский *нехар* также переводится как «чужой».

² Еврейско-русский и греческо-русский словарь — указатель на канонические книги Священного Писания. СПб., 2005. С. 233. Genesius H.W.F. Genesius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament. USA. 1996. P. 551. Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1. Вильна, 1878. С. 307.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1. Вильна, 1878. С. 308.

- ⁶ Еврейско-русский и греческо-русский словарь — указатель... С. 551. Genesis' Hebrew-Chaldee Lexicon... P. 551.
- ⁷ Тищенко С.В. Кто написал Тору? Часть 2 [Электронный ресурс] / Режим доступа <http://blend.org.ua/?p=58>. Дата доступа: 28.08.2009.
- ⁸ Амусин И.Д. Народ земли (К вопросу о свободных землевладельцах древней Передней Азии) // Вестник древней истории. 1955. № 2. С. 17.
- ⁹ Там же. С. 29.
- ¹⁰ Там же. С. 35–36.
- ¹¹ Вейнберг И.П. Гражданско-храмовая община в западных провинциях Ахеменидской державы: автореферат диссертации ... доктора исторических наук: 07.00.03/ И.П. Вейнберг; Институт истории, археологии и этнографии Академии наук Грузинской ССР им. И.А. Джавахишвили. Тбилиси, 1973. С. 27.
- ¹² Еврейско-русский и греческо-русский словарь — указатель на канонические книги Священного Писания. СПб., 2005. С. 267. Genesisus H.W.F. Genesisus' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament. USA. 1996. P. 639.
- ¹³ Еврейско-русский и греческо-русский словарь — указатель... С. 266. Genesis' Hebrew-Chaldee Lexicon... P. 635.
- ¹⁴ Hebräisches und aramäisches lexikon zum Alten Testament. Lieferung III. Leiden, 1983. S. 792–793.
- ¹⁵ Еврейско-русский и греческо-русский словарь — указатель... С. 45.
- ¹⁶ Hebräisches und aramäisches lexikon zum Alten Testament. Lieferung I. Leiden, 1967. S. 87–88. Genesisus' Hebrew-Chaldee Lexicon ... P. 81.
- ¹⁷ 2 Хр. 23:13, 2 Хр. 23:20, 2 Хр. 26:21, 2 Хр.33:25, 2 Хр.36:1, Эзра 4:4, Нех. 9:10, Харг. 2:4, Зах.7:5, Иов 12:24.
- ¹⁸ Втор. 28:10, 1 Хр. 5:25, 2 Хр. 6:33, 2 Хр. 32:19, Эзра10:2, Эзра 10:11, Нех. 9:24, Нех. 10:31, Нех. 10:32, Эстреп 8:17.
- ¹⁹ 2 Хр. 13:9, 2 Хр. 32:13, Эзра 3:3, Эзра 9:1, Эзра 9:11, Нех. 9:30, Нех. 10:29.
- ²⁰ Втор. 28:1, 2 Хр. 32:17, 2 Хр. 32:13, Эзра 6:21, Зах. 12:3.
- ²¹ 2 Хр. 23:13, 2 Хр. 23:20, 2 Хр. 26:21, 2 Хр. 33:25, 2 Хр. 36:1, Нех. 9:10, Харг. 2:4, Иов 12:24.
- ²² Эзра 10:2, 10:11, Нех. 9:24, 10:31, 10:32.

Султанский фирман 1521 года в истории, источниках, историографии

Фирман о привилегиях, пожалованный султаном Сулейманом Кануни, имеет удивительную историю, которая началась в 1521 г., или даже раньше, и продолжается по сегодняшний день. Этот документ, очевидно, имел немаловажное значение для караимской семьи, которой были дарованы привилегии, и сыграл не последнюю роль в истории еврейской общины Стамбула. Увидевший свет в первой четверти XVI в., султанский указ не потерял актуальности и в последующие три века. В XIX и начале XX в. произошли основные загадочные события, которые были связаны с корпусом официальных документов, написанных на *osmanlica* (османо-турецком языке), в течение трех с половиной столетий с момента появления *фирмана* султана Сулеймана. В XX в. эти документы оказались в поле зрения профессиональных историков, и благодаря историографическим курьёзам, возникавшим на протяжении всего столетия вплоть до начала XXI в., эта любопытная история приобрела ещё более захватывающий характер.

Результаты проведённого автором исторического «расследования» представлены в настоящей статье, которая включает в себя изложение исторического контекста, описание судьбы отдельных документов и анализ историографии, связанной с изучением опубликованных документов.

История

Спустя несколько месяцев после восшествия на османский престол султана Сулеймана Кануни (1520–1566 гг. прав-

ления) к нему обратилась мать, Хафса-султан, с весьма необычной просьбой: пожаловать некой «еврейке по имени Кира» () освобождение от всех государственных налогов и податей и разрешение держать рабов немусульман¹. В действительности эту женщину звали Стронгила дочь Элии Гиббора, её семья происходила из потомков караимов, переселённых в Стамбул из Эдирне² ещё Мехмедом Фатихом (1451–1481 гг. правления) в 1453 г. Родилась она, по-видимому, в конце XV в., хотя её точный возраст установить не представляется возможным³. Слово «кира» — в переводе с греческого «госпожа»⁴ — означало вежливое обращение к женщине, близкой ко двору или происходившей из именитой богатой семьи, и было унаследовано двуязычным греко-туркским пространством «османского Константинополя» от византийской эпохи⁵.

В июне 1521 г. султан исполнил просьбу матери, и в руки караимки был передан имперский *фирман* (همايون فرمان), согласно которому «еврейка по имени Кира», её дети, внуки и все потомки, как мужского так и женского пола, получали запрашиваемые привилегии⁶. Осенью 1548 г. Стронгила, за полгода до смерти приняв ислам и мусульманское имя Фатима⁷, скончалась, а её внук, «иудей Курд сын Элии» (الیا ولد قورد یهودی) в тот же месяц подал прошение и получил от султана Сулеймана подтверждение привилегий, дарованных ранее всей их семье: освобождение ото всех налогов и разрешение использовать не принявших ислам рабов⁸.

Восстановление султаном Сулейманом в середине XVI в. привилегий, пожалованных почти за тридцать лет до того одной караимской семье, и издание соответствующего указа о подтверждении создали важный прецедент, который оказал большое влияние на жизнь еврейской общины Стамбула в последовавшие три века. Вплоть до середины XVII в. потомки Курда обращались к каждому новому правителю Османской империи с просьбой о подтверждении их прав и получали от султанов положительный ответ⁹. Достоверно известно также, что привилегии возобновлялись в конце XVII — первой половине XVIII в. и с конца XVIII в. по 1867 г.¹⁰

Это не означало, однако, что семья Курда на протяжении трехсот лет материально не участвовала в сборе налогов с еврейских подданных. В налоговых реестрах, которыми располагают учёные, обладающие налоговым иммунитетом «сыны Курда» (اولاد قورد) появились впервые лишь в конце XVI в.¹¹ На протяжении всего XVII в. они регистрировались отдельно как четыре, пять или шесть человек, освобождённые от уплаты налогов, однако с конца XVII в. эта группа караимов снова исчезла из списка налогоплательщиков¹².

Со второй трети XVIII в. на исторической арене появились новые действующие лица. Это было уже не несколько человек, потомков Курда, а несколько десятков караимов, утверждавших, что являются потомками «Киры», в свое время заочно навсегда освобожденные от всех государственных налогов. В 1747 г. на этом основании тридцать четыре члена караимской общины отказались платить свою часть налога на недвижимое имущество, находящееся во владении стамбульских евреев¹³. Дело было передано на рассмотрение служителей ведомства султанской казны, но несмотря на подтверждение претензий караимов со стороны *кадия* Стамбула, их возможное «особое освобождение» было расценено как «несправедливость по отношению к еврейской общине», и окончательное решение было принято в пользу ее руководства и государственной казны¹⁴.

Через сто лет, в 1849 г. аналогичный спор в столице разгорелся теперь уже между сорока караимами, «потомками Киры», и раввинистским руководством общины¹⁵. Пройдя в течение полугода ряд инстанций, включая главного раввина Стамбула, *диван* градоначальника, казначейство *вакуфного* управления, ведомство султанской казны и даже имперский *диван*, дело о налогах, по решению последнего, было передано на рассмотрение суда¹⁶. На сегодняшний день остается неизвестным, чем закончилась тяжба между караимами и еврейской общиной во второй раз, однако стоит напомнить, что двадцать лет спустя новый султан, Абдул-Азиз I (1861–1876 гг. правления), в очередной раз издал *фирман*, подтверждавший, что потомки караимки Стронгилы, известной также под прозвищем Кира и именем Фатима-хатун,

освобождались от всех государственных постоянных и экстренных налогов и податей¹⁷.

Источники

Документы, в которых были зафиксированы налоговые споры XVIII–XIX вв., дают основания полагать, что семья старалась бережно хранить выданные им копии имперских *фирманов* о подтверждении налоговых льгот, чтобы при необходимости представить их в качестве свидетельства своего налогового иммунитета. Это оказалось особенно актуальным в XIX в., когда традиционное по своему общинному устройству и профессиональной организации османское еврейское общество оказалось в глубоком экономическом кризисе. И тем не менее, несмотря на практическую значимость всех копий султанских *фирманов*, указ 1619 г. о подтверждении привилегий от султана Османа II (1818–1822 гг. правления) оказался в «чужих» руках, и этот документ постигла особая судьба.

В 1830 г. глава караимов Евпатории Симха Соломонович Бобович (1788–1855 гг. жизни) совершил паломничество в Иерусалим в сопровождении Авраама Самуиловича Фирковича, бывшего учителя его детей¹⁸. На обратном пути из Святой земли они посетили караимские общины Египта, задержавшись на какое-то время у караимов в Стамбуле. С.С. Бобович в 1831 г. вернулся в Крым¹⁹, привезя с собой на территорию Российской империи *фирман* султана Османа II. Следует обратить внимание на то, что документ попал в его руки за десять лет до очередного возобновления налоговых претензий караимов и почти за двадцать лет до последнего известного историкам и самого «громкого» спора в еврейской общине Стамбула о налогах, подлежащих уплате караимам, «потомкам Киры».

В течение последующих десяти лет этот документ хранился у Бобовича в Евпатории. Когда открылось Одесское общество истории и древностей (1839–1922 гг.) и объявило, что собирает старинные письменные памятники для научного

исследования, Бобович принёс тот самый *фирман* султана Османа II, который пополнил музейную коллекцию общества. Его передача была зафиксирована в «Записках Одесского общества истории и древностей» в 1844 г. среди других «Татарских и Турецких актов, доставленных в Общество», а документ идентифицирован как «Подтвердительный *фирман* султана Османа II... выданный потомкам Еврейки Киры»²⁰.

Ещё полвека спустя этим *фирманом* заинтересовался знаменитый востоковед из Санкт-Петербургского императорского университета Василий Дмитриевич Смирнов (1846–1922). В 1895 г. он опубликовал его османско-турецкий текст и перевод на русский язык, сопроводив издание текстуальным и историческим анализом²¹. В тексте, однако, ничего не было сказано об обстоятельствах, при которых С.С. Бобович смог найти и вывезти документ из Османской империи в Россию. Благодаря тому что в приложении к публикации содержалась *факсимиле* грамоты, воспроизводящее её оригинальные цвета (золотой, красный, синий, зелёный) и натуральную величину (167 x 40 см), сегодня у посетителей российских библиотек есть возможность увидеть, как выглядел этот весьма необычный по своему внешнему виду документ²².

Дальнейшая судьба оригинала *фирмана* султана Османа II пока неизвестна. Он находился в музее Одесского общества истории и древностей, которое прекратило своё существование в 1919 г. В 1858 г. этот музей объединился с Одесским городским музеем древностей²³, существующим с 1825 г. по настоящее время, с 1971 г. — в виде Одесского археологического музея в ведомстве Национальной академии наук Украины²⁴. Хотя след документа теряется начиная с двадцатых годов XX в., оригинал *фирмана* потенциально может храниться в коллекции Одесского археологического музея.

Исчезновение *фирмана* 1619 г. из Стамбула в начале тридцатых годов XIX в. выглядит удивительным ещё и в свете того, что закрытая группа стамбульских караимов адрианопольского²⁵ происхождения строго хранила внутренние общинные документы, в том числе от постороннего глаза, о чём сообщал Авраам Данон (1857–1925), учёный-публицист, историк-любитель и фольклорист еврейско-турецкого про-

исхождения, посетивший караимскую общину в Стамбуле в начале XX в.²⁶ Среди источников по истории караимов Стамбула, показанных А. Данону, были первый *фирман* о привилегиях султана Сулеймана 1521 г., его последующие подтверждения 1625, 1693, 1791–1792, 1839 и 1867 гг., а также документы, имеющие отношение к налоговым спорам между караимами и раввинистами середины XVIII и середины XIX вв. Получив соответствующее разрешение, А. Данон, возможно, скопировал документы и перевел их на французский язык, и в 1926–1927 гг., через год после его смерти, на основе сохранившихся записей эти караимские документы были опубликованы в академическом периодическом издании *Jewish Quarterly Review*, но уже в переводе с французского на английский язык и в значительно сокращённом виде²⁷.

Установить местонахождение оригиналов караимских документов на сегодняшний день не представляется возможным. Большая часть стамбульской общины, как и большинство караимов, населявших ближневосточный регион, иммигрировала в середине XX в. в государство Израиль и до сих пор представляет собой весьма закрытое общество, не слишком охотно идущее на контакты и сотрудничество с учёными-историками. Таким образом, А. Данон был, очевидно, последним исследователем, который видел эти тексты и держал их в руках. Сохранились или нет его французские переводы караимских документов, также не известно. Следует добавить, что ещё раньше А. Данона, в 1902 г. Моиз Фреско, историк и сотрудник Всемирного еврейского альянса (*Alliance Israelite Universelle*), также опубликовал первую привилегию султана Сулеймана 1521 г. в переводе (чудовищном по своей неточности) на французский язык²⁸. М. Фреско, однако, не указал своего источника, сообщив лишь, что она была пожалована «караимке Кире».

Историография

В отличие от непрофессиональных историков А. Дано-на и М. Фреско, чьи публикации текстов султанских грамот

о привилегиях не содержали никакого исследовательского комментария, В.Д. Смирнов, будучи университетским профессором, сопровождал свое издание *фирмана* султана Османа II глубоким текстуальным и значимым, хотя и в высшей степени наивным историческим анализом. Он не знал, что «Кира», о которой шла речь в документе, была караимкой и, используя сведения об «иудейке Кире» из других более поздних источников, имевшихся на тот момент в руках ученых²⁹, «создал» фантастический исторический сюжет об одной влиятельной еврейке («*Эстер Кире*»), действовавшей при османском дворе с 1530-х по 1600/1601 г. Удивительно, что он не обратил внимания на очевидные хронологические и другие противоречия и, в отличие от предыдущих авторов, соединил в одну уже не две, а как минимум три исторические личности³⁰.

Статья, написанная петербургским османистом на русском языке и опубликованная в востоковедческом университетском сборнике, парадоксальным образом оказала значительное влияние на мировую иудаику в XX в. Когда спустя несколько лет в США была впервые в истории издана еврейская энциклопедия (*Jewish Encyclopedia*), именно труд В.Д. Смирнова лёг в основу энциклопедической статьи об «Эстер Кире»³¹, благодаря тому что один из её авторов, Герман Розенталь, заведовал отделением славистики в Нью-Йоркской публичной библиотеке и владел русским языком³². Это издание являлось непосредственным источником знаменитой «Еврейской энциклопедии» в шестнадцати томах, выпущенной в свет в 1906–1913 гг. Ф.А. Брокгаузом и И.А. Ефронем³³. Оно также оказало определённое влияние на *Encyclopedia Judaica* — наиболее авторитетную на сегодняшний день энциклопедию по иудаике³⁴.

Ещё одним зарубежным исследователем, который ознакомился с «Грамотой султана Османа II семейству иудейки Кире» В.Д. Смирнова и её богатым приложением в виде *факсимиле* указа, был историк-востоковед немецкого происхождения Йоханнес Хайнрих Мордтманн (1852–1932). Благодаря свободному владению наряду с другими сложными восточными языками также и русским языком³⁵, он,

тщательно проанализировав статью В.Д. Смирнова, отметил много неточностей как в прочтении документа, так и в его переводе и интерпретации³⁶. В 1929 г. Й.Х. Мордтманн предложил новый перевод грамоты на немецкий язык, сопроводив его подробным комментарием, а также новую трактовку источников, упоминавших «иудейку Киру»³⁷. Он совершенно революционно опроверг созданный российским османистом фантастический исторический сюжет, и на основе чистой логики, не имея в руках сведений об именах других евреек (помимо Эстер³⁸), названных в источниках «иудейкой Кирой», заявил, что речь идет как минимум о трех разных фигурах³⁹.

Перед тем как след *фирмана* султана Османа II потерялся в Одессе, с документом успел ознакомиться и снять с него копию некий Ахмед Саиб-бей (1859–1920), в молодости революционер, глава редакции младотурецкой газеты в Каире, а с 1911 г. профессор русского языка и литературы в Стамбульском университете⁴⁰. Из его рук копия документа попала к другому профессору того же университета, Аврааму Галанте (1873–1961 г.), крупному историку еврейско-турецкого происхождения, специалисту по евреям Османской империи, арабского Востока и Турции⁴¹. Сегодня не представляется возможным установить, знал ли А. Галанте содержание статьи В.Д. Смирнова, однако, вероятно, он был знаком с текстом статьи Г. Розенталя и Дж. Липмана про «Эстер Киру» в *Jewish Encyclopedia*. На долгие годы вырвав из области караимской истории султанский *фирман*, переведённый теперь ещё и на французский язык и опубликованный несколько раз в его многочисленных работах⁴², А. Галанте снова воспроизвёл фантастический сюжет об одной влиятельной еврейке⁴³, ещё больше расширив источниковую базу исследования, и благодаря ему этот «миф»⁴⁴ прочно закрепился в научной, околонучной и совсем ненаучной литературе вплоть до сегодняшнего дня⁴⁵.

Лишь когда в 2002 г. профессор Хайфского университета д-р Минна Розен сопоставила документ 1521 г., изданный по записям А. Данона, и *фирман* султана Османа 1619 г., опубликованный и растиражированный А. Галанте, стало известно, что первый *фирман* султана Сулеймана и содержащаяся в ней

привилегия проливают свет на историю караимской общины Стамбула, что особенно ценно в виду скудости источников по истории караимов на Востоке⁴⁶. Исследовательнице удалось изменить прежде господствовавшее в иудаике представление о том, что все женщины, именуемые в источниках «Кира», являются одной фигурой, или, по крайней мере, представительницами раввинистской еврейской общины⁴⁷. Однако она ограничилась тем, что установила караимское происхождение и настоящее имя «еврейки по имени Кира», получившей налоговые привилегии для себя, своей семьи и всех потомков, оставив за пределами своего исследования вопросы, связанные с личностью караимки Стронгилы и членами её семьи, обстоятельствами пожалования привилегий и действием налоговых льгот, спорами между караимами и раввинистами по поводу уплаты налогов с общины. Эти проблемы до сих пор не нашли своего отражения в научной литературе.

-
- 1 № 27а. *Danon A. Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey // The Jewish Quarterly Review, New Series. Vol. 17. 1926–1927, № 2–3. P. 246.*
 - 2 № 26. *Danon. Documents. P. 245.*
 - 3 В документах 1547 и 1548 гг., незадолго до и сразу после смерти Стронгилы, фигурирует её взрослый внук. [Смирнов В.Д. Грамота султана Османа II семейству иудейки Киры. СПб, 1895. С. 76–77. № 26. *Danon. Documents. P. 245.*] Средняя продолжительность жизни женщин в Османской империи не превышала сорока лет [Shefer M. Mental Health: the Ottoman Empire // Encyclopedia of Women & Islamic Cultures / Ed. by S. Joseph. Vol. 3. Family, Body, Sexuality and Health. P. 273–274.], хотя в еврейской среде она была дольше.
 - 4 Lexikon zur byzantinischen Graizitat besonders des 9–12. Jahrhunderts / W. Horandner, E. Trapp. Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994–2001. S. 900. Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100) / E.A. Sophokles. New York, 1900. P. 698.
 - 5 В разное время высказывались и другие версии происхождения слова в данном контексте, по большей части надуманные или просто фантастические. См., например, теорию Шломо Розанеса [Розанес Ш.А. История евреев Турции. София — Иерусалим, 1905–1945. [на иврите]. Т. 3. С. 65–66, 280–284.].
 - 6 № 27а. *Danon. Documents. P. 246.*
 - 7 *Mordtmann J.H. Die jüdischen Kira im Serai der Sultane // Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen. Berlin, 1929, № 32. P. 8, 10.*

- ⁸ Смирнов. Грамота. С. 77.
- ⁹ Там же. С. 78.
- ¹⁰ № 27b–f, 62, 78. *Danon. Documents*. P. 246, 293–295, 310–311.
- ¹¹ *Yerasimos St.* La communauté juive à Istanbul à la fin du XVI^e siècle // *Turcica* № 27, 1995. P. 111.
- ¹² Ibid. № 39. *Danon. Documents*. P. 264. Гербер Х. Евреи Османской империи в XVIII–XVII веках: экономика и общественная жизнь. Иерусалим, 1983. [на иврите]. С. 119.
- ¹³ № 62. *Danon. Documents*. P. 292295.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ № 78. *Danon. Documents*. P. 309–312.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ № 27f. *Danon. Documents*. P. 246.
- ¹⁸ *Akhiezer G.* Babovich, Simha ben Solomon ben Nahamu // *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 3. 2nd ed. Detroit, 2007. P. 23
- ¹⁹ *Shapira D.* Avraham Firkowicz in Istanbul (1830–1832). Paving the Way for Turkic Nationalism. Ankara, 2003. P.20.
- ²⁰ Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1844. С. 641.
- ²¹ Смирнов В.Д. Грамота султана Османа II семейству иудейки Киры // Восточные заметки. Сборник статей исследований профессоров и преподавателей факультета восточных языков Императорского С.-Петербургского университета. СПб, 1895. С. 35–78.
- ²² В Москве *факсимиле* в нескольких экземплярах хранится, по крайней мере, в научной библиотеке МГУ имени М.В. Ломоносова и Российской государственной библиотеке.
- ²³ О «Записках Одесского общества истории и древностей» (ЗООИД) // *Bibliotheca Chersonesitana*. 2006. URL: http://www.library.chersonesos.org/showsection.php?section_code=5.
- ²⁴ Одесский археологический музей. Краткая историческая справка. URL: <http://www.archaeology.odessa.ua/russian/index.html>.
- ²⁵ Адрианополь — греческое название турецкого города Эдирне.
- ²⁶ *Danon A.* The Karaites in European Turkey // *The Jewish Quarterly Review*, New Series. Vol. 15. 1925, № 3. P. 285–286.
- ²⁷ *Danon. Documents*. P. 165–198, 239–322.
- ²⁸ *Fresco M.A.* La femme Kiria // *Revue des Écoles de l'Alliance Israélite Universelle*. 1902, № 5. P. 337.
- ²⁹ *Graetz G.* Geschichte der Juden. IX Band. Leipzig, 1846. P. 584–586.
- ³⁰ Смирнов. Грамота. С. 50–59.
- ³¹ *Rosenthal H., Lipman J.G.* Kiera (Esther) // *Jewish Encyclopedia*. New York, 1901–1906. V. 5. P. 487.
- ³² Ibid.
- ³³ *Levy D.B.* The making of the Encyclopedia Judaica and the Jewish Encyclopedia // *Proceedings of the 37th Annual Convention of the Association of Jewish Libraries*. Denver, 2002. P. 3
- ³⁴ Op. cit. P. 6.
- ³⁵ *Fuhrmann M.* Cosmopolitan imperialists and the ottoman port cities. Con-

- flicting logics in the urban social fabric // Cahiers de la Méditerranée. № 67, 2003. P. 41.
- ³⁶ Mordtmann. Kira. P. 1–38.
- ³⁷ Op. cit. P. 10–19.
- ³⁸ Подробности деятельности других *кир* изложены автором в статье: Ковалева Д.А. Истоки и источники статуса еврейских женщин в османском гареме в XVI в. // Отечественная османистика и туркология: итоги и перспективы. Казань, 2009. С. 55–72.
- ³⁹ Развенчание мифа и доказательство существования как минимум трех *кир*, иллюстрированное систематизированными сведениями из собранных источников, изложено в докладе автора: Ковалева Д. А. Еврейские женщины в системе управления Османской империей в XVI веке — прецедент или явление? // Материалы XV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2008». URL: http://www.lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2008/03.pdf.
- ⁴⁰ Муртазалиев А. Ахмед Саиб-бей Дагестанлы (1859–1920) // Писатели дагестанского зарубежья. Махачкала, 2006.
- ⁴¹ Galanté A. Esther Kyra d'après de nouveaux documents. İstanbul, 1926. P. 5.
- ⁴² Galanté A. Op. cit. P. 19–22. Galanté A. Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie. İstanbul, 1931. P. 180–183.
- ⁴³ Galanté. Esther Kyra. P. 1–26.
- ⁴⁴ Понятие «миф» в науке многозначно и потому требует аккуратного употребления. В данном контексте подразумевается бессознательное заблуждение ряда учёных, активно популяризируемое в научной литературе.
- ⁴⁵ Комплексный анализ историографического корпуса, сложившегося за почти сто восемьдесят лет вокруг этого исторического сюжета, с выделением основных историографических тенденций сделан автором в статье: Ковалева Д.А. Об историографических курьёзах в сюжете о еврейках-посредницах в османском гареме XVI века // Материалы Второй межвузовской студенческой конференции по иудаике, ЦБИ РГГУ. URL: <http://cbjs.rggu.ru/news.html?id=207433>.
- ⁴⁶ Rozen M. A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years (1453–1566). Leiden–Boston, 2002. P. 204–208, 262, 280.
- ⁴⁷ Из работ, которые вышли после монографии М. Розен и ссылаются на неё, можно назвать следующие: Lamdan R. Jewish Women as Providers in the Generations Following the Expulsion from Spain // Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. Vol. 13, 2007. № 1. P. 49–67. Bornstein-Makovetsky L. Kiera // Encyclopaedia Judaica. Vol. 12. 2nd ed. Detroit, 2007. P. 147–148. Lamdan R. Handali Esther // Encyclopaedia Judaica. Vol. 8. 2nd ed. Detroit, 2007. P. 318. Idem. Malchi Esperanza // Encyclopaedia Judaica. Vol. 13. 2nd ed. Detroit, 2007. P. 430.

Результаты проведенного автором исторического «расследования» представлены в настоящей статье, которая включает в себя изложение исторического контекста, описание судьбы отдельных документов и анализ историографии, связанной с изучением опубликованных документов.

Андрей Корчак (Броды)

Еврейские надписи на Большой синагоге города Броды.

Попытка реконструкции и варианты прочтения

С юго-западной стороны Рынка, по сути в самом центре г. Броды, расположены руины когда-то величественной и одной из самых больших синагог XVIII в. Восточной Европы.

Синагога сочетает в себе два архитектурных стиля — барокко и классицизм, — поэтому является уникальным памятником своего времени. Из архитектурных отделок, которыми украшены внешние стены здания, привлекают внимание надписи, сделанные арамейским квадратным письмом.

Эти надписи издавна привлекали к себе внимание, особенно краеведов, туристов и школьников. Ещё в советские времена старшее поколение исследователей города пыталось их расшифровать. За этим они обращались к евреям, которые жили в то время в Бродах, однако ответа не находили, поскольку эти люди если и изучали иврит во времена своего детства перед Второй мировой войной, то, естественно, с годами забыли, поскольку он не был для них родным.

В марте — мае 2006 года мы попытались прочитать эти надписи самостоятельно. Однако в то время мы ещё недостаточно хорошо знали иврит, поэтому перевели лишь несколько слов. Решили воспользоваться помощью Интернета. Тогдшний студент Тернопольского педагогического университета им. В. Гнатюка Павел Кулинец (Павло Кулінець) на форуме по изучению иврита («Иврит и не только») открыл тему «Надписи на Бродовской синагоге». Нам стали писать. Свои версии касательно реконструкции и прочтения надписей представили еврейские языковеды Владимир Коэн-Цедек, Барух Подольский и Натан Приталь¹.

Оказалось, что с надписями не всё так просто — отдельные фрагменты было тяжело прочитать. Тому могло быть две причины:

1) написание других, не соответствующих содержанию слов, поскольку писали ашкеназийской скорописью, а мастер, который их переводил, мог знать только арамейское квадратное письмо и не знать иврита, отчего мог допустить ошибку;

2) позднейшие неквалифицированные поправки частично уничтоженного текста².

Предлагаем вам представленные на форуме варианты реконструкции и прочтения надписей.

Надпись на втором ярусе аттика восточной стены основного объёма синагоги:

”

начало строительства (этой) синагоги
в году 502 по малому счёту³

Надпись на северной стене западной пристройки синагоги:

”

ремонт и укрепление сооружения (этой) синагоги
в году 663 по малому счёту⁴

Интересной оказалась интерпретация слова רַב (барак) — «молния», «блеск». На форуме была принята версия прочтения этого слова как רַב (бинэйин) — «сооружение». Языковед Н. Приталь выдвинул предположение, что надпись делал человек, который не знал иврита, соответственно, когда переводил текст надписи с ашкеназийской скорописи на арамейское квадратное письмо, перепутал слово רַב , приняв (нун) за (рэш), а (юд) и (нун софит) — за (куф). Таким образом появилось слово רַב ⁵.



Надпись на аттике
главного объёма синагоги.
Фото В.Ульянова 10
октября в 2006 г.



Надпись на северной
стене западной
пристройки синагоги.
Фото В.Ульянова
10 октября в 2006 г.



Надпись на северной
стене западной
пристройки синагоги.
Прослеживаются
частично потерянные
детали. На месте знака
в слове видно
металлические крепления.
Фото В.Ульянова
10 октября в 2006 г.

После знаков видно грубой работы прилепленную, вероятно позже, скобку ([) на месте повреждённого нун софит – . Наверно, её прилепили в середине 1960-х годов, когда помещение значительно разрушенной во времена Второй мировой войны синагоги обустроили под склад⁶, придав этому знаку вид зеркального отображения знака (нун), так сказать, для сохранения эстетичного вида надписи. Ведь тогда не могло быть и речи о привлечении к реконструкции надписи знаков иврита. Сочетание этого знака с предыдущим (юд) – () вообще напоминает полуразрушенный знак (айин), что в своё время вносило путаницу в расшифровку данного слова. Далее после знака (бэт) следует пустое место, на котором виден след от знака (юд). После знака сокращения (') на стене помещён знак (далет) или даже (рэш), но это только на первый взгляд. При детальном осмотре стены видно, что раньше это был знак (hey), от которого отлетела левая нижняя часть. Её след сохранился в виде пятна. Интересным является наличие знака дагэш () внутри (каф). Возможно, его поместили для облегчения прочтения слова (бэт-хакнэсэт) — «синагога». За знаком следует знак сокращения ('), который с первого взгляда незаметен, поскольку непосредственно прилегает к обрамлению надписи.

Поэтому результаты исследования данного текста подтвердили результаты его реконструкции, сделанной на форуме. И все заметили, что аббревиатура ' ' читается на современном ивритском языке как " " .

Надпись на северной стене западной пристройки синагоги. Современный вид:

’ ’ ’

Вариант реконструкции:

’ ’ ’ ’

Отличия между внешним видом надписи и вариантом его

реконструкции есть только в аббревиатуре слова לִבְחִנֶּסֶת (бэт-хакнесет) — «синагога». Трещина, которая проходит сразу же после знака י (юд), закрывает знак сокращения ב (бэт), который довольно хорошо сохранился. Зато после предыдущего знака ב (бэт) о наличии знака сокращения свидетельствует металлическое крепление, которое незаметно выделяется на фоне стены. נ (нун) в данной аббревиатуре имеет повреждённый правый нижний уголок, из-за чего его можно ошибочно спутать со знаком ג (гимэль).

Таким образом, версия реконструкции и расшифровки этой надписи на форуме «Иврит и не только» верна. Однако возникают вопросы относительно возможности замены слова בְּחִנֶּסֶת на слово בְּחִנֶּסֶת . Вышеупомянутые выводы, полученные нами в процессе обследования текстов, указывают на то, что надпись на северной стене западной пристройки синагоги сделана позднее надписи на аттике (следует отметить, что в ходе исследования надписей выдвигалась версия одновременного их выполнения в 1903 г.). Тогда, вероятнее всего, текст на аттике мог быть в известной степени образцом для написания текста на пристройке. Если не мастер, который изготавливал надпись, то по крайней мере иудейские раввины, которые знали иврит, могли увидеть ошибку. Поэтому мы склоняемся к мысли, что текст надписи может означать следующее: «ремонт и укрепление изысканной или блестящей (этой) синагоги». Аббревиатура слова בְּחִנֶּסֶת в обоих текстах разная: на аттике — בְּחִנֶּסֶת ; на пристройке — בְּחִנֶּסֶת , что свидетельствует о ненормированном использовании сокращений в иврите в середине XVIII — начале XX века.

В заключение следует отметить ещё об одном варианте перевода надписей на Бродской синагоге, о котором мы узнали после завершения данного исследования. В 1993, 1996 годах Санкт-Петербургский еврейский университет изучал надписи на еврейском кладбище в Бродах. Было расшифровано около 350 текстов надгробий. Расшифровали и надписи на синагоге. Их переводы приведены в книге Михаила Носоновского «Hebrew Epigraphic Monuments from Ukraine» (англ.), которая размещена в Интернете. Оригинальные тексты в этом варианте книги зашифрованы кириллицей⁷.



Фотография ремонта синагоги в 1903 г., которая подтверждает соответствующую надпись на синагоге. Открытка н. XX в. Из коллекции Бродовского историко-краеведческого музея.

Надпись на втором ярусе аттика восточной стены главного объёма синагоги:

” ”

начало строительства синагоги
в 502 г. (1741/2 г.)⁸

Фрагмент надписи на северной стене западной пристройки синагоги:

” ”

ремонт и укрепление
в 664 г. (1903/4 г.)⁹

Как видим, оригинальные тексты и их переводы поданы в вышеупомянутой книге фрагментарно.

Таким образом, еврейские надписи на синагоге могут восприниматься не только как архитектурные украшения этой достопримечательности, но и как тексты, которые рассказывают нам о её истории. Работа с древними текстами на иврите поможет раскрыть ещё много неизвестного в истории еврейской жизни нашего края.

¹ Корчак А. Кулінець П. Написи на івриті як важливе джерело вивчення єврейського минулого міста Броди // Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. Випуск IV. Рівне: Волинські обереги, 2006. С. 91–92; Корчак А. Написи на івриті як важливе джерело вивчення єврейського минулого м. Броди // Збірник матеріалів Науково-практичного семінару з питань охорони історико-культурної спадщини та науково-практичного семінару з питань історії та культури євреїв Галичини / Під ред. М. Шейхета. Львів, 2007. С. 63–64. (Науковий центр Іудаїки та Єврейського мистецтва ім. Ф. Петрякової); Иврит и не только // Лингвистический форум / <http://www.slowag.co.il/> .

² Иврит и не только.

³ Корчак А. Кулінець П. Написи на івриті ... С. 91–92; Корчак А. Написи на івриті ... С. 63–64; Иврит и не только. 502 (5502) г. за иудейским календарём соответствует 30 августа 1741 — 17 сентября 1742 г.

⁴ Там же. 663 (5663) г. за иудейским календарём соответствует 1 октября 1902 — 21 сентября 1903 г.

⁵ Там же.

⁶ До портрету Івана Могитича. Дещо з історії львівської реставрації 1960-х років // Вісник інституту «Укрзахідпроектреставрація». Число 16. Львів. 2006. С. 158.

⁷ Nosonovsky M. Hebrew Epigraphic Monuments from Ukraine // <http://www1.soc.neu.edu/>

⁸ Там же.

⁹ Там же.

**Евреи и окружающий мир:
межкультурные контакты**

Образ еврея в русских источниках XVIII века: способы интерпретации

XVIII век принёс России коренные преобразования во всех сферах: политической, социальной, экономической, культурной. Именно в этот период начинает существенно меняться этнический состав государства: в первой половине столетия появляется значительное количество приглашённых иностранцев, возникают иностранные колонии, происходит территориальное расширение границ государства и, как следствие, возникает необходимость инкорпорировать новые этнические группы, отличающиеся в культурном отношении от коренного русского населения. Среди иностранцев, а также среди населения присоединённых территорий, оказываются и евреи.

В рамках православного дискурса евреи представляли виновниками в распятии Христа и оценивались крайне негативно. Предпосылками складывания особого отношения носителей православной традиции к этой этноконфессиональной группе послужил целый ряд факторов. Русь, как наследница Византийской империи, приняла уже сложившиеся мифологемы о евреях, фактически не подвергая их пересмыслению. В глазах православного мира еврей становился абстрактным воплощением опасности. Огромное влияние на формирование представления о евреях в средневековой русской культуре оказала «ересь жидовствующих» конца XV — начала XVI веков — еретическое движение, потрясшее не только православное духовенство, но и общество в целом. Кроме того, традиционное подозрительно-негативное отношение к иностранцам как к «другим», «чужим» также накладывало свой отпечаток. Таким образом, к началу XVIII века в России сложилось особое специфическое отношение к евре-

ям, основанное на их «двойном» неприятии: как иностранцев — «чужих» а *grigri*, а также как иудеев — самой опасной в глазах православных группы иноверцев, которые даже своим присутствием могут нанести вред целостности русского духовного мира.

Считается, что евреи стали подданными России лишь после 1772 года, когда в результате первого раздела Речи Посполитой несколько десятков тысяч евреев оказалось в границах империи, в то время как до этого еврейское присутствие в стране было исключительным явлением. Однако источники, находящиеся в нашем распоряжении, позволяют сделать вывод, что процесс «собирания» еврейского населения в России начался несколько ранее, с момента присоединения Левобережной Украины к Московскому государству (1654 г.) и затем продолжался в течение всего XVIII века. В этой связи представляется возможным провести анализ способов интерпретации образа еврея в русских источниках в ранний период русско-еврейского диалога на этапе его становления. Этим и определяется цель настоящей статьи.

Посещения евреями страны со времён Киевской Руси способствовали складыванию особого рода отношений между христианами и иудеями, возникала специфическая традиция. А с момента присоединения западных земель: Левобережной Украины, Смоленска и др. — активные русско-еврейские контакты на разных уровнях осуществляются в пограничных регионах. Именно эти связи, а также взаимодействия с соседними странами с постоянным еврейским населением, прежде всего с Речью Посполитой, которая, с одной стороны, не раз выступала в защиту своих подданных-евреев, а с другой — принесла в Россию представления о кровавом навете и прочих антисемитских мифах¹, — оказали влияние на формирование определённого стереотипа еврея в среде русских христиан. Не менее важными становились и личные отношения между отдельными людьми на различных уровнях. В рамках данной статьи в поле нашего зрения попадает проблема конструирования образа «другого», представителя чужой культуры, а именно еврея. Нас будут интересовать те черты, по которым носителем русской культуры «распозна-

ется» еврей, те маркеры, которыми определяются еврейские традиции и культура в целом.

Следует заметить, что в еврейской национальной историографии период с начала XVIII века до 1772 года традиционно считался одним из самых сложных и малоизученных: С.М. Дубнов определял его как «одну из самых тёмных эпох русско-еврейской истории²». А один из самых авторитетных еврейских историков первой трети XX века Ю. Гессен в своей работе «История еврейского народа в России» вовсе утверждал: «Ко времени, когда Россия инкорпорировала соседние земли, густо заселённые евреями, иммиграционных колоний уже не существовало — зарубежные евреи, прибывавшие в Россию неоднократно, исчезли, не оставив потомков...», и далее «они не передали ни материальных, ни духовных благ еврейскому населению, инкорпорированному Россией во второй половине XVIII века»³. Именно этими причинами, главным образом, вызван недостаток исследовательского внимания к проблеме русско-еврейских взаимоотношений в XVIII веке. Источниковая база исследования представлена письменными историческими источниками нееврейского происхождения: официальной документации государственного и местного значения, источниками личного происхождения (мемуаров, переписки), материалами следственных дел и т.п. Важно заметить также, что речь пойдёт не о книжной традиции, а об образе «реального еврея», поэтому литературные произведения в рамках настоящего исследования в качестве источников не представлены.

Некоторая хронологическая «экзотичность» настоящей статьи сопряжена с рядом трудностей, главная из которых заключается в скудости источниковой базы. Автор данной статьи, с полным осознанием заведомой неполноты исследования, концентрирует своё внимание лишь на узком круге источников, подчас кажущихся разнородными, на единичных исторических эпизодах, и переходит тем самым на позиции микроистории. Однако данная работа — лишь первый шаг на пути исследования сложной и обширной проблематики, которую в дальнейшем необходимо рассматривать в более широких хронологических рамках.

Для внесения определённой ясности необходимо также определить территориальные границы настоящей работы. К XVIII веку Россия приобрела ряд земель с немногочисленным еврейским населением. Так, ещё в XVII веке, согласно Андрусовскому договору (1667 г.), территория Левобережной Украины перешла к России. В этот период регион был опустошён в ходе ряда казачьих восстаний под руководством Б. Хмельницкого, особенно жестоко обходившегося с евреями. В условиях Андрусовского договора особо оговаривалась судьба уцелевших евреев: им предоставлялось право выбора места жительства. Таким образом, часть евреев первоначально, возможно не очень значительная, остаётся или переселяется на ставшую российской территорию Левобережной Украины. К Московскому государству по договору от 1667 года отошёл также и Киев. Несмотря на то что город был юридически уступлен всего на два года, он так и остался за Москвой⁴.

Важным пограничным городом страны стал тогда Смоленск, до 1654 года (1667) входивший в состав Речи Посполитой, а затем вновь отошедший к России. В Смоленске также оставалось, по-видимому, немногочисленное еврейское население.

Ещё одним регионом расселения евреев в составе России была Лифляндия, прежде всего Рига, присоединённая к России Петром I в ходе Северной войны в 1710 году. Кроме того, в результате русско-польских войн на территории страны оказались и евреи-военнопленные. Известно, что их отправляли в различные русские города (на Урал, в Сибирь, в Н. Новгород, Калугу и т.п.). Жили отдельные евреи также в Москве и Санкт-Петербурге на «временно-постоянной основе», часто оказывая услуги высокопоставленным особам, в том числе и государям. В сложившихся условиях евреи далеко не всегда могли сохранять традиционную анклавную модель расселения, как на территории Речи Посполитой или государств Центральной и Западной Европы. В результате в России они были вынуждены постоянно вступать в контакты с местным населением и властями.

Не исключено, что перечисленными населёнными пунктами и местностями не ограничивается перечень мест возмож-

ного нахождения евреев в России первой половины XVIII века. Об этом свидетельствует тот факт, что правительство страны, издавая указы об изгнании евреев за рубеж (1727, 1742 гг.), рассылало текст документа по всем губерниям с обязательством прислать с мест рапорт о выполнении распоряжения⁵. Так, публикация закона от 1742 года об изгнании евреев от имени суздальской провинциальной канцелярии (от 21 февраля 1744) была найдена местным археологом Гольшевым⁶. Этот пример служит некоторым подтверждением возможности еврейского присутствия в других городах внутренней России в исследуемый период. Кроме того, знакомство с евреями происходило для русских граждан за границей: в Пруссии, Речи Посполитой и других государствах, где проживание евреев было официально разрешено.

Начать рассмотрение проблемы представляется возможным с сюжетов, ставших практически хрестоматийными, посвящённых отношению царя Петра Алексеевича к евреям. Важно заметить, что существуют несколько наиболее распространённых высказываний, иллюстрирующих отношение Петра I к евреям. Любопытно, что эти пассажи диаметрально противоположны по своему содержанию, и часто выбор высказывания в той или иной работе зависит от идеологической позиции автора⁷. Историк В.В. Стоклицкая-Терешкович, приводит «негативное» высказывание, традиционно приписываемое царю: «Я хочу видеть у себя лучше народы магометанской и языческой веры, нежели жидов; они плуты и обманщики»⁸. В то же время в «копилке» историков хранится, напротив, «позитивное» высказывание царя в адрес иноверцев, евреев в том числе: «Для меня совершенно безразлично, крещён ли человек или обрезан, чтобы он только знал своё дело и отличался порядочностью»⁹, или более нейтральное: «Не время дозволить жидам приезжать и жить в моем государстве. Я сожалею, что они желают селиться в России»¹⁰.

Как мы можем заметить, перед нами принципиально разные мнения, приписываемые одному и тому же лицу — царю Петру Великому. И, к сожалению, классифицировать одни слова как «анекдоты», а другие — как подлинные цитаты не представляется возможным. Однако приведённые здесь

цитаты призваны не только послужить иллюстрацией всей сложности проблемы русско-еврейских отношений, но и выступить в качестве преамбулы к рассмотрению следующего источника, главным действующим лицом которого является как раз Пётр I.

В нашем распоряжении имеется свидетельство православного духовного лица — игумена Ореста о поездке царя в Могилёв. Игумен сообщает, что когда Пётр Великий был проездом в Могилёве, местные магистратские чиновники поднесли ему пирог и хлеб на серебряных позолочённых полмисках, и Пётр ласково их принял. «Тогда же и евреи Могилёвские пришли с хлебом и живого осётра принесли Государю; но Государь на них и не взглянул, только хлеб велел от них принять»¹¹.

Посещение другого белорусского города Мстиславля и спасение евреев от погрома описывают еврейские хроники: «28 элула 5468 года пришёл кесарь, называемый Царь Московский... только с помощью Божией спас нас царь и приказал немедленно повесить тринадцать человек, и земля успокоилась...»¹² Что даёт нам это сравнение? На мой взгляд, здесь мы имеем две крайние точки зрения: православную и еврейскую. Принимая во внимание особенности того и другого источника, можно сделать вывод, что они могут быть в равной мере субъективны, однако их сопоставление даёт нам возможность обратить внимание на разительные контрасты в изображении образа государя и его отношения к иудеям. В рамках данной работы нас интересует, главным образом, первый источник — высказывание игумена Ореста. Повествуя о подношениях чиновников и евреев Могилёва, Орест, на мой взгляд, намеренно подчёркивает тот факт, что царь принял не все дары от евреев. В глазах духовного лица принятие главой государства подношения от иноверцев может означать признание уважения к ним, что, разумеется, представляется нежелательным. Можно также сделать предположение, что такой набор перечисляемых даров — осётр и хлеб, неслучаен и осмысливается автором символически: осётр олицетворяет богатство, состоятельность общины, в то время как хлеб — традиционный русский символ гостеприимства. Возможно,

автор записок игумен Орест, продолжая летописную традицию, намеренно избрал именно эти продукты в качестве подношений. Отвергнув осётра, царь Пётр отверг излишнее, отверг символ еврейской состоятельности, приняв хлеб, он выполнил долг гостя (не принять хлеб, означало бы открыто продемонстрировать враждебность). Разумеется, подобные предположения могут носить лишь гипотетический характер, тем не менее, как мне кажется, они вполне имеют право на существование.

Рассмотрим также ряд источников, проливающих свет на то, какими предстают евреи в глазах простых православных жителей страны. Первый эпизод, казалось бы, не имеет прямого отношения к евреям, однако в нём мы видим, по каким признакам маркировался иудей, по мнению христиан. В 1728 году в синодальную канцелярию поступило прошение «от имени девки жидовской веры Шарлотты Мейер из Кёнигсберга о том, что она желает воспринять крещение»¹³. Просительница прошла обряд крещения, а в дальнейшем обнаружилось, что девушка не еврейка, а русская, беглая крепостная графа Шереметьева Ненилла Емельянова. Состоя учительницей при семействе капитана Мушкова, отправилась с ними в Кёнигсберг, где они проживали на квартире некоего еврея Меира Рихтора. Затем вернулась в Россию, поступила на службу к Шереметьевым, но, опасаясь «зависти от других служителей графа», убежала в немецкую слободу к купцу Холщенникову, а оттуда, назвавшись еврейкой Шарлоттой, девушка бежала в Петербург, где проживала у Матвея Жидка, крещёного же еврея. Девушка свидетельствует о том, что она понятия не имеет о том, чем различаются иудеи и христиане. Однако это утверждение представляется мне сомнительным. Говоря это, находясь под следствием, девушка, вероятно, боялась усугубить ситуацию. Сам факт того, что она представлялась еврейкой, кажется мне примечательным: очевидно, её целью было максимально дистанцироваться от своих соотечественников, надеть на себя маску «другого», и такой «маской» стало иудейство. Можно предположить, что её выбор пал именно на иудейство по той причине, что именно с евреями ей приходилось общаться или видаться.

Говоря о православных стереотипах о евреях, нельзя обойти вниманием такой сюжет, как дело о сожжении Боруха Лейбова и Александра Возницына в 1738 году¹⁴. Материалы следственного дела полны сведений о том, на каких основаниях был сделан вывод о совращении Возницына в иудаизм. Так, его жена Алёна Возницына, подавшая донос на мужа в Тайную Канцелярию, признала своего мужа иудеем по определённым признакам: прежде всего он молился не к иконам, а к стене, он ел отдельно от всех, а затем заставил свою жену замешивать ему лепешки и «пестрить деревянную гребенкою» (печь мацу), на этом её знания об иудейских обычаях исчерпываются¹⁵. Возможно, именно этот список страных для православных христиан действий и является неким «стандартным набором» признаков по идентификации иудеев. Отчасти это подтверждает следующий сюжет.

Ещё свежи были воспоминания о деле Возницына и Лейбова, когда в 1748–1749 годах Секретная экспедиция сената проводит расследование в отношении жителей Казани (ратмана магистрата и солдат адмиралтейства с семьями) по подозрению в принятии «жидовского закона»¹⁶. Подследственные обвинялись в совершении обрезания, хранении дома иудейской религиозной литературы, а также в совращении христиан. Все эти обвинения выдвинул доносчик, посадский человек Т. Нестеров, якобы сам чуть не ставший жертвой прельстителей-сектантов. В ходе проведения расследования выяснилось, что выдвинутые обвинения беспочвенны: врачи констатировали отсутствие обрезания у мужчин, обыск не обнаружил запрещённых книг, «духовные персоны» также показали, что обвиняемые «исповедовались и святых тайн причащались». Все обвинения с казанских жителей были сняты, а вот доносчика заковали в кандалы. Согласно российскому законодательству ему грозило то же наказание, что и тем, на кого он доносил, — смертная казнь. Однако с уверенностью сказать, был ли приведён приговор в исполнение, невозможно, поскольку нет никаких свидетельств. Тем не менее из истории нам известно, что при Елизавете Петровне в России не было смертной казни. Дело о «казанской секте жидовствующих», на мой взгляд, является чрезвычайно лю-

бопытным эпизодом. Во-первых, возникает вопрос: почему доносчик выбрал столь изощрённое обвинение? Возможно, причиной стало как раз громкое дело Лейбова и Возницына. Т. Нестеров посчитал, что это беспроегрешный вариант расправы, поскольку власть ревностно оберегает православную традицию и не будет сомневаться в выдвинутом обвинении. Во-вторых, оправдание обвиняемых в данном случае свидетельствует о наличии правовой зрелости и желании выяснить истину со стороны властей, а не о совсем слепом ослеплении в защите веры (а мы помним, с какой быстротой шло дело Возницына и Лейбова). В-третьих, и это самое главное, Т. Нестеров предоставил в качестве доказательства фрагмент заученной на память еврейской молитвы: «Барут, ата, аданай, элюгену, мелюн, алан, ашер, кидашену, бемиц, витив, ведевату, ал»¹⁷. Понятно, что слова на древнееврейском языке приведены им в сильно искажённом виде, однако и по ним нетрудно узнать, что это начало еврейской молитвы: «Благословен ты, Господь наш, царь Вселенной, который освятил нас своими заповедями...» Возникает вполне уместный вопрос: откуда посадский человек из Казани знает начало еврейской молитвы на древнееврейском языке, пусть и в искажённом виде, если ещё с 1742 года действует указ о запрещении проживания евреев на территории страны? Наиболее вероятно, что источником для знакомства с еврейской литургией мог стать крещёный еврей, знакомый с религиозной традицией. В доказательство данного предположения можно привести пример с делом Лейбова и Возницына: главным информантом властей в ходе следствия тогда был как раз крещёный еврей Василий Алексеев¹⁸. Однако нельзя исключать и другие возможности получения такого рода сведений. Кроме того, удивляет то, насколько точно и по существу излагает свои обвинения Нестеров, это также заставляет задуматься о его источнике столь чётких познаний.

Любопытно взглянуть и на следующий документ — мемуары Андрея Болотова, или, как он сам их назвал, «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков»¹⁹. Андрей Тимофеевич Болотов родился в 1738 году в Тульской губернии. По происхождению он из

дворян средней руки, поступил на военную службу и вместе с армией участвовал в заграничном походе. Посещая города и местечки Польши, а также прусский Кёнигсберг, Болотов неоднократно встречал местных евреев, заходил в синагоги. Следует отметить, что общий образовательный уровень Болотова достаточно высок: он начитан, о чём свидетельствует стиль его повествования и, возможно, довольно прогрессивен для своего времени. Для нас его записки имеют важное значение прежде всего потому, что в них мы видим евреев, пусть и проживающих за границей, но глазами русского православного офицера. Так, Болотов повествует о том, что находясь в Польше он и его товарищи неоднократно «для любопытства» бывали «в жидовских синагогах или домах, где они поучаются слову Божию, читают священное писание, приносят свои молитвы — вместо храма, кои в священном писании упоминаются под именем сонмищ или училищ»²⁰. А позже, уже в Кёнигсберге, Болотов описывает польских евреев, приехавших на ярмарку в 1759 году: «Паче всего обращаю внимание моё на себя польские жиды, которых съезжается на ярмонку сию до нескольких тысяч. Странное их, чёрное, по порту испещрённое одеяние, смешные их скуфейки, и весь образ их имел столько странного и необыкновенного, что мы не могли довольно на них насмотреться»²¹. Замечу попутно, что в своих выражениях Болотов предельно скуп и беспристрастен, он избегает малейших оценок.

Неизгладимое впечатление на Андрея Болотова произвела еврейская свадьба, на которую он пришёл со своим немецким товарищем. Болотов посетил не саму свадьбу, а лишь празднество после хупы, но был весьма удивлён, увидев в зале евреев, не похожих на тех, что он видел на ярмарке: «Я удивился, увидев, что между всеми ими не было ни одного человека из самой подлости, но все люди были порядочно одетые и наблюдавшие всю благопристойность. Иные из них сидели подле стен на стульях, иные расхаживали и разговаривали между собой, другие же и множайшие стояли кучами и смотрели на танцующих посреди залы в несколько пар и порядочно менуют... Всё сие по нечаянности своей поразило меня до бесконечности. Что ты это братец, говорил я тихо своему

товарищу: куда ты меня затащи! Это не походит на свадьбу, это сущий бал!»²² Вероятно, русский офицер ожидал увидеть несколько иное мероприятие: евреи из Польши, а может быть, и немногие виденные им в России (например, в Малороссии), в корне отличались от тех, кого он увидел здесь. Очевидно, евреи, увиденные Болотовым на свадьбе, принадлежали к местной элите, подвергшейся значительной еврейской модернизации, а не к традиционным польским евреям. Но тот факт, что свадьба и внешний вид гостей произвели столь сильное впечатление на него, говорит о том, что это было непривычное зрелище, в известной степени нарушившее его представление о евреях. В целом же мы можем сделать вывод о довольно позитивном образе еврея для Болотова: на страницах его сочинения мы не встретим ни одного резкого или просто негативного суждения о еврейском народе. Осознавая еврея в качестве «Другого», Болотов тем не менее не пытается наделить его негативными качествами и характеристиками, даже о богослужении в синагоге Кёнигсберга он пишет: «все сидели с кротостью и благоговением и не было во всём сонмище ни малейшего шума и крика»²³. К еврейской жизни Болотов проявляет скорее интерес исследователя, чем апологета другого вероисповедания. На мой взгляд, записки Болотова являются своего рода исключением из общей тенденции. В условиях православной ксенофобии в отношении евреев русский офицер пишет о них, не используя при этом негативных оценочных характеристик. Вполне возможно, что «нейтральность» болотовских описаний была связана, во-первых, с тем, что речь шла об иностранных подданных, а во-вторых, что жанр повествования («для потомков») требовал максимальной сдержанности и объективности.

Формат статьи дает возможность рассмотреть лишь очень узкий круг проблем. Основная цель, стоявшая перед нами, заключалась в выявлении способов интерпретации образа еврея в русских источниках XVIII века (до 1772 года). Небольшое число источников не даёт нам права вести речь о «типичности» форм интерпретации. Более уместным мне представляется здесь говорить лишь о первоначальном конструировании неких моделей. Итак, мы провели анализ ряда

документов, тем или иным образом касающихся проблемы интерпретации образа иудея в глазах православных христиан. При этом были выявлены особенности конструирования образа еврея различными представителями русского общества. Мы сформулировали определённый набор признаков иудейства, известных россиянам в XVIII веке и бытующих, вероятно, на уровне обыденного сознания: непоклонение иконам, соблюдение пищевых запретов и т.д. Так, была выявлена преимущественная идеологизированность в интерпретации образа еврея со стороны духовного лица на примере высказывания игумена Ореста. Иная модель представлена в мемуарах русского офицера Андрея Болотова: попытка описания опыта «включённого наблюдения», соприкосновения с еврейским культурным миром без намеренных оценочных характеристик.

- ¹ Клиер Дж. Россия собирает своих евреев (Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825). М: Гешарим, 2000. С. 54, С. 57.
- ² Дубнов С.М. Два документа по истории белорусских евреев в первой половине XVIII века // Восход. 1889. № 1. С. 179.
- ³ Гессен Ю. История еврейского народа в России. Т. 1. М., 1995. С. 5–6.
- ⁴ Западные окраины Российской империи. М.: Новое литературной обозрение, 2006. С. 29.
- ⁵ Стоклицкая-Терешкович В.В. Евреи в России при Петре Великом и его ближайших преемниках // Вестник Еврейского университета в Москве. М., 1994. № 1 (5). С. 205.
- ⁶ Голицын Н.Н. История русского законодательства о евреях. Т. 1 (1649–1825). СПб, 1886. С. 297.
- ⁷ Сравнить, например, мнения Н.Н. Голицына и В.В. Стоклицкой-Терешкович. Подробнее см.: Голицын Н.Н. История русского законодательства о евреях. С. 12.
- ⁸ Русский архив. 1884. № 6. С. 361. Цит. по: Стоклицкая-Терешкович В.В. Евреи в России при Петре Великом и его ближайших преемниках. С. 176.
- ⁹ Op. cit.: Markova A., Vinogradov O. Tsar Peter I the Great and the Sephardic Jews // Studies on the History of Portuguese Jews, 2000. P. 173. См. также: Вермель С. Евреи в Москве // Евреи в Москве. М.: Гешарим, 2003. С. 22.
- ¹⁰ Достопамятные сказания о жизни Петра Великого, собранные редакцией «Русской старины». СПб, 1876. С. 47.
- ¹¹ Из записок игумена Ореста // Сборник Археографического общества. Т. 2. Приложение. С. 43; Регесты и надписи № 1413.

- ¹² Два документа по истории белорусских евреев в первой половине XVIII века / Публ. С. Дубнова // Восход. 1889 № 1 (январь–февраль). С. 177–179.
- ¹³ Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего Правительствующего Синода Т. 8. С. 664; Регесты и надписи № 1720.
- ¹⁴ Оpubл.: Дело о сожжении отставного морского флота капитан-поручика Александра Возницына за отпадение в еврейскую веру и Бороха Лейбова за совращение его (1738 год) / Публ. Ю. Маркона // Пережитое. СПб, 1911–1913. Т. 2. Прил. С. 3–48; Т. 3. Прил. С. 49–80; Т. 4. Прил. С. 81–112.
- ¹⁵ Дело о сожжении... Т. 2. Прил. С. 11–13.
- ¹⁶ РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 169. Л. 1–17 об. Оpubл.: Неизвестное следствие о «Казанской секте жидовствующих» 1748–1749 гг. / Публ. Д. Фельдмана // Вестник Еврейского университета в Москве. 1999. № 2 (20). С. 296–323.
- ¹⁷ Неизвестное следствие о «Казанской секте жидовствующих» 1748–1749 гг. С. 316; РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 169. Л. 12.
- ¹⁸ Дело о сожжении... Т. 2. Прил. С. 36.
- ¹⁹ Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков // Русская старина 1870 г. Т. 1–3. Прил.
²⁰ Там же. Т. 1. Прил. С. 634.
- ²¹ Там же. С. 717.
- ²² Там же. С. 829.
- ²³ Там же. С. 883.

Каббала и орденовая символика в интерпретациях русских масонов конца XVIII — начала XIX века

Как мы теперь знаем, каббала играла если не центральную, то весьма важную роль в учении русских вольных каменщиков¹. Русские братья были хорошо знакомы практически со всеми основными источниками христианской каббалы, а также с наиболее важными текстами собственно еврейской каббалы, такими, например, как «Сефер Йецира» и «Шаарей Ора» Йосефа Джикатилы, Сефер-а-Тмуна и Сефер-а-Зогар. Каббалистические концепции оказали влияние на три основных аспекта масонской философии — учение о Боге, Натуре и человеке.

В различных источниках из архивов русских масонов мы встречаем разные определения каббалы²: каббала как еврейская мистическая традиция (теология, теософия), каббала как общечеловеческая универсальная тайная мудрость и предание, как особая техника толкования Священного Писания, как система магических практик. Для нас наибольший интерес будет представлять понятие о каббале как символической философии. Таким образом, каббала определяется, например, в тексте «О десяти зефирах»: «мудрость человеческого рода вообще и еврейского в особенности, таинственна по мере своей глубины или основательности и в равной мере символична по своей форме. Ибо только символ, или иероглиф, может представить вышечувственное, поставив его в объясняющие отношения с видимым и обыкновенным, и таким образом дать глубокое обозрение предметов, исчерпывающее существо их»³.

Другое подобное определение находим в одном из масонских журналов: «Каббалисты науку свою называют истинною Метафизикою и священным учением, которое чудесным неким и божественным искусством чрез некоторые символы, оставя всё земное и отделив всю материю, научает извлекать из формы форму до тех пор, пока дойдено будет до такой материи, которая есть единой формы и не имеет никакой формы»⁴.

Такие определения каббалы представляют собой особую ценность, так как совпадают с определением «масонской науки»: «Не есть тот орденский бр., который не ведает Иероглифического языка. Сей язык требует ведения о корепондансах. Иероглифическое масонство есть научение этому языку»⁵. Каббалистическое учение в этом аспекте оказывается тождественным масонскому: «Обратимся к Соломону, великому мастеру тех наук, коим мы научаемся, и увидим, как он описывает Премудрость и разделение ея дарований: подумаем, что суть Соломонския науки? Оне суть каббалистическия науки»⁶.

Однако такая тесная связь каббалы и масонства через общее понятие символического и иероглифического языка вынуждает исследователя задать закономерный вопрос: какие же именно символы масонства связаны с символами каббалы? Как отразилась каббала не столько на учении русских масонов, сколько на понимании структуры самого ордена, ложи, обрядов, ритуалов и символов русских вольных каменщиков? На эти вопросы мы и постараемся ответить.

Каббала и структура масонского ордена

В одном из масонских текстов мы находим интересную интерпретацию символики трёх свечей, используемых в масонском ритуале: «Свет Натуры, Свет разума и Свет откровения, три свечи на Олтаре, изображающие Святую триединицу»⁷. Речь идёт о трёх свечах, располагаемых на алтаре, либо по углам ложи (на востоке, юге и западе), либо изображаемых на масонском ковре как схематическом плане ложи.

Обычно эти три свечи символизировали: Св. Троицу; либо Солнце, управляющее днём, Луну, управляющую ночью, и Мастера, управляющего ложей. Также они символически были связаны с тремя «великими светами» (том Священного Писания, руководящий верой, Угольник, руководящий поступками, и Циркуль, управляющий отношениями между людьми)⁸, а также с тремя столпами, на которых утверждена ложа (Мудрость, Красота и Сила)⁹. Русские масоны, однако, придают этим трём свечам и трём светам иное, познавательное значение, связывая их с тремя главными предметами масонского учения — Натурой, человеком и Богом, а также с тремя соответствующими познавательными способностями — чувственностью, рассудком и разумом: «Без 3 светов около ковра, т.е. без Премудрости, красоты и силы, природа невидима, непознаваема и неразумеаема»¹⁰.

Далее эта символика получает ещё более интересное развитие. Три свечи и три света как символы трёх уровней познания превращаются в символы трёх основных эзотерических «высших наук» — магии, каббалы и теософии: «Магия, Кабала и Теозофия суть три света, коими всегда управлялся и ныне управляется мир. Свет Магии есть истинное познание видимых вещей в Натуре; свет Кабалы, или ангельский, есть истинное познание невидимых или духов; наконец, свет Божественной Теозофии есть истинное познание Божественных свойств и совершенств»¹¹.

В тексте, приписываемом духовному лидеру русских масонов XVIII века С.И. Гамалее, но находящемся в рукописи Н.А. Краевича, эти три дисциплины прямо названы высшими науками: «Высшие науки есть магия, кабала и теозофия. Из трёх волхов один был маг, другой кабалист, а третий теософ»¹². Упоминание трёх волхов, поднёсших дары младенцу Иисусу, является весьма примечательным, так как таким образом нехристианские и даже антихристианские по своему характеру учения магии, каббалы и теософии вписывались в рамки христианской традиции и даже связывались напрямую с текстом Священного Писания, а через него и с масонством: «В Св. Писании весь Орден находится: есть магия, кабала, теозофия, благодать, но находить в оном весьма трудно. В Ор-

дене всё взято оттуда, акты писаны Магами»¹³. В конечном счёте христианизация эзотерических наук ведёт к тому, что сам Бог объявляется их покровителем: «кто первый Маг, кто первый кабалист, кто первый теозоф? — Бог»¹⁴.

Связь символики трёх светов с тремя основными компонентами масонской традиции заимствована, видимо, у Иоанна Арндта, сочинения которого наряду с сочинениями Якова Бёме и Иоанна Масона были наиболее популярны среди русских масонов, особенно его работа «Об истинном христианстве». В другом своём сочинении, перевод которого был распространён среди русских братьев, Арндт пишет: «Премудрость есть свет и сияние ея не угасает. Свет сей есть тройственный и вместе един ...Магия есть натуральный свет и натуральный Дух, Кабала есть свет и дух сверхнатуральный, свет Ангельский, Теология есть свет Божий, Дух Святой»¹⁵.

Концепция трёх высших наук и трёх светов развивается в самых разных источниках. В частности, у И.Г. Шварца, ведущего русского масона, фактически основавшего розенкрейцеровскую систему в России, магия, каббала и теософия соотносятся, соответственно, с телом, душой и духом; со стихийным элементарным небом, эфирным ангельским небом и эмпирическим божественным небом; с язычеством, иудаизмом и христианством; с языком природы, языком пророков и Священного Писания и языком непосредственного собеседования Бога и человека¹⁶. Тем самым символика трёх светов накладывается на онтологические, антропологические, историософские и лингвистические идеи русских масонов, подобные схемы мы встречаем и в других текстах¹⁷.

Однако и это ещё не всё. В интересном тексте «Сборник по каббале, магии и алхимии» мы находим схему, соотносящую магию, каббалу и теософию с различными степенями и системами вольного каменщичество. ¹⁸ Так, магия и алхимия соотношены в ней с естественным законом, первым откровением, данным Адаму, с познанием человеческого тела, а также с первым градусом масонского посвящения — степенью ученика. Интересно, однако, что параллельно магия отождествляется со всем иоанновским масонством, взятым вместе, т.е. с тремя низшими степенями классического английского

масонства — учеником, товарищем и мастером. Видимо, в данной схеме отразилось наложение двух различных источников.

Каббала понимается как второе откровение, данное Моисею и пророкам, как еврейский закон, познание духа и разума. В схеме из указанного источника она соотносится со вторым градусом иоанновского масонства, а также с андреевским (иначе — шотландским) масонством, которое в системе посвящения российских розенкрейцеров (берлинская система масонства) и тамплиеров (шведская система масонства) являлось четвертой степенью посвящения после первых трех иоанновских. Наконец, теософия соотносится третьим откровением, христианством, благодатью, умерщвлением ветхого человека и воскресением Мастера и нового человека, с третьим градусом иоанновского масонства, и с тамплиерством как отдельной системой масонства.

Таким образом, мы видим, что идея русских масонов о том, что каббала и масонство являются взаимопересекающимися символическими системами, получает воплощение в схеме масонского посвящения и структуры ордена, а также связывается с символикой масонского обряда и базовыми триадами масонской философии.

Отмечу, что попытки соотнести масонские степени посвящения с теми или иными каббалистическими понятиями свойственны не только русским масонам. Так, в гораздо более позднем розенкрейцерском тексте можно найти связь трёх степеней посвящения с тремя каббалистическими мирами — Ацилут (Мастер), Брийя (Товарищ), Йецира (Ученик), в то время как профаны соотносятся с низшим миром — Асия¹⁹.

Точка в круге: каббалистический символ ордена

Кроме проанализированной выше связи каббалы со структурой ордена, существует и другая, менее очевидная при чтении источников и требующая реконструкции. Речь идёт о символе точки в круге как символе масонского ордена в целом. Точка в круге — это традиционный символ масонского

ордена²⁰, часто заменяющий слово «орден» и в текстах русских масонов. Этот символ получал в масонстве самые разные толкования. Так, в книге Альберта Маккея приводятся следующие толкования²¹: 1) точка — обозначение отдельного брата, круг — его обязанностей в отношении человека и Бога; 2) точка и круг — символы мужского и женского начал, активного и пассивного принципа, которые вместе формируют вселенную, универсум, а также совершенного божественного человека — андрогинна, те же силы существуют и в самом Боге, сотворившем человека по своему образу в мужской и женской испостаси; 3) точка и круг — солнце и природа в масштабах вселенной, Мастер и Ложа в масштабах Ордена. Идея андрогинного Бога могла бы привести нас к некоторым каббалистическим концепциям, однако эта линия не прослеживается в интерпретациях символа точки в круге, соотносясь скорее с символикой колонн Иахин и Боаз (см. ниже).

Русские масоны придавали символу точки в круге различные значения. Так, этот символ несёт в себе идею творения как эманации, соотношения проявленного и непроявленного аспектов божества: «В Геометрии точка есть совершенное ничто, из которой однако же всё произошло, и всё видимое истекает, из точки составляется и круг, заключающий в себе всё сотворенное; но что за кругом, того ни описать, ни понять невозможно»²². Троичность божества также отражена в этом символе: «Древние изображали всемогущаго Отца точкою, Сына радиусом, а Духа святаго кругом»²³.

Точка в круге могла быть и символом природы: «древние представляли себе природу точкой в круге»²⁴. Это и символ человека: «Человек в теперешнем состоянии уподобляется кругу, в коем центр потерян и радиусы искривлены. Всё дело в том, чтобы отыскать центр, и тогда радиусы выпрямятся»²⁵. Наконец, этот же символ обозначает троичного Бога: «Линия происходит из точки. Начало и конец всякой линии есть точка, а середина оной есть продолжение той же точки, соединяющей сии концы. В ней видна А и О, и вся триединица. Круг состоит также из трёх: во-первых, из пункта (центра), во-вторых, из отверстия или радиуса и, в-третьих, из описания Циркуля (окружности), и сии три составляют целое»²⁶.

Иными словами, точка в круге являлась символом Ордена и трёх важнейших аспектов его доктрины — учения о Боге, Nature и Человеке. На мой взгляд, этот символ имел для русских братьев и некоторый каббалистический подтекст. Попробую это показать.

В одном из текстов встречаем следующий фрагмент: «Золото (точка в круге — рисунок. — Прим. авт.) есть совершенный металл, в коем все стихии в равенстве находятся. Сердце уподобляется точке в круге. В Св. Писании часто говорится о сердце окаменелом, но обещано плотяное. Точка в круге служит ясным доказательством всеобщаго лекарства»²⁷. Итак, орден уподобляется в приведённом тексте золоту, сердцу и философскому эликсиру (всеобщему лекарству) как символам совершенства. К этому ряду можно добавить и солнце: «Орден (нарисована точка в круге. — Прим. авт.), Сердце, Солнце, Золото означаются одним знаком, следовательно, обо всех почти равно судить можно»²⁸.

Однако эти же символы имеют и каббалистический характер: «сердце в том (первообразном человеке. — Прим. авт.) Тиферет, в сем (звёздном человеке) солнце»²⁹. Точка в круге получает каббалистическое значение и в другом тексте: «Точка в круге (рисунок. — Прим. авт.) есть всесвятой Дух Божий, изображающий всесвятейшее божественное единство, в неизречённом величестве вечности, как бы центр в своём собственном круге, от коего, через коего, в коем и к коему суть и обращаются всяческия, яко к вечному и таинственному началу всего»³⁰.

Кроме названия данного текста и уверения в том, что точка в круге — это один из десяти каббалистических знаков, коими изображаются тайны божества и творения, каббалистический характер этому знаку придаёт буква *йуд*, сопоставленная этому изображению как божественное имя. Возможно, коль скоро это изображение первое из десяти, оно относится к первой сефире Кетер. Всё это, конечно, уже спекуляции, тем более что оба приведённых «каббалистических» фрагмента относят точку в круге к разным сефирам, и вообще связь буквы *йуд* с одной из десяти божественных эманаций достаточно косвенная даже в масонских источни-

ках, а уж в еврейских мистических текстах не находит аналогий и подавно. Тем не менее важно, что точка в круге как символ ордена осознается русскими масонами также и как каббалистический знак, и включается в символический ряд, в котором место себе находят не только астрология (солнце), алхимия (золото, эликсир), но и каббала.

Каббала и структура ложи

Масонская ложа — место, где собирались братья или союз, который они совместно образовывали, — являлась также важным масонским символом. Иероглиф, изображающий ложу в масонских текстах, — это продолговатый прямоугольник. Таким знаком, по мнению масонов, обозначалась до Птолемея вселенная. В русском ученическом катехизисе говорится о том, что ложа имеет длину от востока до запада, ширину от севера до юга, а высоту — от поверхности земли до её центра. В английском ритуале символика несколько иная: высота ложи — от земли до неба, а глубина — от поверхности земли до её центра³¹. Так или иначе, но ложа символизировала собой весь мир.

Кроме того, ложа может символизировать собой и человека, исходя из базового масонского принципа единства макрокосма и микрокосма: «Человек есть ложа, в нём обозначается величайшее сходство с ложей всего мира, например: в оном есть 5 планет и 2 светила; в человеке 5 чувств, да чувство в сердце и уме. Солнце есть сердце в человеке, луна есть мозг, ум»³².

Человек есть ложа, в нем обозначается величайшее сходство с ложей всего мира, например: в оном есть 5 планет и 2...

Наконец, ложа — это Храм Соломона, который строят вольные каменщики и который, в свою очередь, мог символизировать как внутренний храм человеческой души, так и вселенную: «Храм Соломонов и всё, что в нём находилось, изображало силы Натуры»³³.

Согласно одному из рассуждений известного русского розенкрейцера И.А. Поздеева, ложа должна состоять из 10 членов: Мастера; 2-х Надзирателей; казначея; секретаря или хранителя тайн; 2-х собирателей милостыни; обрядоначальника, смотрящего за порядком; Ритора, который приводит и

наставляет ищущего; и наконец, стража. При этом Поздеев добавляет: «Как мир управляется 10-ю силами, так и ложа составлена из 10 членов»³⁴.

Что же это за 10 сил, управляющих миром? Чуть выше у того же Поздеева мы находим разъяснение этому: «10 сефиротов, кои всем управляют; также и 10 чиновников»³⁵. Итак, оказывается, что структура ложи, являющейся символом вселенной и человека и состоящей из десяти главных членов, есть отражение десяти сефиротов — десяти божественных сил, управляющих миром, интерпретации которых посвящено большинство каббалистических текстов. Учитывая, что концепция десяти сефирот была хорошо знакома русским масонам из еврейских и христианских каббалистических источников, которая к тому же повлияла и на другие рассуждения самого Поздеева, что мы увидим ниже, это высказывание, пусть и единичное, не может считаться случайностью и представляет собой большой интерес, демонстрируя влияние каббалистических концепций на осмысление русскими масонами символики ложи.

Отмечу, опять же, что в более позднем шотландском источнике можно найти попытку соотнести структуру дерева сефирот и структуру ложи, правда, упомянуто иное количество членов ложи: «В ложе есть семь должностей, и вы все вспомните тот особенный способ, которым они обозначаются в нашем ритуале: 3+3+1. Не подразумевает ли это самым непосредственным образом 7 низших сефирот?»³⁶ Вполне возможно, что существует более древняя традиция подобных интерпретаций, общая для русских розенкрейцеров XVIII века и шотландских XX века. Однако выявить её достаточно сложно, а строить необоснованные предположения мне бы не хотелось.

Каббалистическая символика в масонском ритуале

1. Колонны Иахин и Боаз

Важнейшим символом масонского ритуала являются два стопа или колонны — Иахин и Боаз. Их место в ложе

определяется тем, что подобные же медные столбы стояли на паперти Храма Соломона соответственно справа и слева (I Цар., 7, 21; II Хрон., 3, 17). Две эти колонны могли символизировать в масонстве разные представления: 1) два столпа, огненный, который освещал путь народу Израиля в пустыне, и облачный, который скрывал их продвижение от врагов их³⁷; 2) крепость и силу Церкви или ордена³⁸; 3) степени ученика и товарища, при этом их имена использовались в качестве паролей первой и второй степени, а первые буквы названий колонн наносились на их изображения на масонских коврах соответствующих степеней³⁹.

Два эти столпа стояли на входе в масонский храм или были изображены на ковре, и между ними проходил посвящаемый на своём пути от тьмы к свету, от состояния невежества и порочности, к состоянию мудрости и добродетели, от состояния профана к состоянию брата. Колонны Иахин и Боаз одновременно отделяли посвящаемого от профанного мира и вводили его в мир сакральный. Кроме того, как мы сказали, названия этих колонн служили условными знаками-паролями при посвящении и допуске в ложу, поэтому их значение невозможно преуменьшить.

Каббалистический смысл в символике двух колонн находили, например, такие известные исследователи-масоны, как Освальд Вирт и Артур Э. Уэйт. Так, О. Вирт интерпретировал значение этих двух колонн через первые буквы их ивритских названий: *йуд* символизирует самой своей формой мужской активный принцип, а *бет* — через связь с именами «дом» и «дочь» (байт и бат) — начало женское и пассивное, приемлющее⁴⁰. В своей масонской энциклопедии А.Э. Уэйт, ссылаясь на «Врата Света» Йосефа Джикатиллы, связывает эти колонны с сефирами Нецах и Ход, утверждая, что в масонский ритуал колонны пришли не из Библии, а именно из каббалы⁴¹. Однако оба автора отстоят на значительном временном расстоянии от времени возникновения и расцвета масонства, в то время как русские масоны дают нам более аутентичный материал, по которому можно судить о каббалистическом контексте этих базовых масонских символов.

Русские масоны наделяли две эти колонны метафизиче-

ским значением: «На вопрос о двух столпах пред жертвенником, не значат ли они огненный и водный: сказано: сие близко. Всё в мире сделано двумя силами, притягивающею и расширяющею. Свет и мрак»⁴². В данном фрагменте Поздеев проецирует на эти столпы метафизический принцип, заимствованный у Я. Бёме о свете и мраке, хладе и тепле, воде и огне как двух противоположных началах, борьба и единство которых порождают вселенную, что опять же отсылает к идее ложи как мира.

Интересно, что идеи Бёме органично соединяются в метафизике русских масонов с каббалистическими идеями: «В видимом мире закон равновесия есть общий закон физический, происходит в равновесие от кажущегося противодействия двух сил. Этот физический общий закон, наводит на мысль равновесия метафизического и по заключению, что в Боге, т.е. в первоначальной живой и действующей причине, должны быть два свойства, необходимые одно другому: устойчивость и движение, необходимость и свобода, справедливость и любовь или строгость и милосердие. Эти две принадлежности Божества олицетворяют некоторым образом кабалисты под именем Гвура (написано на иврите. — *Прим. авт.*) и Хэсед или Гедула, слова эти означают силу, строгость и милосердие или величие»⁴³. Здесь две противоположные силы божества, которыми творится мир, соотносятся с двумя из десяти сефирот — Милосердием и Строгим судом.

Итак, если две колонны символизируют у масонов два противоположных начала творения, а последние связываются с двумя сефирами, нет ли связи между колоннами и этими сефирами? Думаю, что есть, и эта связь видна в следующем высказывании Поздеева: «Два столба *I* и *B*, т.е. телесность и духовность, земля и небо, магия и кабала, суть две ноги Астрономического человека»⁴⁴. Ту же символику встречаем и ниже: «Два столпа, Магия и Кабала, или две ноги, на коих Теозов стоит, яко на двух столпах, или двух силах Материального и духовного мира»⁴⁵.

Что позволяет нам говорить о том, что в этих интерпретациях содержится каббалистический элемент? Кроме упоминания каббалы как таковой, это символика двух колонн как

двух ног некоего Астрономического человека. Эти две ноги упоминаются и в другом фрагменте у Поздеева в связи с теософской символикой двух сефирот: «Циркуль знаменует Самого Бога, ибо верх онаго знаменует вечность, коея протяжения, или т. ск. лучи, или ноги, знаменуют два свойства Божии, достигающие все безпредельно: Правосудие и Милосердие, ибо ничто против сего устоять не может»⁴⁶. Как видим, две ноги увязываются здесь с Милосердием и Судом, в предыдущем фрагменте — с колоннами и метафизическими противоположностями, которые в свою очередь символически отсылают к сефирам Милосердия и Суда. Круг замкнулся.

Однако эта замкнутость обманчива, так как в классической каббале ноги Адама Кадмона, который у Поздеева назван Астральным Человеком, символизируют две другие сефиры — Нецах и Ход, Победу и Вечность. Например, у Йосефа Джикатилы: «Ноги относятся к Нецах и Ход... которые суть колонны сефирот, и им соответствуют две колонны Соломона, Иахин и Боаз»⁴⁷. Заметим, что все-таки ноги Адама Кадмона соотнесены здесь с колоннами храма, как и у русских масонов. Встречаем ли мы у последних тексты, где символика выстроена в более традиционном духе? Да, таким текстом является, например, «О десяти зефирах». В нём со ссылкой — правда, не на еврейские мистические тексты, а на классика христианской каббалы Афанасия Кирхера — приводятся следующие соответствия: Нецах — голень, нога, столб правый; Год — столб и нога левые⁴⁸.

Каббалистическая интерпретация символики колонн Иахин и Боаз разворачивается у русских масонов и по другой линии — через эротический символизм. Так, Поздеев упоминает, что «X Ст: (степень шотландского мастера или андреевская. — Прим. авт.) нам изъясняет, что два столпа *I*: и *B*: означают красоту и силу. То же самое подтверждается и в одном *P:K*: сочинении с присовокуплением, что они означают также время и вечность, женское и мужское, два неугасимых семени, страждущее и действующее. Также означают Царство Натуры и царство Благодати; телесность и духовность, земную сферу и небесную, также Магию и Кабалу, ведение коих было платою Уч-в и Тов:-й»⁴⁹. К уже встреченной нами сим-

волике здесь добавляется эротический аспект — две колонны как мужское и женское начало, два семени. Розенкрейцеровское сочинение, которое упоминает Поздеев, — это так называемое «Братское увещание», своеобразный катехизис Ордена Золотого и Розового Креста⁵⁰. Похожий эротический символизм двух колонн находим и в другом русском розенкрейцеровском тексте: «Круг с вертикальной чертой — Земля — Первый столб — Жена. Круг с горизонтальной чертой — Небо — второй столб — Муж»⁵¹. Стоит отметить, что эротический символизм, возможно, является первоначальным символизмом двух колонн, стоящих у храма Соломона, который, по некоторым предположениям, связан с семитским культом Астарты и Мелькарта⁵².

Какое отношение имеет эта символика к каббале? Установить прямую связь с еврейской мистической традицией здесь сложно, но косвенную, через интерпретацию этой традиции русскими масонами — вполне возможно. В частности, эротизм видится центральной чертой каббалистического учения И.Г. Шварцу: «Однако, чтобы подать об них некоторое понятие, почерпнём из некоторых писателей, писавших о сей науке (каббале. — Прим. авт.). Что они о сотворении человека и о прочем каббалистическим образом говорят? Что человек при сотворении своём имел в себе мужеския и женския семени или действующую и страдательную причину ... что потому-то он есть образ Божий, что обе сии причины, яко Бог, в себе заключают. Далее они продолжают, что первое падение человека есть отлучение женской силы от мужеской... И что всё стремление соединения паки двух воедино или возвращения образа Божия, которой человеком потеряна, т.е. чтобы сила действующая, страдательная и производящая, соединилась в человеке, яко в Боге оне соединены суть и составляют его Троицу. Которое стремление соединения трёх воедино, говорят они, изображено в Песне Песней»⁵³.

И.Г. Шварц достаточно адекватно описывает здесь каббалистические идеи о мужском и женском аспектах божества — Боге и его Шхине, об их отражении в человеке, о грехопадении как разлучении божественных супругов, которые мы можем найти, например, в книге Зогар и в лурианской

каббале. Однако, как мы видели выше, эти идеи символически увязываются с двумя столпами, используемыми в масонском ритуале, каковую увязку сложно найти в еврейских мистических текстах.

Ещё сложнее найти в еврейской каббале, например, такие идеи: «Человек есть тройкий, первообразный, звёздный и земный, и каждому тройкие члены приписываются... желудок в том Нецаг, в сем марс, почки в том Год, в сем венеру»⁵⁴. Хотя общая идея о связи членов человеческого тела с той или иной сефирой здесь прослеживается, сами эти соотношения нетрадиционны для еврейской мистики, как и связь с Марсом и Венерой. Последняя придаёт сефирам Нецах и Ход, которые, как мы уже знаем, и в каббале, и у русских масонов соотносятся с ногами Адама Кадмона и колоннами храма, эротический характер, также отсутствующий в традиционной каббале, где эти сефиры если и получают эротическую нагруженность, то символизируют мужское начало, а не единство мужского и женского.

Зато эротический символизм двух колонн добавляет дополнительное мистическое измерение ритуалу посвящения — он превращается в путь от греха к спасению, от расколоти мужского и женского начал к их единству и целостности, от отлучения от Бога к возвращению к нему, через прохождение во время ритуала между двумя колоннами. Возможно, здесь имеются и теургические коннотации — воссоединение Бога и его божественной супруги. Такая интерпретация поддерживается тем, что на масонских коврах над колоннами часто изображались солнце и луна, которые также символизировали божественную чету: «Солнце уподобляется первоначальному центральному свету, а луна премудрости ... Все, что свыше, проходит сквозь премудрость; все что из Солнца, проходит сквозь луну, без которой свет не может воплотиться ... Луна к Солнцу есть то, что Премудрость к Солнцу правды. Солнце есть муж, а луна жена»⁵⁵. Речь здесь идёт о Боге и его Премудрости (Софии) как о муже и жене, символами которых является солнце и луна соответственно. Последняя могла также отождествляться со Шхиной, что ещё более усиливает теургические коннотации⁵⁶.

2. Шестиконечная звезда

Эволюция символики шестиконечной звезды — один из самых дискутируемых вопросов при изучении каббалистической и масонской символики. Мы не будем вдаваться в вопросы происхождения этого символа, его места в иудаизме, его использования в каббале, проникновения в масонский символизм, ограничившись лишь теми его интерпретациями, которые находим в текстах русских масонов.

Шестиконечная звезда, называемая также печатью Соломона, щитом Давида, пламенеющей звездой, могла заменяться в масонском ритуале и пятиконечной звездой. Обе формы были распространены примерно в одинаковой степени и имели множество эзотерических интерпретаций. В частности, о смысле этого символа и его роли в ритуале пишет И.А. Поздеев: «На ковре пламенеющая звезда должна быть шестиугольная, которая составлена из воды и огня, следовательно, образует высшее творение»⁵⁷. Особое значение он придаёт этому символу в ритуале посвящения в степень шотландского мастера (андреевское масонство): «X МсТ: должен поставить ногу на пламенеющую звезду, для совершения работ. Пока человек не вступит в своё средоточие, то не может путешествовать по образу X МсТ: во все 4 части света; ибо только познав центр точки в круге (рисунок. — Прим. авт.), может, не заблуждая, везде путешествовать»⁵⁸. Как видно из этих описаний, звезда — символ всего творения, вселенной, и в тоже время самого человека, исходя из принципа единства макрокосма и микрокосма.

Первое, космологическое значение символа шестиконечной звезды развивается и в других текстах. Так, в одном из основополагающих документов Теоретического градуса находим следующие слова: «Хаос — это шамаим, эш вэ маим, огонь и вода, шестиугольник»⁵⁹. В данном пассаже слились сразу несколько концепций. Во-первых, розенкрейцерская идея хаоса и первоматерии как состоящего из воды и огня: «То была не имеющая формы и образа тёмная масса, которая состояла из воды и огня, и евреи сииим словом шамаим означают её; и из сей массы через всемогущее слово божие, все вещи мира сего сотворены; сие была материя, в которой

все формы и образы в силе содержались и потом через волю создателя открылись»⁶⁰.

Во-вторых, на масонскую идею наложилась экзегетическая концепция из еврейской традиции, согласно которой, слово «небеса» (шамаим) следует читать как *эш вэ маим* — «огонь и вода». Так, в трактате Вавилонского Талмуда Хагига 12а читаем: «Что означает слово *шамаим*? ...В Барайте учат: огонь и вода. Это учит нас, что Святой, Благословен Он, взял их и смешал друг с другом, и сделал из них небесный свод». Та же идея встречается и в более поздних источниках — в комментарии Раши, а также, что существенно, в каббалистическом тексте — книге Бахир («Сияние»): «Почему небо называется шамайим? Это учит нас тому, что Бог смешал вместе огонь и воду и соединил их. Из этой смеси он создал «основание слова Своего»⁶¹. Заметим, что эта цитата почти буквально воспроизведена во фрагменте из Теоретического градуса Соломоновых наук, приведённом выше, где шамаим также интерпретируется как *первоматерия, основание*, из которого словом Бог творит мир. В связи с этим также важно отметить, что подобная интерпретация слова «шамаим» осознавалась русскими масонами не просто как еврейская, а именно как каббалистическая: «Свет называется каббалистами *Шамаим, огненная вода, нижнее, Гаарец, Земля или мрачность*»⁶².

Наконец, в-третьих, русские масоны соединили еврейский мидраш с алхимической символикой, в рамках которой треугольник вершиной вверх — традиционное обозначение огня, а треугольник вершиной вниз — воды. В большинстве текстов самих русских масонов слова «вода» и «огонь» вообще не используются, а заменяются на соответствующие знаки. Именно пересечение этих знаков и образует шестиконечную звезду.

Однако на этом не останавливается интерпретация данного символа в текстах русских масонов. От космологической и натурфилософской он движется в сторону теософской: «Триединица и Премудрость — это тоже шестигульник, так как Премудрость заключает в себе три лица в нисхождении»⁶³. Единство натурфилософской и теософской интерпретаций строится на герметическом принципе единства и взаимоо-

тражения высшего и низшего миров, основополагающем для русских масонов: «И так, огневодие вечной Натуры учинилось первым приемником всех сил и сущностей первого Божественного нисхождения или сверхнебесного шестиугольника, а как он содержит в себе 4 сущности, именно: 3 сущности триединства и 4-ю премудрости»⁶⁴.

Структура божества также имеет форму шестиконечной звезды — речь идёт о Троице и её отражении в земном мире — Софии, премудрости Божией: «Первое движение Бога или коренной воли явиться в трёх свойствах, подобно из центра явленному в неприступном свете (нарисован треугольник вершиной вверх) треугольнику, или тридвижению. Сие первое тридвижение Триединого есть столь неприступный свет, к которому и самые верховнейшия твари приступить ниже воззреть на оной не могут. Но дабы умерить оной, и как будто приуготовить себя явить свои сокровища, в которыхы могли бы созерцать из оных явиться долженствующия, твари, то четвертым движением или Духом уже Премудрости тот же самый света треугольник переменял своё положение и, обратясь, составил (нарис. треуг. верш. вниз) треугольник света, некоторым образом приступнейшаго, а как в тоже время существовал треугольник и неприступнаго света, то оба вместе и составили (нарис. щит Давида) (шесть сил или духов входят и успокаиваются в седьмом или в центре)»⁶⁵.

Можем ли мы говорить о каббалистическом характере также и этих теософских идей? Думаю, да. На следующем листе процитированного выше текста, мы находим увязку идеи четверицы как единства Троицы и Софии, мужского и женского аспектов божества не только с космологической идеей соединения огня и воды, которая для масонов имела каббалистический исток, но и с экзегетикой слов Священного Писания о сотворении мужчины и женщины по образу и подобию Божию: «Приняв за основание, что человек сотворён по образу и по подобию Триединого, и сотворён, имея в себе силы действующую и страдающую, можем, братья, утвердительно сказать, что и в самом триедином есть действующее и страдающее, огонь и вода. От действия огня на воду началось и творения: началось оно глаголом, Verbo. А глагол есть не-

исповедимая плодотворность Триединого, радость и восхитительное ощущение Отчее в Сыне, из огня чистейший истекающий Свет. Он стал действовать... огонь чрез свет силою духа явил неисповедимья красоты воды, или сам триединый чрез Слово силою духа вошёл в Премудрость, или, осмеливаясь с высочайшим благоволением выговорить, Сам триединый вошёл в собственное женское божества»⁶⁶.

Итак, Логос и София, огонь и вода, активное и пассивное, мужское и женское начала, треугольник вершиной вверх и треугольник вершиной вниз содержатся в Боге так же, как и в человеке, и в космосе. Однако, если мы вспомним интерпретации Шварца, идея о наличии в Боге мужского и женского начал, которые отражены в человеке, является центральной идеей каббалистического учения. Тем самым круг замыкается, и шестиконечная звезда как символ Бога, Натуры и Человека получает исчерпывающую каббалистическую интерпретацию.

Отмечу, что каббалистический характер символа обнаруживается и в том, как он изображается в некоторых текстах русских масонов. Так, на коврах шестиконечная звезда изображается обычно с буквой *G* в центре и языками пламени около лучей. Однако есть и другие изображения — с буквами *A*. и *K*. по краям от верхнего луча, римской цифрой III в центре и с арабскими цифрами от одного до шести слева направо в лучах звезды.

Буквы *A*. и *K*. отсылают к каббалистическому понятию небесного человека «Адама Кадмона», который также может описывать как андрогин, цифра три в центре — знак троицы, а 6 арабских цифр — 6 дней творения. Этот рисунок можно найти в масонских текстах, таких как «Речь о сотворении вселенной» И.С. Гамалеи и «Братские увещания», написанные доктором Эли⁶⁷, наставником И.П. Елагина и, видимо, знатоком еврейской мистической традиции, через сочинение которого, возможно, к русским масонам и попала талмудическо-каббалистическая традиция интерпретации слова «шамаим».

Наше небольшое исследование хотелось бы завершить не суммой выводов, а вопросом: являются ли каббалистические коннотации масонских символов, о которых говорили масо-

ны самых разных систем, лож на протяжении всей истории масонства, и в том числе русские братья, изначально с смыслом этих символов? Или же речь идет только о позднейших интерпретациях? Является ли каббала неотъемлемой частью масонского учения, символизма, ритуала, организации, либо эта традиция, наряду с другими, была ассимилирована масонами лишь на поздних стадиях развития ордена? К сожалению, тексты русских масонов, весьма фрагментарные и противоречивые, не могут помочь нам ответить на этот вопрос, но во всяком случае проливают свет на связь каббалистической и масонской символики в период расцвета мирового и русского масонства.

- ¹ См.: *Burmistrov K., Endel M.* Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts.* Los Angeles, 1999. Vol. 4. P. 9–59; *Бурмистров К.* Каббалистическая экзегетика и христианская догматика // *Россия и Гнозис. Материалы конф. М., ВГБИЛ, 22–23 апреля 2002 г. М.: Рудомино, 2003. С. 102–113; он же.* Каббала в космогонии русских масонов конца XVIII в. // *Россия и Гнозис. Материалы конф. М., ВГБИЛ, 21–23 апреля 2003 г. М.: Рудомино, 2004. С. 95–103*
- ² См.: Краткое понятие о кабале // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 992. Л. 1–3; О десяти зефирах // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 1116. Л. 2; НИОР РГБ.; Искусства и знания кабалистические и магические // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 991
- ³ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 992. Л. 3.
- ⁴ О науке, называемой каббала // Покоящийся трудолюбец. Ч. 3. М, 1785. С. 95.
- ⁵ Тезисы из бесед И.А. Поздеева. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 616. С. 116.
- ⁶ Избранные речи по теоретическому градусу // НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. № 97. Л. 25 об.
- ⁷ НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. № 97. Л. 3.
- ⁸ См.: *Пятигорский А.М.* Кто боится вольных каменщиков? М.: НЛО, 2009. С. 304.
- ⁹ См.: *Бокс Губерт С.* Природа франкмасонства: <http://www.mason.ru/Publications/BOX.htm>
- ¹⁰ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 616. С. 163.
- ¹¹ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 616. С. 95.
- ¹² Луч благодати или писания Н.А. Краевича // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 573. Л. 90.

- ¹³ Тезисы из бесед И.А. Поздеева. Часть первая // НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 615. С. 45.
- ¹⁴ НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 616. С. 98.
- ¹⁵ Философско-каббалистическое суждение о 4 фигурах великого Амфитеатра Доктора Кунрата, приписываемое Иоанну Арндту // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 1331. Сборник. С. 3.
- ¹⁶ Из записок И.Г.Ш. // НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. № 182. Л. 1–3.
- ¹⁷ НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 616. С. 95; НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. № 97. Л. 30 об.
- ¹⁸ Сборник по каббале, магии и алхимии // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 1501. Л. 19.
- ¹⁹ Mason, Allan J. An introduction to the Kaballah: with special reference to Kabalistic elements in freemasonry — Edinburgh : Metropolitan College, 1924. P. 11/
- ²⁰ См.: Пайк А. Точка в круге: http://www.mason.ru/public_rus/mason_rus_biblio/99_htmlfile.pdf?PHPSESSID=bc3669983860519641ed3dd14f56ee00.
- ²¹ см: Albert G. Mackey The Symbolism of Freemasonry: <http://www.sacred-texts.com/mas/sof/sof17.htm>.
- ²² НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 616. С. 91.
- ²³ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 263. Л. 17 об.
- ²⁴ Шварц И. Е. Лекции по философии 1782 г// НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. №682. Л. 13.
- ²⁵ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 615. С. 99.
- ²⁶ НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 616. С. 92.
- ²⁷ НИОР РГБ. Ф.147, е.х. № 97. Л. 16 об.
- ²⁸ Речь по розенкрейцеровской степени о свободе воли // НИОР РГБ. Ф 14, е.х. № 305. Л. 11 об.
- ²⁹ Об изуством предании евреев // НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. №204. Л. 18.
- ³⁰ Десять каббалистических изображений или фигур и Десять кабалистических же имен божиих// НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 989. — л. 2
- ³¹ Соколовская Т.О. Русское масонство и его значение в истории общественного движения// Соколовская Т., Лотарева Д. Тайные архивы русских масонов — М.: Вече, 2007. С. 67–68.
- ³² Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть третья // НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 617. С. 9.
- ³³ Там же. С. 1.
- ³⁴ Там же. С. 9.
- ³⁵ Там же. С. 2.
- ³⁶ Mason, Allan J. An introduction to the Kaballah. P.19.
- ³⁷ См.: Бокс Губерт С. Природа франкмасонства: <http://www.mason.ru/Publications/BOX.htm>.
- ³⁸ См.: Пятигорский А. М. Указ. соч. С. 306–318.
- ³⁹ См.: Соколовская Т.О. Обрядность вольных каменщиков // Масонство. Т. 2. М.: СП «ИКПА», 1991. С. 110–111; Она же. Масонские ковры // Соколовская Т.О. Статьи по истории русского масонства. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2008. С. 65, 67.
- ⁴⁰ См.: *Отеро М.А.М.* Масонство. История, символы, загадки. СПб: Евразия. С. 192.

- ⁴¹ См.: <http://www.all-magic.ru/modules.php?name=encyclopedia&op=content&tid=4908>.
- ⁴² НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 617. С. 20.
- ⁴³ Философов А. А. Записи религиозно-мистические 19 в сер. (выписки покойного А.А. Философова по Кабале) // НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 676. С. 41.
- ⁴⁴ НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 616. С 163.
- ⁴⁵ Там же. С. 167.
- ⁴⁶ Там же. С. 170.
- ⁴⁷ Gikatilla J. Gates of Light — Harper Collins Publishers, 1994. P. 125.
- ⁴⁸ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 1116. Л. 6.
- ⁴⁹ НИОР РГБ. Ф.14, е.х. № 617. С. 90.
- ⁵⁰ См.: Сильное увещание, извлечённое из истинных писаний высокоосвященного Ордена Злато-Розового Креста // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. №195. Л. 8 об.
- ⁵¹ Речь по розенкрейцеровской степени о свободе воли // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 305. Л. 6.
- ⁵² См.: Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 399.
- ⁵³ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. №682. Л. 15 об.
- ⁵⁴ НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. №204. Л. 18.
- ⁵⁵ НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 616. С. 83–84.
- ⁵⁶ см.: НИОР РГБ. Ф. 147, е.х. №204. Л. 18.
- ⁵⁷ НИОР РГБ. Ф.14, №616. С. 170.
- ⁵⁸ НИОР РГБ. ф.14, № 617. С. 93.
- ⁵⁹ Выбор из бесед Т.Г.С.К. // НИОР РГБ. Ф.14, № 247. Л. 13.
- ⁶⁰ Теоретический градус соломоновых наук// НИОР РГБ. Ф. 14. № 227. Л. 20.
- ⁶¹ Бахир — М.: Сфера, 2002. С. 54.
- ⁶² НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. №682. Л. 17 об.
- ⁶³ НИОР РГБ. Ф.14. № 247. Л. 13.
- ⁶⁴ Там же. Л. 14.
- ⁶⁵ Беседы // НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 263. Л. 6.
- ⁶⁶ Там же. Л. 14.
- ⁶⁷ См.: Соколовская Т.О. Масонские рисунки и виньетки // Статьи по истории русского масонства. С. 79–80; Речь о сотворении мира // Речи Гама-леи в ложе Девкалион 1782–1783 // НИОР РГБ. Ф. 14. № 315. Л. 99 об.

Илья Юзефович (Москва)

Хаим Нахман Бялик и русские символисты. Особенности поэтики.

В данной работе речь пойдёт о схожих образах и мотивах в творчестве еврейского поэта Хаима Нахмана Бялика и русских символистов, также будут рассмотрены некоторые из переводов Бялика на русский язык.

Известно, что русская литература оказала значительное влияние на становление и развитие новой литературы на иврите. Как «вся русская литература вышла из “Шинели” Гоголя», так новая литература на иврите отчасти вышла из литературы русской. Этому существует множество объяснений. Самое очевидное кроется в происхождении большинства ивритоязычных писателей: многие из них родились в России, их основным языком был русский и, соответственно, всё богатство и своеобразие мировой культуры они познавали через призму русской литературы. Однако не стоит полагать, что влияние было односторонним — в данном случае куда уместнее говорить о взаимодействии двух культур, русской и еврейской. Если в 19 веке еврейская литература развивалась ускоренными темпами, что подразумевало некоторую подражательность (такие писатели, как Менделе Мойхер Сфорим, Миха Йосеф Бердичевский пускай и затрагивали в своих произведениях еврейскую проблематику, но делали это сквозь призму русской литературы, что совершенно очевидно проявляется в системе персонажей, в средствах художественной выразительности и тд), то к началу 20 века она устранила разрыв. Более того, мы можем говорить о развитии некоторого обратного процесса: теперь уже ведущие русские мыслители начинают интересоваться еврейской культурой, философией, языками. В.С. Соловьёв(1853–1900), теоретик русского символизма, философ и поэт, брал уроки у

Фейвла Герца, который обучал его языку иврит и читал вместе с ним ТаНаХ и Талмуд (об этом говорится в статье самого Фейвла Герца, написанной в 1901 г. для известного русского журнала «Вопросы философии и психологии»). Это не могло не отразиться на его философской концепции. Софиология Соловьёва, воплотившаяся позднее в творчестве младосимволистов, восходит своими корнями к еврейской идее Шехины (Божественного присутствия). Более того, в своих философско-мистических сочинениях он оперирует каббалистическими терминами.

На пике увлечения иудаизмом появляется интерес и к ивритской поэзии, знакомство с которой для многих русскоговорящих читателей начинается с Бялика. Выпускник Воложинской йешивы, Хаим Нахман Бялик обладал не только раввинистической учёностью, но прекрасно разбирался в русской и западноевропейской литературе, что не могло не найти отражения в его творчестве и сделало его столь близким для русского читателя того времени. Стихи Бялика переводятся Владимиром Жаботинским, Вячеславом Ивановым, Валерием Брюсовым, Фёдором Сологубом, Юргисом Балтрушайтисом; он становится самым обсуждаемым еврейским поэтом. Помимо прочего, он лично знакомится с Горьким и Маяковским, которые с восхищением отзываются о его творчестве. Горький посвящает Бялику статью, в которой называет его национальным еврейским поэтом. Маяковский же зарифмовал его имя в поэме «Флейта-позвоночник» (1915 г.):

И видением вставал унесенный от тебя лик,
глазами вызарила ты на ковре его,
будто вымечтал какой-то новый Бялик
ослепительную царицу Сиона евреева

При всём этом Бялик оказался не до конца понят своими российскими современниками. Впрочем, они и сами признавали, что в полной мере оценить его творчество можно только в оригинале. Так, Бунин, которого Л.Яффе попросил написать рецензию на стихи Бялика, отказался: «При всем моем искреннем желании исполнить Вашу просьбу и почтить

Х.Н. Бялика, коего я считаю настоящим поэтом, что так чрезвычайно редко, ничего не могу написать о нем, ибо все-таки знаю его только по переводам Жаботинского». Для большинства символистов же Бялик, при всё его поэтическом гении, был, прежде всего, своеобразной еврейской экзотикой. Это явственно ощущается в ряде переводов Брюсова и Иванова.

Все эти вопросы — взаимодействие Бялика и русских символистов, связи образов Шехины и Софии и их интерпретация в творчестве еврейского поэта и символистов, особенности переводов Бялика на русский язык — мы попытаемся рассмотреть в нашей работе.

«Долгие годы Россия была той Прекрасной Дамой, за которой ухаживала еврейская интеллигенция, ослеплённая любовью и восхищением»,¹ — отметила в одной из своих статей израильский литературовед Хамуталь Бар-Йосеф. Как упоминалось выше, одним из «ухажёров» был и Хаим Нахман Бялик. Несмотря на всю самобытность его поэзии, многие идеи и образы он почерпнул из литературы русской. Так, например, стихотворение Бялика «Под пыткой вашего привета» явственно напоминает пушкинскую эпиграмму «Моя родословная». Схожи не только образность («_____./_____./_____ - _____./_____./_____» и «Что вы пришли в мою обитель?/В чем грех, в чем подвиг мой? Весь век/ Я был не бард и не учитель,/ Я не пророк: я дровосек.»), но и ритмика. Романтические мотивы произведения Лермонтова и Жуковского также часто встречаются в творчестве Бялика («Истинно, и это Кара Божья», «Ветка склонилась», «Звёздочка» «В летний знойный день»...). Интересно отметить также и тот факт, что пантеистические мотивы, присущие творчеству Бялика, никак не могли появиться под влиянием еврейской культуры. Известно, что иудаизм запрещает обожествление природы. Как же, в таком случае, хранитель духовного наследия бейт-мидраша Хаим- Нахман Бялик мог обратиться к пантеизму? Совершенно очевидно, что не обошлось без влияния Жуковского, Лермонтова (им Бялик восторгается в своих письмах, хотя и ставит на второе место после Пушкина) и Тютчева.

Именно из их поэзии он черпает идею «присутствия Создателя в создании», идею познания Бога в природе.

Рассматривая софиологию в поэзии Бялика мы также не можем не отметить связи с русской традицией. Концепция софиологии была центральной в русском символизме. Одним из создателей этой концепции был В.С. Соловьёв. Софиология Соловьёва нашла своё воплощение в творчестве таких поэтов, как В. Брюсов, А. Блок, А. Белый, Вяч. Иванов. В похожем виде она встречается и у Бялика. Мы не располагаем прямыми доказательствами того, что ивритский поэт читал труды Соловьёва, однако Соловьёв был настолько известен в кругах еврейской интеллигенции того времени, что поэтическое взаимодействие не вызывает ни малейшего сомнения. Софиология встречается в гностической мифологии, в Библии, Кабале. Для Соловьёва София — это своего рода конгломерат её определений в разных культурах и философских учениях. София воспринимается им как милосердная Божественная сущность, объединяющая при помощи любви и мудрости ряд духовных сфер. Это и святая божественная сущность, и «мировая душа» («вечная женственность»), и божественная мера человека. В поэзии Соловьёва она всегда представлена как «В солнце одетая, звёздно-венчанная, / Солнцем превышним любимая дева» («{Из Петрарки. Хваления и моления Пресвятой деве»). Именно такой, ангелоподобной, объятай светом, София предстаёт на иконах. У Соловьёва она также ассоциируется с вдохновением, она освещает душу поэта, делает его своим рыцарем. При этом она наделяется милосердием и сочувствием, уподобляясь, таким образом, Богоматери. Кроме того, она несёт в себе некоторую дуалистичность: в ней, как и в гностической Софии, сочетаются две противоположности, чистота и зло, свет и тьма; она «тёмного хаоса светлая дочь» («На Сайме зимой») Именно поэтому в поэзии Соловьёва София очень часто появляется на фоне теней, туч, тумана (например, в стихотворении «Сон наяву»). Что интересно, Соловьёв, помимо прочего, определяет «Соф-ия» как «Эйн-соф», однако, несмотря на близость к образу Шехины, его София несёт на себе значительный отпечаток культуры православной. Если в

Кабале Шехина представляет собой силу зависимую, которая не может существовать сама по себе (ведь Божественного присутствия не существует без самого Бога) то у Соловьёва она является единственным освобождающим началом; она всевластна. Кроме того, Шехина в иудаизме выступает, как правило, в качестве спасённой изгнанницы, у Соловьёва же она сама освобождает рыцаря- изгнанника.

Литературный критик Мордехай Гинцбург, анализируя любовную лирику Бялика (статья была написана в 1910-ом году), писал о «нееврейских тонах», которые в ней слышатся. «Обожествление женщины чуждо еврейству,- говорил он. Лилит — царица греха и соблазна — да, это так. Но культ Прекрасной дамы иудаизму неведом». В творчестве Бялика (1903–1905 гг) действительно появляется образ женщины-избавительницы, чуждый иудаизму, но близкий философии Соловьёва. Его мы встречаем в стихотворениях «Её глаза», «Эти жадные очи», «Дочь Израиля», «Встань, сестра моя, невеста», «Где ты?»(что показательно, Бялик, будучи весьма чувствительным к еврейскому характеру своего творчества, не включил эти стихи в издание 1908 года).В «Свитке о пламене» Бялик рисует образ прекрасной обнажённой девушки, которую герой поэмы называет «женщиной и дочерью Бога», у неё «жезл отрады в деснице, и венец освобожденья на челе». Кроме того, в поэмах «Заводь» и «Свиток о пламени» появляется образ Избавительницы, чуждый иудаизму. Лирический герой обеих поэм очень похож на соловьёвского странствующего рыцаря, который преданно поклоняется Прекрасной Даме. В «Свитке о пламени» юноша хочет сотворить для неё «новое небо и синеву». Герой «Заводи» — самоотверженный витязь, охраняющий заводь, эту «Святая Святых леса», готовый пожертвовать жизнью ради неё. Всё это характерно для средневековой рыцарской поэзии (которая оказала значительное влияние на мировоззрение Соловьёва), но уж никак не для Кабалы, где встречается мотив освобождения «царской дочери» мужчиной-странником, но отсутствует мотив жертвы во имя её. Показательно и то, что в оригинале заводь названа дочерью царицы, а не царя, что противоречит патриархальности иудаизма. Образ заводи, которая изобра-

жена девственной, скромной, отрешённой от мира, восходит скорее к христианству. Интересно, помимо прочего и то, что Бялик назвал свою поэму не «озеро» (как известно, написание поэмы Бялика вдохновило озеро, у которого он проводил в детстве многие часы), а именно «заводь» («брэйха» в оригинале), подчёркивая таким образом женское начало Изабавительницы, делая её благословенной (благословение на иврите — «браха», что созвучно с «брэйха», «заводь»).

Стихотворение «Где ты?» (1904) во многом перекликается с блоковским «Вхожу я в тёмные храмы».

Вхожу я в темные храмы,
Совершаю бедный обряд.
Там жду я Прекрасной Дамы
В мерцаньи красных лампад.

В тени у высокой колонны
Дрожу от скрипа дверей.
А в лицо мне глядит, озаренный,
Только образ, лишь сон о Ней.

О, я привык к этим ризам
Величавой Вечной Жены!
Высоко бегут по карнизам
Улыбки, сказки и сны.

О, Святая, как ласковы свечи,
Как отрадны Твои черты!
Мне не слышны ни вздохи, ни речи,
Но я верю: Милая — Ты.

Из мест, где скрыта ты, о жизни свет единый,
Моей тоски Шехина,
Приди, приди, как сон необычайный,
В приют мой тайный;
Пока еще и мне есть избавленье,
Предстань и дай целенье,
Верни мне юность, ряд утраченных видений,

Мой бред весенний!
Мой пламень погаси блаженным поцелуем!
Твоими персями волнуем,
Пусть, я как мотылек, погасну, в час закатный.
На чаше ароматной!
Но где ты?
Еще не знал я, кто ты, что ты, где ты, —
Мечта тебе несла обеты;
Во мгле, как красный уголь, в час бденья, на постели,
Сны о тебе горели;
В ночи рыдая, я — кусал подушку; тело
В предчувствии тебя — немело;
И целый день, — меж буквами, в Гемаре,
В прозрачном облачке и солнечном пожаре,
В чистойшей из молитв и в чистоте мечтаний,
В восторге дум, в величии страданий,
Моя душа во всем всегда, как идеала,
Тебя, тебя, тебя одной искала.

(Перевод В.Брюсова)

Лирический герой Блока сам приходит в Храм Прекрасной Дамы, в то время как лирический персонаж Бялика призывает Шехину явиться в его «тайный приют». Тем не менее, они оба ждут («в мерцании красных лампад»), призывают ЕЁ («мой пламень погаси блаженным поцелуем!»), умоляет герой Бялика; интересно и то, что оба лирических персонажа окружены практически одинаковой цветовой символикой: «мерцание красных лампад»- «пламень», «час закатный», «красный уголь»(цвет, ассоциирующийся с эротическими мотивами). Они оба ищут ЕЁ, ищут наугад, вслепую, ощущая при этом ЕЁ незримое совершенство: «Мне не слышны ни вздохи, ни речи,/Но я верю: Милая — Ты «и «Еще не знал я, кто ты, что ты, где ты, —/Мечта тебе несла обеты... Моя душа во всем всегда, как идеала, /Тебя, тебя, тебя одной искала.» Шехина здесь ассоциируется со светом («о жизни свет единый»), напоминая тем самым соловьевскую Софию. Надо заметить, что Шехина у Бялика, подобно Софии в православной традиции и в философии Соловьёва — это очень часто

крылатое существо, сродни ангелу. Такой Шехина предстаёт в стихотворениях «Приюти меня под крылышком» и «Последний» («Трепет раненых крыл позабытой Святыни»).

Как говорилось выше, Бялика переводили многие из русских символистов. Но переводили выборочно. Если мы составим список стихотворений, переведённых символистами, то увидим, что все они так или иначе связаны с идеями софиологии и наполнены символистской образностью и фразеологией («Последний», «Где ты?», «Истинно, и это кара Божья», «Ты от меня уходишь», поэма «Заводь»). Символизм, подобно романтизму, всегда стремился к ярким и сочным экзотическим образам — в поисках этой «экзотики» символисты обратились к стихотворениям Бялика. Первое, что бросается в глаза при виде их переводов — это насыщенность терминов, связанных с иудаизмом. Символисты, переводя Бялика не скажут «Бог», но подчеркнут, что это Бог еврейский, назовут его «Элохим»; вместо «Святыни» у них всегда будет «Шехина». В качестве примера мы сравним два перевода стихотворения «Последний»(1902): один принадлежит перу В. Жаботинскому, другой выполнен В. Брюсовым.

1. Всех их ветер умчал к свету, солнцу, теплу,
Песня жизни взманила, нова, незнакома;
Я остался один, позабытый в углу
Опустелого Божьего дома.
И мне чудилась дрожь чьих-то крыл в тишине
Трепет раненых крыл позабытой Святыни,
И я знал: то трепещет она обо мне,
О последнем, единственном сыне...
Всюду изгнана, нет ей угла на земле,
Кроме старой и темной, молитвенной школы, —
И забила; сюда, и делил я во мгле
С ней приют, невеселый.
И когда, истомив над строками глаза,
Я тянулся к окошку, на свет из темницы,
Она никла ко мне, и катилась слеза
На святые страницы.
Тихо плакала, тихо ласкалась ко мне,

Словно пряча крылом от какого-то рока:
«Всех их ветер унес, все в иной стороне,
Я одна... одинока...»,
И в беззвучном рыдании, в упреке без слов,
В этой жгучей слезе от незримого взора
Был последний аккорд скорбной песни веков,
И мольба о пощаде, и страх приговора...

В. Жаботинский

2. Всех их ветер унёс, всех их день веселит,
Новой песней зари разметав, и единый,
Нежный, слабый птенец, я остался, забыт,
Под крылом у Шехины.

Я- один, я- один! Надо мной склонена,
Перебитым крылом трепетала Шехина;
Знало сердце моё, что приникла она
Близ единого сына..

Ах! Изгнали её отовсюду, давно;
Ей лишь угол один, потаённый остался,-
Угол бейт ха- мидраш!- Тесно там и темно...
Там я с ней укрывался.
И когда, в тесноте, ум томили кошмары,-
Ближе никла она, и спадала слеза
На страницу Гемары.

Тихо плача, она ограждала меня
Перебитым крылом и ласкала с тоскою;
«Всех их ветер унёс в блеске нового дня;
Я одна над тобою!»

И последний аккорд древних, скорбных псалмов,
Как призыв и мольба и как трепет горячий,
Надо мною звучал в этом шёпоте слов,
В этом пламенном плаче!

В. Брюсов

Брюсов, как мы видим, стремится акцентировать внимание читателя на еврейской экзотике: не «Святыня», а «Шехина», не «молитвенная школа», а «бейт ха мидраш». Именно поэтому тема ассимиляции евреев, их отступления от Бога несколько нивелируется, уступая место красивым и витиеватым риторическим фигурам. Для Жаботинского, человека, воспитанного в рамках еврейской культуры, куда важнее обратить внимание читателя на истинную проблематику стихотворения. Язык его перевода достаточно прост, но, в то же время, выразителен. Он старается избегать символистских эпитетов (у Брюсова:» Всех их ветер унёс в блеске нового дня «) и напускной таинственности- возможно, именно поэтому в большинстве современных сборников представлен именно его перевод. Кроме того, интересно то, что в переводе Жаботинского финал открытый: стихотворение заканчивается многоточием (почти, как и сам Бялик, у которого открытый финал выделен дефисом); Брюсов же заключает свой перевод восклицанием.

Жаботинский не случайно избегает брюсовского «блеска нового дня», заменяя его «светом, солнцем, теплом» — дело в том, что в оригинале (всех их увлек свет). Образ света, к которому стремится, в какой-то момент лирический герой (,) предполагает множество толкований. В данном случае, судя по всему, имеется в виду свет Просвещения (на иврите «һэара» — слово от того же самого корня, что и «ор»). Таким образом, становится понятно, о каком «свете» говорит нам Бялик. У Брюсова эта важнейшая деталь теряется в потоке пышных эпитетов и превращается в «блеск нового дня». Необходимо также отметить, что само стихотворение в значительной степени несёт на себе отпечаток символизма. Очевидно, что Бялик был знаком со статьями А. Белого; в особенности с его работой «Песнь жизни» (тем более, что сам этот образ присутствует в стихотворении: « Песня жизни взманила, нова, незнакома «(хотя в оригинале «шира хадаша» — «новая песня»). В основе стихотворения Бялика лежат постулаты, продиктованные Белым. «Образ и безобразие, свет и тьма — символы душевной раздвоенности, две ветви дерева познания добра и зла»,- пишет он. Что же мы видим у Бялика?

Его лирический герой, «истомив над строками глаза», тянется «к окошку, на свет из темницы». А ведь это и вправду «две ветви познания добра и зла»: с одной стороны свет, просвещение, к которому тянется герой, с другой — темница традиции, которая не пускает его; «душевная раздвоенность» налицо. Что интересно, в переводе Брюсова лирический герой не тянется «на свет из темницы»; его «ум томили кошмары». В очередной раз при переводе опускается слово «ор» («свет»), однако толкование не меняется, но становится куда менее очевидным. Брюсов подчёркивает: «в тесноте ум томили кошмары», а значит, вне стен «старой и тёмной молитвенной школы» ум лирического героя освободился бы от этих кошмаров. Шехина чувствует это подсознательное стремление своего «единого сына» к «свету, солнцу теплу» и плачет, понимая неизбежность потери (совершенно очевидно, что в обоих переводах именно Её слеза спадает на страницы Гемары).

Бялик почерпнул многие положения эстетики русского символизма. Его статья «Под оболочкой языка», своего рода поэтический манифест, в котором отражены воззрения Бялика на поэта и поэзию, на суть творчества, его происхождение, во многом перекликается со статьёй Андрея Белого «Магия слов», порою практически дословно её повторяя.

«Поэты...,-пишет Бялик,- всегда охвачены стремлением к индивидуальному началу в вещах, к одинокому и единственному, к тому, что превращает явления — и соответствующие им сочетания языка — в единичное и вовеки неповторяемое, стремлением к самобытной особенности и душе вещей, как они в определенное мгновение запечатлелись в душе тех, кто их созерцает...поэтическая речь и есть речь в собственном смысле; слова группируются здесь так, что совокупность их дает образ; логическое значение этого образа неопределенно; зрительная наглядность его неопределенна также; мы должны сами наполнить живую речь познанием и творчеством... поэтический образ досоздается — каждым; образная речь плодит образы. Живое слово (метафора, сравнение, эпитет) — есть семя, прозябающее в душах; оно сулит тысячу цветов; у одного она прорастет как белая роза, у другого как синенький василёк.²»

Эта концепция Бялика воплотилась во многих его произведениях (например, в поэме «Заводь»).

Как видно из проделанной работы, понять поэзию Бялика, изучая её вне контекста поэзии русской, очень сложно. Однако и многие положения русских символистов становятся понятными лишь человеку, имеющему представление о еврейской культуре. Надо сказать, что подобная взаимосвязь прослеживается не только при сопоставлении творчества Бялика и символистов. Как говорилось во вступлении, обе литературы, русская и еврейская, наполнены взаимными переключками: схожими мотивами, образностью (например, популярный в ивритской литературе персонаж «талуш» – не кто иной, как «лишний человек» из литературы русской). Именно поэтому вопросы взаимосвязи двух литератур, выявления параллелей, ещё долго будут занимать умы учёных-литературоведов: как российских, так и израильских.

¹ Бар-Йосеф, Х. Влияние русской литературы на развитие и становление новой литературы на иврите // Вестник Еврейского Университета. №2 (15), 1997.С. 114-136

² Бялик Х.Н. Под оболочкой языка // Антология ивритской литературы: Еврейская литература XIX-XX веков в русских переводах / РГГУ, Еврейская теологическая семинария америки, Институт еврейских исследований; Сост. Х. Бар-Йосеф, З. Копельман. М., 2000. С. 196–197.

**Восточноевропейское
еврейство**

Образы синагог в зеркале еврейской мемуаристики и литературы

Важным источником изучения синагог, дающим яркое представление об их роли, месте и непосредственном влиянии на мир еврейских общин являются воспоминания и литературные произведения самих евреев. Будучи местом жизнедеятельности, ядром и символом еврейской общины, синагоги становились одним из ключевых объектов исторической и культурной памяти евреев, врезались в их индивидуальное мировосприятие и коллективное сознание. Авторы помещали образы синагог как в центр повествования, так и вкрапляли их в фоновый контекст. Но даже упомянутые «между прочим» эти образы дополняли в разных подробностях и красках сложившиеся ареалы восприятия синагог, задавали сюжетным линиям некие координаты во времени и пространстве. Наряду с сугубо научным взглядом: сухими историческими фактами, статистикой и разнообразными академическими исследованиями, именно эти живые сюжеты с их внутренним эмоциональным цветом доносят до нас непосредственное восприятие тех духовных, социальных и культурных основ жизни, которые вращались вокруг мира синагоги и стали его застывшим слепок.

Нельзя сбрасывать со счетов субъективизм этих рефлексий, обусловленный пережитыми воспоминаниями, а также идейной позицией авторов, большая часть из которых были приверженцами *Гаскалы* и стояли на более умеренных или радикальных *маскильских* позициях¹. В данной работе мы преимущественно рассматриваем произведения авторов, которые вышли из традиционной среды *штетла*, а впоследствии в той или иной степени были подвержены аккультурации и оторваны от еврейской религиозной традиции. Со-

ответственно и их взгляд на синагоги, как оплот традиционного еврейства, несёт не только восторженные или более нейтральные впечатления детства, но и отголоски подчас тяжёлого выхода за пределы «еврейского гетто», где синагога попадает в поле различных социальных, в том числе и ярых негативных характеристик².

Детские воспоминания известных личностей в еврейской жизни России — юриста и общественного деятеля Генриха Слиозберга (1863–1937), поэта и публициста Абрама Паперны (1840–1919), знаменитых художников Марка Шагала (1887–1985), Бориса Шаца (1866–1932) и других выходцев из черты оседлости — представляют мир синагоги как центр микрокосма местечка, хранилище его духовных и культурных традиций, в том числе и художественности. Последнее замечание важно для упоминания того факта, что большинство еврейских художников рубежа XIX–XX веков начинали свой творческий путь, работая при синагоге или кладбищенских мастерских резчиками надгробий или устраиваясь подмастерьями к ремесленникам, обслуживавшим традиционную жизнь местечка. К примеру, Борис Шац писал, что все *мизрахим* и *йор-цайт*³ для местной синагоги, а также рисунки для вышивания «местными барышнями» *парохетов* изготавливал он сам. Другие художественные работы, кроме христианских образов, продаваемых на базаре, и распятия при входе в церковь, а также свои собственные произведения ему не приходилось видеть, поскольку во всем городе «не было ни одной гравюры, ни одной литографии и даже фотографии». Из воспоминаний прославленного скульптора: «В нашем городе я сам выдумал тогда искусство, хотя родился в Европе в девятнадцатом веке»⁴. Очевидно, его работы для синагог были единственными образцами художественного творчества. Как уже упоминалось, далеко не для всех синагога озарялась позитивным светом, который зажёл духовный огонь любви и трепета в их сердцах и дал фундамент личностным ценностям и стремлениям. Ряд деятелей, разделявших идеи *маскилим* и вырвавшихся за пределы черты оседлости (в т.ч. упомянутые Г. Богров и Б. Шац), считали её местом духовного и культурного заточе-

ния, куда они были загнаны традицией и российским законодательством⁵.

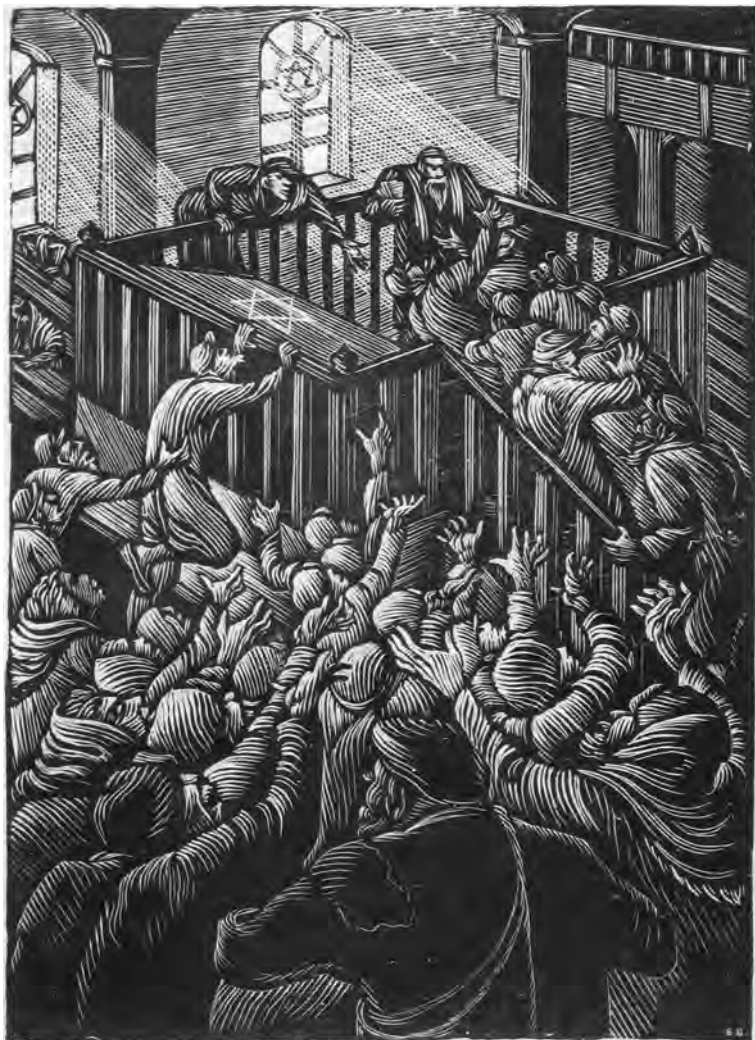
Подобные и иные сюжеты представляют и классики еврейской литературы, показывающие, чем была синагога для разнообразного местечкового люда в захолустных городках N: Глупска (Мойхер-Сфорим) и Касриловки (Шалом Алейхем), которые писались с реальных местечек, откуда вышли сами писатели. В таком же контексте рисуются и жители крупных городов, скажем Одессы. Здесь же целый ряд других характерных наблюдений и обобщений: жизнь вокруг синагог, взаимоотношения на этом фоне хасидов и *митнагедов*, разнообразные народные поверья, связанные с синагогами и пр. По-особому звучат здесь поэтические интонации Шмуэля Агнона (1888–1970), выходца из галицийского Бучача, для которого синагога была «Собором Бога Израиля»⁶, *мидрашем*, средоточием еврейской учёности, трепетной молитвенности и мистической одухотворённости: «пришёл я в город — а там ни души, пришел в дом молить — а в нем полно»⁷.

Попробуем погрузиться в некоторые из этих источников, услышать голоса прошлого и вычлнить повторяющиеся мотивы. Вспоминая о Полтавской хоральной синагоге, Г. Слиозберг писал о значении для её постройки ежегодной Ильинской ярмарки и своих детских впечатлениях о самой синагоге, выступлении в ней заезжих проповедников — *маггидов*. Один из них — из числа маскилим *мендельсоновского типа*⁸ — читал свои проповеди настолько красноречиво и воодушевленно, что «тысячная аудитория замирала от восторга, а сам оратор, казалось, поднимался всё выше и выше и подпирал своей головой в бархатной плоской шапочке вы-



Марк Шагал. Молитва в синагоге перед Арон-Гакодешем

сокий купол большой синагоги — то самое место, на котором яркими красками изображены были херувимы с длинными трубами, возвещающими час избавления Израиля». Не меньшее впечатление производили и гастролировавшие в дни ярмарок знаменитые канторы, один из них вместе со своим хором остался постоянным кантором в большой синагоге, описание которой приводит автор: «Полтава обладала монументальной хоральной синагогой. Довольно большое здание в три света с высоким куполом; одно мужское отделение вмещало в себя больше тысячи человек. Стены, потолок и купол внутри были разрисованы священными эмблемами и надписями. Большая люстра освещала это обширное помещение. Особенно богато был разукрашен святой киот (*арон-кодеш*), занимавший большое пространство в восточной стене (*Мизрах*). Широкая, с резными перилами и позолотой лестница вела к площадке перед киотом. Занавес киота блистал золотом и серебром, а внутри покоились многочисленные свитки с богатыми серебряными украшениями. Моё воображение возбуждалось каждый раз, когда при соответствующих молитвах киот раскрывался, и, казалось, изнутри его на тысячи склонённых голов невидимыми легкими облаками неслась Божья благодать. Такую богатую синагогу полтавское население, немногочисленное и бедное, не могло бы соорудить без Ильинской ярмарки»⁹. Эта же нота мистического озарения, окрашенная необычным эмоциональным и художественным восприятием синагогального действия, звучит и в книге воспоминаний Марка Шагала «Моя жизнь»: «Знали бы вы, как я млею от восторга, стоя в синагоге рядом с дедом. Сколько мне, бедному, приходилось проталкиваться, прежде чем я мог туда добраться! И наконец, я здесь, лицом к окну, с раскрытым молитвенником в руках, и могу любоваться видом местечка в субботний день. Синевя неба под молитвенный гул казалась гуще. Дома мирно парили в пространстве. И каждый прохожий как на ладони. Начинается богослужение, и деда приглашают прочитать молитву перед алтарём. Он молится, поёт, выводит сложную мелодию с повторами. И в сердце у меня словно крутится колёсико под масляной струей. Или словно растекается по



Бер Бланк. В синагоге. Иллюстрация к произведению Менделе Мойхер-Сфорима «Маленький человек». Ксилография. Рубеж 1920-х — 1930-е гг.



Моисей Фрадкин. Иллюстрация к сборнику «Песни о бедности». 1930-е гг. Ксилография (Справа от церкви — образ деревянной синагоги из м. Лянцкорунь (ныне Хмельницкая обл.)

жилам свежий сотовый мед. Когда же он плачет, я вспоминаю свой неоконченный рисунок и думаю: может, я великий художник?¹⁰ Его живые впечатления о богослужении в Судный день — *Йом-Кипур*, кульминационный день еврейского года — наполнены трепетом и пронзительными сокровенными переживаниями этого праздника, которые уносят автора воспоминаний вслед за молитвой и Торой в обожествленное пространство Арон-Гакодеша, «святая святых» синагоги, как будто бы к самому Всевышнему: «Я думал, что все святые собираются в этот час в синагоге. Торжественно, неспешно евреи разворачивают священные покрывала. Впитавшие слезы целого дня покаянных молитв. Их одеяния колышутся как

веера. И голоса их проникают в ковчег, чьи недра то открываются взорам, то затворяются вновь. Я еле дышу. Стою не шевелясь. Бесконечный день! Унеси меня, приблизь к себе. Скажи сокровенное слово!

Целый день со всех сторон слышится «Аминь, аминь!», все преклоняют колена. «Если Ты есть, Боже, сделай так, чтобы я вдруг стал весь голубой, или прозрачный, как лунный луч, всели в меня рвение, спрячь меня в алтаре вместе с Торой, сделай что-нибудь ради нас, ради меня»¹¹.

Обратимся к месту синагог в градоустройстве еврейского местечка. В подробных описаниях еврейского квартала местечка Копыль (ныне Республика Беларусь) А.И. Паперна показывает пестроту и нравы обитателей «синагогального подворья», по которому в определённой степени можно судить об устройстве жизни штетла всей черты оседлости. Здесь вполне уместно определить его как «типичное», с той лишь разницей, что далеко не всегда еврейскому кварталу отводилась центральная роль в городской застройке: «Базар и синагогальный двор, эти два главных центра копыльцев, были вместе с тем и двумя противоположными полюсами их деятельности: там копылец исполнял трудную, но обязательную повинность, а здесь он отводил душу; там он искал *парносе*, пропитания для своей семьи, а тут — удовлетворения своим духовным потребностям. А потребностей этих было много, и для удовлетворения их в Копыле на школьном дворе сосредоточивалось много учреждений, слишком даже много для такой бедной и малолюдной общины, во всяком случае несравненно больше, чем у местных христиан. В то время как у православных жителей Копыля и его окрестностей был только один храм, у евреев на синагогальном дворе их было четыре: синагога, *бет-гамедрош*, *клауз* и молельня общества портных.

Синагога — древнее, высокое, в старинном стиле построенное здание, стены и своды которого были раскрашены фантастическими, символическими фигурами и исписаны стихами из Св. Писания.... Насупротив синагоги помещался бет-гамедрош, в котором молилось большинство обывателей, преимущественно среднего класса.

Клауз был единственным каменным зданием в городе и служил молитвенным домом для копыльских патрициев, то есть обывателей, выдававшихся знатностью рода, талмудической эрудицией, набожностью или благотворительностью. Это были всё люди серьезные, люди строгих принципов, сознававшие своё достоинство и умевшие внушать к себе уважение других. Одевались они, в отличие от плебеев, в чёрные сатиновые или китаевые с бархатными воротниками зипуны и в меховые с бархатным верхом шапки (штраймели). Для этих, как их называли, *красивых*, или *шелковых*, *людей* клауз был не только молитвенным домом, но и своего рода читальнею или школою для взрослых, где они, предоставляя свои будничные дела и заботы жёнам, занимались после утренней и вечерней молитв каждый своим любимым предметом — кто *Гемарою*, кто *Мишною*, кто *Агадою*. Клауз заменял им отчасти и клуб: в сумерки, между предвечернею и вечернею молитвами, любил они собираться за печью (печь была большая, и между нею и северною стеною имелся уютный тёплый уголок), чтобы вести дружескую беседу о делах религиозных и светских, о политике внешней и внутренней и пр.»¹².

Другой эпизод живописует взаимоотношения трех «синагог» — еврейских общин разного толка, боровшихся за свой суверенитет, а то и единоличное самоутверждение в городе: «Но чем бесспорно могли гордиться копыльцы — это мужественною защитою себя от заразы, так сказать, морального свойства, заносимых к ним то в виде хасидизма, то в виде *гасколы* и грозивших отравить их навеки застывшую, окаменевшую шульхан-арухскую жизнь¹³. Против хасидов употреблено было ими самое мирное, безобидное средство: барабан. Стоило только адептам хасидской ереси собраться в свой *штибель* (молельню) для молитвы по новому обряду или для собеседования о чудесах своего цадика, как копыльцы являлись с барабанами и били в них с такой яростью, что ни о молитве, ни о каких-либо беседах и думать нельзя было. Так поступали копыльцы до тех пор, пока *штибель* не была закрыта навсегда, и этим доставили Копылю честь быть одним из трех городов во всем Северо-Западном крае, в которых воинствующий хасидизм не мог утвердиться (названий двух

остальных городов уже не помню). С не меньшей энергией действовали копыльцы и против гасколы, не давая ей в течение десятилетий пустить корни, и если впоследствии они согласились на некоторые компромиссы, то только благодаря неотразимому натиску очень сильных внешних и внутренних факторов, явившихся ей на помощь»¹⁴. Здесь также заметим, что на украинских территориях влияние хасидизма было несравненно сильнее, что позволяло разным хасидским дворам быстрее и шире утверждаться и привлекать многочисленных сторонников. Тенденция эта возрастала по мере удаленности от центров митнагедского (литовского) ортодоксального еврейства, эпицентр которого вращался вокруг деятельности Виленского Гаона и его последователей.

В литературном наследии Менделе Мойхер-Сфорима (Шалом Яаков Бройде (Абрамович), 1835 (по н. ст. 1836) — 1917) синагога уже не просто центр местечка, а своеобразные альфа и омега его сложившейся жизни, исходный локус еврейской ментальности. В своей знаменитой сатирической повести «Путешествие Вениамина Третьего» писатель показывает глубоко патриархальный уклад еврейского местечка с его экономической убогостью и возвышенностью томительного духа, вложенного в устремления типичного местечкового еврея Вениамина. Главный герой ничего не видел в жизни, кроме своей Тунейдовки, но живёт надеждой добраться до Эрец-Исраэль. Основным планом в произведении выступает микрокосм традиционного местечка с его центральным местом — синагогой, в которой главный герой — благочестивый еврей «место постоянное имеет». Всецело живя ожиданием прихода мессии, местечко перемывает кости любым внутренним и вселенским событиям, рассуждения о которых «катятся от двора к двору и словно снежный ком разрастаются, набухают, пока не докатятся до самой синагоги — за широкую печь... Каждый из этих вопросов обсуждается особым комитетом, состоящим из благообразных пожилых людей, просиживающих в синагоге с утра до полуночи, покинувших на произвол судьбы жён и детей своих и всецело бескорыстно, безвозмездно, спасения души ради, отдавших себя нескончаемым беседам и спорам»¹⁵. Аналогичный образ синагоги

рисуетя и в другом местечке, которое встречается на пути странствования героя. Автор, выходец из местечка, долгое время скитавшийся по еврейским селениям Белоруссии и Литвы, сторонник идей Гаскалы, являет несколько планов



Моисей Фрадкин. Сны. Иллюстрация к повести М.-Мойхер-Сфорима «Волшебное кольцо». 1935 г. Ксилография. (На переднем плане — образ деревянной синагоги из м. Миньковцы (ныне Хмельницкая обл.)

местечкового молельного дома, среди которых и сатирический образ синагоги как места еврейского светского общения, в которой в напряжённом и шумном однообразии год за годом протекает еврейская жизнь. В его других произведениях синагога — непременно интеллектуальный, культурный и социально-благотворительный центр местечка. Большим событием здесь также становится приезд заезжего кантора («Маленький человек»). Сюда же, в синагогу, «по своему обыкновению» сразу подъезжает в чужом городе путник, стараясь попасть в гущу очередного «еврейского микрокосма» и получить место для ночлега. Последнее было вызвано тем, что в синагоге пересекались пути разных социальных групп, общинная интеграция связывала высшие и низшие слои еврейского мира, поддерживая последних. Так, во время встречи субботы в синагоге собиралось многолюдье из нищих и обездоленных. Многие из них рассчитывали и получали субботний приют в домах прихожан, которые по традиции после окончания синагогальной службы приглашали их в свои семьи на праздничные трапезы. Мойхер-Сфорим в «Фишке хромом» описывает процесс «получения приглашения», во время которого синагогальный служка раздавал билеты с направлением к тому или иному хозяину¹⁶. Вкладывая в уста своего героя перечень греховных поступков «благочестивого» местечкового еврея, Мойхер Сфорим среди прочих указывает, что грехом считалось «не верить, что в главной синагоге молятся по ночам покойники»¹⁷. Героиня другого произведения Мойхер-Сфорима, несчастная горбунья, обращаясь к влюблённому Фишке хромому, просит его поклясться в верности возле синагоги, «где сейчас молятся покойники»¹⁸. Развивает этот сюжет в своих сказаниях и Агнон. В «Пляске смерти» синагога — место, где в полночь, «когда дважды закричит петух и звёзды сменятся в тверди», сходятся убиенный на этом месте жених и наложившая на себя руки невеста, которым из-за трагической смерти так и не суждено было соединиться в соборе Израиля при жизни, и теперь здесь, на месте, где некогда стояла их *хула* (свадебный балдахин), они пускаются в пляс мертвых. А потому «не ступят храмовые священники на этот холм, и свадеб тут не празднуют по сей

день»¹⁹. Эти отзвуки народных поверий не просто используются авторами для образного усиления местечковой атмосферы, а несут в себе глубинный смысл. Старейшие (главные) синагоги местечек традиционно воспринимались евреями как выстроенные в незапамятные времена, им также придавалось особое мистическое и эсхатологическое значение в данном еврейском микрокосме. Записанные во время экспедиционной работы 1990-х гг. Б. Хаймовичем фольклорные истории о таинственных подземных ходах, «откопанных» и чудом спасённых синагогах, их древности и нерукотворном появлении свидетельствует о глубоком укоренении этих представлений в народном сознании²⁰ и перекликаются со строчками Агнона: «вошли они в собор Бога Израиля, в тот самый собор, что дети малые в складках горы отыскиали и откопали»²¹. Сохранившиеся воспоминания о Большой шаргородской синагоге возвращают к жизни легенды о подземном ходе под бимой, откуда начинался ход на Храмовую гору в Иерусалиме²². Среди обычаев той же синагоги было строго принято в канун Йом-Кипура «оставлять на ночь в *полише* ведро, полное воды, и чистое полотенце для мертвых, души которых собираются в синагоге в эти дни перед совместной молитвой общины...»²³. Подобные предания о ночных сборищах мертвецов в старой синагоге для молитв и чтения Торы встречаются и в воспоминаниях Исаэля Гарми о Большой синагоге Любомля. Исходя из характера воспоминаний — возвращения в детские годы, эти мистические истории усиливались и конкретными деталями синагогального интерьера. В частности, это относилось к надписи над входной аркой в синагогу: «Как страшно место это! Это врата Бога, через которые войдут праведники», а также к месту для вечного огня (негасимой лампы) — *Нер Тамид* в память об усопших, которое было оборудовано на стене около входа со стороны молельного зала. Автор вспоминал, что дети были уверены, что именно в этом месте собираются души умерших²⁴.

Вновь касаясь Мойхер-Сфорима, следует отметить, что его отсылки к фольклорным источникам не просто этнографизмы. Он подводит к идее ветхости и старинности самих синагог, за которые держатся евреи, как за свое святое на-

следство, говоря словами нашего старшего современника Фридриха Горенштейна — за «обломки библейских камней и плит»²⁵. Вот непосредственное описание убранства синагоги, данное Мойхер-Сфоримом: «По стенам развешаны картины, покрытые паутиной, засиженные мухами и тараканами. Из-под густого слоя грязи проступают какие-то смутные блики. «Восток», разукрашенный кроликами и какими-то причудливыми зверьками — полукозами-полуоленьями, полульвами-полуослами, полулеопардами-полудраконам»²⁶. В другом месте — описание еврейской богадельни, вполне применимое к облику деревянных синагог с их многоярусными высокими крышами: «Богадельня выглядела как ветхая корчма. Это была развалина с покосившимися стенами, с крышей, напоминающей помятую шляпу, задранную спереди и низко, чуть ли не до земли, спущенную сзади. По всему было видно, что несчастной богадельне до зарезу хочется завалиться и лежать на земле кучей мусора. Но жители города не давали ей падать, подпирали брёвнами и уговаривали держаться впредь до лучших времен»²⁷. Эта естественная запущенность старой еврейской застройки, в том числе и старинных синагог, заставляет, с одной стороны, видеть связь между древностью и святостью, а с другой — обратиться к запискам русских путешественников XIX века, которые рисуют весьма любопытный образ еврейской среды Юго-Западного края: «Виды еврейских домов, лишённые ограды и палисадников и выходящие фасадами прямо на улицу, их тесная застройка, очевидно естественная неряшливость заставляли многих из них, — пишет Алла Соколова, — связывать эту скученность, грязь и захламлённость с этническими чертами именно еврейского поселения». Авторы при этом не сильно углублялись в социальную подоплеку такой печальной и «экзотической» картины²⁸.

Однако, возвращаясь к литературным образам синагоги и евреев в них, мы видим и чистые поэтические метафоры («Фишка Хромой»): «Замечательное, надо полагать, было зрелище: два еврея-«богатыря», облачённые в *талесы* и *филактерии*, стоят нахохлившись, готовые помериться силами и подраться в чистом поле, точно в синагоге, не будь

рядом помянута!..» И дальше: «Высоко на ветке покачивается сорока. Издали кажется, что она облачена в белый *талес* с чёрными полосами понизу и горячо молится. Она бьёт поклоны, вертит головой, слегка подпрыгивая, и отрывисто сокочет...»²⁹ Здесь уже новый смысловой ракурс — та антропоморфность, которая стала основой иносказательности народного еврейского искусства, в том числе и богатой анималистики в росписях синагог, где, по наблюдениям Э. Лисицкого, оставившего свои впечатления от фресок синагоги в Могилеве, «видно лицо раввина в изображении льва среди знаков зодиака»³⁰.

В жизни и творчестве Мойхер-Сфорима столкнулись два еврейских мира — патриархальный и модернизированный. С одной стороны, контраст и конфликт консервативного местечкового сознания, с другой — бурная и пёстрая еврейская жизнь в больших городах в XIX веке ярко демонстрирующая в образе «еврейской Одессы», где везде большую роль играет шарманка: «на улице, дома, в трактирах, в комедии... и даже в синагоге — прости господи — тоже шарманка!»³¹. В этом описании автор как бы невзначай обмолвился, а на самом деле дал вторым планом ёмкий образ реформистской синагоги (в частности, одесской Бродской синагоги). Здесь также показано отношение еврейской ортодоксальной традиции к «греховному» нововведению реформизма — музыкальному сопровождению в синагогальной службе. Далее в литературную канву вплетены обобщённые фактические противоречия, касающиеся внешних форм богослужений. Мы также узнаём и важные подробности синагогальной службы, в частности, музыкальной литургической культуры. Герой, приверженец укоренившейся местечковой традиции, говорит в сердцах: «Кантор, прости господи, носит какую-то хламиду, а богослужение совершает с хором! Добро бы он сам трудился, подпирал пальцем горло, держался за щёку, как наш кантор реб Рахмиел-пакса, ревел бы басом, потом срывался бы на фистулу, потом снова гудел бы басом, рубил бы слова, заливался, молил господа бога: «Отец родной! Батюшка наш! Горе мне!..» — вкладывал бы всю душу, истекал бы потом... Так нет же! Где там!

Сам кантор большую часть времени молчит, а чуть произнесёт слово, певчие моментально его подхватывают, разжёвывают. Распевают на разные голоса, смешивают всё в одну кучу — и это у них называется петь хором! Никогда и не услышишь у них ни грустной, задушевной мелодии, ни чего-нибудь веселого. Ухватятся за строчку и возьмётся с ней без конца! А вдобавок — смешно, право! — носят на руках свитки торы и ходят с ними вокруг амвона... Слыханное ли дело, чтобы в субботу носили тору, как в кущи?! Вы, пожалуй, спросите: а что же смотрит раввин? Как может он допускать такие вещи? Так ведь то-то и досадно, что раввин заодно с ними, лезет ещё вперёд, тоже в какой-то пелерине, с холёной бородкой, и выглядит... Фи!»³².

Образ синагоги в творчестве Исаака Бабеля (1894–1941) раскрывается в нескольких планах, в соответствии с тематикой его произведений. В продолжение разговора об Одессе, в бабелевских «Одесских рассказах» мы видим синагогу не только как сердце еврейской традиции, но и как авторитетный центр «еврейской» Одессы³³. Несмотря на блатной пафос еврейской маргинальной среды, социальный статус синагоги в глазах криминальной элиты бабелевской Одессы очень высок. Неслучайно, прося руки дочери ограбленного накануне молочника Эйхбаума, главный одесский налётчик Король обещает сделать его старостой Бродской синагоги, в чём подчёркивается общественная значимость этой фигуры. «Слушайте, Эйхбаум, — сказал ему Король, — когда вы умрете, я похороню вас на первом еврейском кладбище, у самых ворот. Я поставлю вам, Эйхбаум, памятник из розового мрамора. Я сделаю вас старостой Бродской синагоги»³⁴. В других местах Бабель показывает атмосферу в хасидских синагогах: «Изо всех евреев вояжеры самые бывалые, весёлые люди. На нашем вечере они пели хасидские песни, состоявшие всего из трёх слов, но певшиеся очень долго, со множеством смешных интонаций. Прелесть этих интонаций может узнать только тот, кому приходилось встречать пасху у хасидов или кто бывал на Волини в их шумных синагогах»³⁵. «Синагога была хасидская, там доплясывались на пасху до иступления, как дервиши»³⁶.

В «Конармии» автор — очевидец и участник — правдиво и поэтично показывает в изнуряющей будничности временной срез гражданской войны, трагичной и бесконечной³⁷. Еврейская жизнь в местечках здесь подаётся вторым планом — фоном и местом разворачивающегося действия. Здесь синагога является читателю своеобразным символом архаичного, захудалого еврейского местечка, которое живёт как будто в другом мире идей и вещей, а ведь именно годы гражданской войны принесли окончательный разгром «местечковой цивилизации». Местечку нипочём происходящий вокруг него и даже в нём самом ужасающий исторический круговорот: «Большая площадь (м. Сокаля. — *Авт.*) простиралась налево от сада, площадь, застроенная древними синагогами. Евреи в рваных лапсердаках бранились на этой площади и таскали друг друга. Одни из них — ортодоксы — превозносили учение Адасии, раввина из Белза; за это на ортодоксов наступали хасиды умеренного толка, ученики гусятинского раввина Иуды... Забыв войну и залпы, хасиды поносили самоё имя Ильи, виленского первосвященника (Виленского Гаона. — *Е.К.*)...»³⁸. Вместе с тем контраст еврейского уклада и исторического момента, а соответственно и два измерения пространства еврейской жизни того времени, автор показывает как в конкретной человеческой судьбе: «Наступает суббота. Гедали — основатель несбыточного Интернационала — ушёл в синагогу молиться»³⁹, так и в образе всего еврейского микрокосма, опять-таки выраженного через образ синагоги. Казалось бы, в мимолетной фразе, брошенной в сторону еврейского местечка Броды, вдруг вскрывается и преумножающаяся данной войной трагедия евреев: «О Броды! Мумии твоих раздавленных страстей дышали на меня непреодолимым ядом. Я ощущал уже смертельный холод глазниц, налитых стынущей слезой. И вот трясущийся галоп уносит меня от выщербленного камня твоих синагог...»⁴⁰.

Описывая местечки, через которые опустошительно проходили все воюющие стороны, Бабель пронзительно высвечивает внутренний драматизм еврейского Бытия того времени, когда всё кажется крушащимся и безнадежно летящим в пропасть. И вновь синагога неотъемлема от общего скорб-



Эль Лисицкий. Знак зодиака «Лев». Копия с фрески в Могилёвской синагоге. 1916 г.

ного пейзажа штетла и его обитателей: «Безжизненные еврейские местечки лепятся у подножия панских фольварков. На кирпичных заборах мерцает вещей павлин, бесстрастное видение в голубых просторах. Прикрытая раскидистыми хибарками присела к нищей земле синагога, безглазая, щербатая, круглая, как хасидская шляпа⁴¹. Узкоплечие евреи грустно торчат на перекрёстках. И в памяти зажигается образ южных евреев, jovиальных, пузатых, пузырящихся, как дешёвое вино. Несравнима с ними горькая надменность этих длинных и костлявых спин, этих жёлтых и трагических бород. В страстных чертах, вырезанных мучительно, нет жира и теплого биения крови. Движения галицийского и волын-

ского еврея несдержаны, порывисты, оскорбительны для вкуса, но сила их скорби полна сумрачного величия, и тайное презрение к пану безгранично. Глядя на них, я понял жгучую историю этой окраины, повествование о талмудистах, державших на откупу кабаки, о раввинах, занимавшихся ростовщичеством, о девушках, которых насиловали польские жолнеры и из-за которых стрелялись польские магнаты»⁴².

Наконец, апофеоз этой трагедии в крушении не только жизненного уклада, но и человеческих судеб, где в одном апокалиптическом месиве фрагменты синагогальной жизни, портреты большевистских вождей и тело убитого сына раввина: «За окном ржали кони и вскрикивали казаки. Пустыня войны зевала за окном, и рабби Моталэ Брацлавский, вцепившись в талес истлевшими пальцами, молился у восточной стены. Потом раздвинулась завеса шкапа, и в похоронном блеске свечей мы увидели свитки торы, завероченные в рубашки из пурпурного бархата и голубого шелка, и повисшее над торой безжизненное, покорное, прекрасное лицо Ильи, сына рабби, последнего принца в династии... Здесь всё было свалено вместе — мандаты агитатора и памятки еврейского поэта. Портреты Ленина и Маймонида лежали рядом. Узловатое железо ленинского черепа и тусклый шёлк портретов Маймонида. Прядь женских волос была заложена в книжку постановлений шестого съезда партии, и на полях коммунистических листовок теснились кривые строки древнееврейских стихов. Печальным и скупым дождём падали они на меня — страницы «Песни песней» и револьверные патроны»⁴³.

Выше цитированные описания и образы синагог, а также исторические, эпические и мифопоэтические рефлексии этих объектов в работах других еврейских писателей, Шалом Алейхема (1859–1916), Исаака Башевиса Зингера (1904–1991), а также упомянутого Шмуэля Иосефа Агнона, чья стилистика строится на сложных сращениях библейского сказа и топоса восточноевропейского еврейства, наталкивают на ряд любопытных идей. Образ синагоги происходит не только из исторических реалий, но и становится поэтической аллюзией самого *галута*, откуда вытекают литературные и историософские концепции еврейства, а также формируются разные

модели еврейской идентичности. Во многих текстах синагога репрезентуется как живая субстанция, которая выражает душевное состояние еврейства; она меняется вместе со своим народом, разделяет их участь, в конечном счете, формирует образ родины, который остается в еврейской памяти, а также переносится на новые места жизни евреев-эмигрантов и их потомков. У Агнона *мидраш* (в данном случае и как дом учения, и молитвы) по призыву заезжего благочестивого еврея, который, «сунув голову меж свитков в ковчег», воззвал в сердцах к Всевышнему, что местные евреи не хотят давать подаяние на соплеменников в Святой Земле и изрекшего: «Любит Господь врата, осиянные Торой. Суждено всем домам молитвы и учения, что на чужбине, утвердиться в Земле Израиля» — буквально срывается с места и идет в Эрец-Израэль «со всеми книгами, и столами, и скамьями». Дойдя до речки и сам оскорбленный еврей (посланец), и *мидраш* сгнинул, приведя в ужас и надрывный плач горожан, а позднее он уже оказывается на святой земле. «Видал я *мидраш* ваш в Иерусалиме; он свят и стоит в святом месте, и святые сыны Израиля свято изучают там нашу святую Тору. И сказал я им (евреям того города, откуда ушел *мидраш*. — *Е.К.*): блажен ты, о Израиль, что и дома, в которых ты изучаешь Тору, и те Господь возводит в Землю Израиля»⁴⁴.

Приведённые выше цитаты и анализируемые контексты раскрывают многоплановость перцепции синагоги, которая выступает олицетворением самого еврейства: его приверженности или удалённости от традиций, социального статуса, религиозно-мистических озарений и драматических судеб. Именно синагога задает зримую пространственность еврейского микрокосма, усиливает осязаемость среды обитания и её идентичность, выступает местом охранения традиций. Повторяемость тех или иных сюжетов связана и с различными топосами синагоги, которые демонстрируют центральную идею: существование синагоги как символа присутствия самой еврейской общины, причем не только в качестве духовного оплота, но и в некотором смысле «материального» тела еврейства. Поэтому и разрушение (исчезновение) синагоги соединяется с мыслью «нет синагоги — нет

еврейства». Авторское слово придает свою поэтическую окраску образам синагоги, которые нередко рисуются в метафорическом ключе, становятся инструментом создания определённой атмосферы произведения, средством раскрытия разных планов еврейской бытийности, местом встречи исторических реалий, фольклорных традиций, индивидуального жизненного и творческого опыта. Это слово фиксирует новые образы, смысловые контексты и символические константы, позволяющие видеть в феномене синагоги отдельный *сюжет* литературы.

- ¹ В настоящей статье мы не касаемся таких специфических жанров еврейской литературы, как хасидские предания и *мидраши*, в которых синагога предстает в совершенно ином свете, окутаны былинным и мистическим ореолом чудесных деяний цадииков, и, как прочие сюжеты, предполагают иные методологические подходы для анализа.
- ² Так, один из первых русско-еврейских авторов, Григорий Богров (1825–1885), в своих «Записках еврея» (первоначально вышли в «Отечественных записках»: 1871, 1872 и 1873, а затем отдельно (1874, СПб) преподносит синагогу как место разгула кагальной системы, которая избирает евреев, и где даже «в великие судные дни, обрядопочтенные, моментальные обязанности во время служения прихожанам продаются с публично-го торга, причем прислужники обращаются в глашатаев, синагога вдруг превращается в аукцион». (*Богров Г.* Записки еврея. Собрание сочинений в 2-х частях. 2-е издание (посмертное). Т. 1. Одесса, Книгоиздательство Шермана, 1912. С. 69.) Помимо этого, как повествуется от имени первого лица, некоего Сруля, его отец именно в синагоге был публично разоблачён в ереси (как говорили в те годы — «эпикурействе», тяге к светским наукам и культуре) и осуждён на развод и изгнание (С. 19–23). Поскольку роман автобиографический, вероятно, это соотносится с жизнью семьи самого Богрова.
- ³ Йорцайт (*идиши*) — годовщина смерти по еврейскому календарю. Такое же название имеет помещённая в синагоге мемориальная доска или табличка со списком имён усопших, чью память почитают каждый год в день смерти.
- ⁴ Первое знакомство Шаца с живописными картинами случайно произошло в доме помещика и произвело ошеломляющее впечатление. См.: *Шац Б.* Один из многих. Из воспоминаний одного скульптора: Письмо Э.А. Регенеру. [Б.М.]; [Б.И.]. [1905]. Т. 1. С. 17–20. Шац также писал о своем ученике, отец которого для содержания семьи сменил изучение Талмуда на работу резчика украшений для синагог и надгробий. Видимо, от него и сын пропитался любовью к искусству, хотя его выбор шёл враз-

- рез с желаниями отца, дать ему традиционное еврейское образование. С. 113.
- ⁵ Шац Б. Один из многих. С. 12, 40.
- ⁶ Агнон Ш. В сердцеvine морей / Пер. с ивр. Исраэля Шамира. М.: Радуга, 1991. С. 27, 253. Переводчик Агнона с иврита на русский и комментатор И. Шамир используют оборот «Собор Бога Израиля», выводя его из семантической цепи: «соборный дом» — «собрание» (от греческого — «синагога»). Возникающая коннотация с названием христианских «соборов» здесь лишь усиливает значимость синагоги и одновременно показывает намеренность ухода автора от другого распространенного термина «храм», занимающего особое место в еврейской традиции.
- ⁷ Агнон Ш. Деяния посланца из Святой Земли, да возведётся она и отстроится // В сердцеvine морей. С. 39.
- ⁸ Мендельсон Моше (1729–1786) — еврейско-немецкий философ, духовный вождь движения Гаскалы на её начальном этапе.
- ⁹ Слюзберг Г.Б. Дела минувших дней // Евреи в России. XIX век. Серия «Россия в мемуарах». М.: Новое литературное обозрение. 2000. — С. 249–496., цитата: С. 255–256.
- ¹⁰ Шагал М. Моя Жизнь. М.: Эллис Лак, 1994. С. 21.
- ¹¹ Шагал М. Моя Жизнь. С. 41–42.
- ¹² Паперна А.И. Из Николаевской эпохи // Евреи в России. XIX век. Серия «Россия в мемуарах». М.: Новое литературное обозрение. 2000. С. 29–176., ссылка: С. 34–36.
- ¹³ «Шульхан-арухская жизнь» — от названия книги Иосифа бен Эфраима Каро (1488–1575) «Шульхан-Арух» (ивр. — «накрытый стол»), 1559, которая стала одним из авторитетнейших кодексов практических норм еврейской религиозной жизни, права и этики.
- ¹⁴ Паперна А.И. Из Николаевской эпохи. С. 32.
- ¹⁵ Мойхер-Сфорим. М. Путешествие Вениамина Третьего. М.: Художественная литература, 1986. С. 270, 276.
- ¹⁶ Мойхер-Сфорим М. Фишка Хромой. М.: Художественная литература, 1986. С. 215–216.
- ¹⁷ Мойхер-Сфорим М. Маленький человечек. М.: Художественная литература, 1986. — С. 81.
- ¹⁸ Мойхер-Сфорим М. Фишка Хромой. М.: Художественная литература, 1986. С. 234.
- ¹⁹ Агнон Ш. Пляска смерти // В сердцеvine морей. С. 27–31, 253. Переводчик Агнона с иврита на русский и комментатор И. Шамир используют оборот «Собор Бога Израиля», выводя его из семантической цепи: «соборный дом» — «собрание» (от греческого — «синагога»). Возникающая коннотация с названием христианских «соборов» здесь лишь усиливает значимость синагоги и одновременно показывает намеренность ухода автора от другого распространенного термина «храм», занимающего особое место в еврейской традиции.
- ²⁰ Хаймович Б. Историко-этнографические экспедиции ПЕУ // История евреев на Украине и в Белоруссии: Экспедиции. Памятники. Находки

- / Сост. Лукин В.М., Хаймович Б.Н., Дымщиц В.А. СПб: Петербургский еврейский университет: Институт исследований еврейской диаспоры, 1994. Вып. 2 (труды по иудаике). С. 42.
- ²¹ *Агнон Ш.* В сердцеvine морей // В сердцеvine морей. С. 154.
- ²² Воспоминания внука раввина р. Ханоха Крупника. Шаргород / 100 еврейских местечек Украины: Подолия. СПб, 2000. Вып. 2. С. 419.
- ²³ Шаргород / 100 еврейских местечек Украины: Подолия. СПб, 2000. Вып. 2. С. 421.
- ²⁴ *Garmi (Grimatlicht) Yi.* The Synagogues and Chasidim in Our Town // Luboml. The Memorial Book of a Vanished Shtetl (ad by Berl Kagan). New York: Ktav Publishing House, 1997. P. 149–150.
- ²⁵ «...Вы свой бердичевский дом сами себе сложили из обломков библейских камней и плит, как бродяги складывают себе лагути из некогда роскошных обломков автомобилей и старых вывесок... Но скоро весь Бердичев переедет в меблированные комнаты, а библейские обломки снесут бульдозерами». *Горенштейн Ф.* Бердичев. Драма в трех действиях, восьми картинах, 92 скандалах / Избранное в 3-х томах. М.: Слово, 1992. С. 399.
- ²⁶ *Мойхер-Сфорим М.* Фишка Хромой. М.: Художественная литература, 1986. С. 168–169.
- ²⁷ *Мойхер-Сфорим М.* Фишка Хромой. С. 207–208. «Лучшие времена», очевидно, следует понимать не столько в социальном смысле, сколько в эсхатологическом — до времен мессианских.
- ²⁸ *Соколова А.* «Белый господин» в поисках экзотики: еврейские достопримечательности в путевых записках и искусствоведческих очерках (XIX — начало XX века) // Русско-еврейская культура: Сб. статей / Отв. Ред. О.В. Будницкий. М.: РОССПЭН, 2006. С. 406–415.
- ²⁹ *Мойхер-Сфорим М.* Фишка Хромой. С. 132, 135.
- ³⁰ *Лисицкий А.* Воспоминания о могилёвской синагоге (*Канцедикас А.* Талант, обращённый в будущее: К 100-летию со дня рождения Э. Лисицкого) // Техническая эстетика. 1990. № 7. С. 9.
- ³¹ *Мойхер-Сфорим М.* Фишка Хромой. С. 215–216.
- ³² *Мойхер-Сфорим М.* Фишка Хромой. С. 247–248.
- ³³ *Бабель И.* Одесские рассказы. Одесса: Маяк, 1990. С. 181–302.
- ³⁴ *Бабель И.* Король // Одесские рассказы. С. 184.
- ³⁵ *Бабель И.* История моей голубятни // Одесские рассказы. С. 226.
- ³⁶ *Бабель И.* Карл-Янкель // Одесские рассказы. С. 260.
- ³⁷ *Бабель И.* Конармия. Одесса: Маяк, 1990. С. 9–176.
- ³⁸ *Бабель И.* Эскадронный Трунов // Конармия. С. 112.
- ³⁹ *Бабель И.* Медали // Конармия. С. 40.
- ⁴⁰ *Бабель И.* Путь в Броды // Конармия. С. 51.
- ⁴¹ Удивительно, как наружный облик синагоги с внешними очертаниями «хасидской шляпы» Бабеля (вспомним вышеприведённое подобное сравнение богадельни у Мойхер-Сфорима!) переключается с подобной метафорой Г. Богрова, видевшего в скоплении народа в синагоге образ «внутренней поля шляпы»: «Когда же в город приезжала важная особа

и выступала в синагоге с проповедью, молеальный зал набивался битком «как сардинки в жестянке» ... Все стояли на ногах, кроме малолетних сирот обоого пола, размещённых по скамьям и обрамлявших своими бедными, изнуренными личиками всю синагогу, как черный креп — траурную шляпу». Богров Г. Записки еврея. С. 182.

⁴² *Бабель И.* Учение о тачанке // *Конармия*. С. 54–55.

⁴³ *Бабель И.* Сын рабби // *Конармия*. С. 159–161. В описании смерти сына раввина, сцепившегося с Торой, чувствуются параллели с сюжетами из хроник хмельничины, где многие авторы, следуя принятой традиции, показывают смерть еврейской общины (как коллективную гибель, так и индивидуальные казни) внутри самой синагоги. К примеру, выдержки из хроники «Тяготы времен» Мейера из Щебржешина, которые были изданы в 1650 г.: «Лубенского раввина, которому были открыты многие таинства Торы, они (казаки. — *Е.К.*) обвили свитками пятикнижия и сожгли»; «Ворвавшись в синагогу, бунтовщики нашли в ней одного еврея, и они его повесили в талесе и в тефилин, так? как они его застали». Мейер из Щебржешина. Тяготы времен // *Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха «хмельничины») / Исследование, перевод и комментарии С.Я. Борового*. Иерусалим: Гешарим — Москва: Мосты культуры, 1997. С. 165–166, 171.

⁴⁴ *Агнон Ш.* Деяния посланца из Святой Земли, да возведётся она и отстроится. С. 46–48.

А.Е. Ландау и русско-еврейская печать

Разговор пойдёт об Адольфе Ефимовиче Ландау (1842–1902) — о человеке, много сделавшем для развития русско-еврейской печати и в целом для еврейского просвещения — Гаскалы. Примечательно, что Ландау, принадлежа к русско-еврейской среде, имел как русское, так и еврейское имя. Первоначальное его еврейское, местечковое имя Аарон Хаймович было изменено на российское Адольф Ефимович.

Ландау происходил из купеческого сословия. Родился он в местечке Россиены Ковенской губернии (ныне Расейняй, Литва)¹ в довольно развитом и густонаселённом еврейском районе Литвы, недалеко от важного центра прусской гаскалы — Кёнигсберга. В значительной степени на его мировоззрение и идеалы повлияло начальное образование и воспитание. Семья будущего издателя «Восхода» была вполне начитанной и образованной. Как отмечается в литературе, «среди его предков было немало религиозных и общественных деятелей, знатоков еврейской учёности. Дед и отец А.Е. Ландау имели прочные деловые связи с Германией»². И хотя в семье, по-видимому, строго соблюдали еврейские религиозные традиции, все же в домашней обстановке чувствовалось московское влияние. Несмотря на свою «просвещённость», семья Ландау всё же оставалась традиционно-еврейской: до тринадцати лет будущий издатель-редактор «Восхода» учился в хедере; после своей бар-мицвы Аарон был отдан в Виленское раввинское училище. Там готовили казенных раввинов, и это училище, наряду с подобным ему Житомирским училищем, считалось центром еврейского просвещения в России. Оно было основано в 1847 году. Выпускники училища приравнивались к выпускникам гимназии.

После окончания раввинского училища А.Е. Ландау поступил в 1861 году в Петербургский университет, на юридический факультет, но полного высшего образования ему так и не удалось получить из-за финансовых затруднений. Семья Ландау не могла исправно вносить плату за обучение сына. После того как в очередной раз деньги не были выплачены вовремя, А.Е. Ландау был исключён из университета. В этом наглядно проявилась трагедия русско-еврейской интеллигенции, типичным представителем которой был А.Е. Ландау: вырвавшись из угнетающей обстановки черты оседлости, молодые люди в столице испытывали постоянную нужду. Особенно это касалось писателей и публицистов: «Среди разнообразных видов нищенства резко выделяется и поныне тип нищенствующего литератора, характеризуя собою отношение нашего народа к своей литературе и к ее деятельности»³; и далее отмечается: «Литераторы имели за собой лишь очень незначительную партию, и если последние сочувствовали им, то лишь молчаливо, платонически... И не одно только тёмное, неприглядное окружающее давило литераторов. Большую часть из них угнетала ещё и безысходная материальная нужда. Писательский труд как тогда, так и теперь не мог служить средством к пропитанию, нужно было ещё некоторое подспорье... Оставался для них лишь один исход — писать и учительствовать, что и делало большинство наших бедных авторов. Но даже сочетание этих двух занятий не давало им обеспеченного куса хлеба: они влачили жалкое существование и умирали в нищете, предоставляя тот же путь и преемникам своим на том же поприще»⁴. Эта колоритная зарисовка из жизни русско-еврейской интеллигенции характеризует весь период её существования в дореволюционной России — с 20-х годов XIX века, о которых рассказывает дореволюционный русско-еврейский публицист П. Марик, и много лет спустя ничего не изменилось.

Подробнее стоит остановиться на петербургском периоде жизни Ландау, когда он уже активно участвовал в литературной жизни столицы. Ландау, как и многие другие русско-еврейские писатели и публицисты, начал свою литературную деятельность в общерусских изданиях в 60–70-е годы XIX

столетия. Его статьи публиковались в «Северной почте», «Молве», «Неделе», «Санкт-Петербургских ведомостях», «Библиотеке для чтения», в «Современном листке»⁵ и многих других органах общерусской периодической печати. Вот что об этом пишет современный исследователь В.Е. Кельнер: «Хотя первым выступлением Ландау в печати на русском языке считается статья «Несколько слов о евреях» в 1861 г. в газете «Черниговский листок», он, скорее всего ещё находясь в стенах раввинского училища, начал анонимно печататься в местной и столичной прессе»⁶. Это говорит об определённой общности русско-еврейской и общерусской периодики. Дело в том, что русско-еврейская печать в то время была ещё очень молода и несовершенна и литераторы предпочитали печататься в общерусских изданиях, это было престижнее, да и гонорары, судя по всему, там были больше.

Тем не менее имя А.Е. Ландау в первую очередь связывают с историей именно русско-еврейской периодики. Он сразу стал принимать активное участие в её развитии, в частности, вел иностранный отдел в газете «Рассвет»⁷. В 60–70-е годы Петербург не был ещё центром русско-еврейской периодики, главное место в русско-еврейском культурном мире тогда ещё занимала Одесса. Ландау, живя в столице, стал петербургским корреспондентом одесского журнала «День». Он регулярно писал для него статьи под псевдонимом «Гамабит»⁸ («Обозреватель», *иврит*. — И.П.).

В конце 60-х годов, после почти десятилетнего периода лишений и нужды, Ландау приобрёл собственную типографию и издал несколько книг известных еврейских исследователей — А. Иеллинека «Еврейское племя» (СПб, 1870) и Э. Дейтша «Что такое талмуд?» (СПб, 1870)⁹. Дело в том, что Ландау, как и его предшественники, Осип Рабинович и Иоахим Тарнополь, не в последнюю очередь рассчитывал на внимание русского читателя, который, по предположениям Ландау, должен был заинтересоваться изданными им книгами и через них познакомиться бы с историей еврейского народа, с его вероучением и еврейской религиозной литературой. Однако этот расчёт оказался ошибочным. Видимо, русскую читающую публику вполне удовлетворяли публикации вроде статьи А.С. Суво-

рина «Жид идёт», которая была опубликована на страницах «Нового времени» в 1881 году и признана образцом юдофобского сочинения¹⁰. Тираж книг, изданных Ландау, был небольшим, и они не приобрели большую популярность.

Впоследствии, в 1880-е годы, он продолжил заниматься издательской деятельностью и выпустил переводы трудов Иосифа Флавия (работы Г. Карпелеса), М. Мыша, а также «Систематический указатель русской литературы о евреях на русском языке»¹¹.

А.Е. Ландау в дальнейшем ориентировался почти исключительно на еврейского читателя. Именно еврейская интеллигенция являлась основным потребителем русско-еврейской периодики. В 1871 году он предпринял выпуск нового издания под названием «Еврейская библиотека». На мой взгляд, её сложно отнести к разряду периодической печати, скорее она занимает промежуточное положение между периодикой и обычной, непериодической печатной продукцией. «Еврейская библиотека» представляла собой довольно объёмистые тома — сборники художественных и публицистических произведений. Предполагалось наладить ежегодное издание этих томов, но в 1871–1880 годы было выпущено лишь восемь томов.

С 1881 года Ландау издаёт журнал «Восход».

Особое внимание следует уделить тому, как складывались взаимоотношения между А.Е. Ландау и авторским коллективом журнала, тем более что мемуары содержат богатый и интересный материал по этой теме. С.М. Дубнов отмечает, что «издатель в Ландау преобладал над редактором. Терпимый к чужим мнениям, вообще спокойный и уравновешенный, он проявлял особую нервность во всём, что касалось материальной стороны издания. В отношениях с сотрудниками издательский интерес стоял у него на первом плане. Он старался всячески урезать их гонорар»¹². Почти такие же мысли высказывал и С.Г. Фруг: «Издатель журнала А.Е. Ландау гонорар уплачивал исправно, к авансам же питал непреодолимое отвращение»¹³. Фруг вспоминал такое высказывание Ландау: «Господа, получившие аванс, нередко вовсе перестают работать. Это уже равносильно катастрофе»¹⁴.

В целом же воспоминания сотрудников о Ландау почти всегда касаются материальных вопросов: бедность русско-еврейской столичной интеллигенции и низкая оплата писательского труда выдвигала материальные вопросы на первый план. Вспомним, что и сам Ландау в своё время испытывал серьёзные материальные затруднения.

Наиболее колоритные зарисовки, характеризующие взаимоотношения Ландау и сотрудников «Восхода» и положение столичной русско-еврейской интеллигенции в целом, можно найти в воспоминаниях Семёна Дубнова: «Он (А.Е. Ландау. — *И.П.*) установил своеобразный обычай: не платить гонорара за первую статью начинающего писателя, в предположении, что автор будет счастлив уже самим появлением его имени в печати. Ко мне Ландау не применил этого правила, так как я перешёл к нему из других журналов. Он платил гонорар за печатный лист в размере 35–40 рублей, но выдавал его крайне туго. Ему нужно было каждый раз напоминать об уплате гонорара, что для меня было тягостью. Бывало, приходишь к нему после выхода книжки и молча ждёшь расчёта, Ландау тоже молчит, наконец просишь денег, а он отвечает, что сейчас у него нет, предлагает прийти в другой раз. Для избежания этих тягостных визитов я ему заранее писал, что приду за гонораром в такой-то день, и просил приготовить деньги; иногда это помогало, но иногда я получал грубый ответ: разве у меня банкирская контора, что я должен приготовить для вас деньги?»¹⁵

Далее Дубнов вспоминает: «...способ его (А.Е. Ландау. — *И.П.*) обхождения с сотрудниками, даже постоянными, был оскорбительным и отталкивал от него многих (покойные Леванда и Фруг не переносили его). Впоследствии, когда я жил вне Петербурга, эти денежные расчёты отравляли мне жизнь и часто портили наши отношения. Он подолгу не отвечал на мои письма, мои литературные вопросы и справки о редакции его мало интересовали, зато по издательской части он пускался в горячую полемику»¹⁶. Дубнов подытоживает свои воспоминания: «И если он (А.Е. Ландау. — *И.П.*) так поступал с главным сотрудником, без которого, как сам признавался, не мог бы выпускать ежемесячные книги журнала, то мож-

но себе представить, как он обращался с другими сотрудниками. Мне часто приходилось заступаться за притесняемых товарищей»¹⁷.

Несмотря на это, в литературе можно встретить и совершенно противоположенную точку зрения о довольно-таки тёплом отношении Ландау к своим сотрудникам. Например, С.Г. Фруг вспоминает, что Ландау нередко помогал своим сотрудникам финансово или своими связями¹⁸. Также можно отметить, что Ландау был старше многих сотрудников журнала, основную массу которых составляли молодые люди 20–30 лет¹⁹, что не могло не отразиться на складывании особого, подчас отеческого отношения Ландау к своим молодым сотрудникам. Фруг, с большой приязнью к Ландау, отмечает: «Ландау — ну, да вы сами знаете, что это за добрая душа. Всем же прочим ровно никакого дела нет до нашего брата...»²⁰. После ухода его с поста редактора в 1899 году многие публицисты, ранее относившиеся к Ландау с неприязнью, стали отзываться о нём довольно тепло, будучи недовольны новой редакцией²¹.

На мой взгляд, Ландау стремился поставить издание на «капиталистические рельсы», чтобы оно приносило доход и было жизнеспособным. Не секрет, что выпуск первых русско-еврейских журналов — предшественников «Восхода» — был предприятием, по сути дела, убыточным; он был обусловлен не столько материальной выгодой, сколько идейными устремлениями пионеров русско-еврейской журналистики. В литературе отмечается, что в целом при организации книжного дела в России традиционно на первый план выходили формы просветительской деятельности, а аспекты, связанные с коммерцией, оставались чаще в тени²².

Материальные затруднения, несомненно, влияли на редакторскую политику А.Е. Ландау. Такая постановка вопроса может привести, в частности, к следующим соображениям: редактор «Восхода» был заинтересован прежде всего в материальной выгоде и поэтому позволял печатать в своём журнале статьи самой различной идейно-политической направленности. Для него главным было не то, *что* именно публиковалось в журнале, а то, что представляет интерес для

читательской публики и обеспечивает большое количество подписчиков и большой тираж издания. Для него главным было не то, что именно публиковалось в журнале, а то, что это представляет интерес для читательской публики и обеспечивает большое количество подписчиков и большой тираж издания. Подобная расчётливость привела к тому, что А.Е. Ландау «был больше издателем, чем редактором»²³, он больше боролся не за идеи, а за свой журнал и свои доходы, отчего не разделял сионистскую идею. В публикациях того периода можно встретить сообщение, что «журнал «Восход»... не разделял программы Ховавей-Цион»²⁴, или: «Восход» критиковал Герцля, считая его идеи безумными»²⁵.

Однако редакторская политика А.Е. Ландау зависела не только от его материальной заинтересованности. На его решения влияло множество других факторов, как то: отношения с цензурой, политическая ситуация в стране в целом и в еврейском мире в особенности, профессионализм редактора.

Семён Дубнов указывает: «Собственно, об особом редакционном кружке «Восхода» нельзя говорить, так как тут не было той коллегиальности и того оживлённого обмена мыслей, как раньше в «Рассвете». Издатель Ландау был почти одинок в своей редакции. Он совмещал в своём лице редактора, издателя и типографа. Хронологически типограф породил издателя, а издатель редактора»²⁶.

Исследователями отмечается определённый непрофессионализм Ландау, который «вынужден был, дабы уравновесить свои слабые познания о реальном еврействе, пригласить в качестве фактического соредактора «Восхода» знатока еврейской жизни И.Л. Гордона, прожившего долгие годы в захолустом местечке»²⁷.

Ландау вынужден был привлекать знающих и опытных сотрудников в качестве своих помощников и даже соредакторов, и хотя на первый взгляд «он был одинок в своей редакции»²⁸, все же эти помощники и сам Ландау составляли редакторский коллектив. Так, например, Дубнов подчёркивает: «Статьи случайных сотрудников он (А.Е. Ланда. — И.П.) отдавал на просмотр регулярным сотрудникам, каждому по его компетенции: беллетристику и стихи просматривали Петр

Вайнберг и Фруг, научные статьи — доктор Гаркави, Лев Гордон, а позже я (Семён Дубнов. — *И.П.*)»²⁹.

Подобная ситуация накладывала отпечаток на редакторскую политику журнала «Восход»: организовав «под себя» редактуру журнала, Ландау с трудом мог контролировать содержание, стиль публикуемых статей, общую идейную направленность издания. С. Дубнов описывает эту ситуацию так: «Была ещё одна черта в редакторской деятельности Ландау: статьи сотрудников, умеющих писать, он не редактировал и давал им возможность свободно высказывать самые радикальные мнения. Благодаря этому я мог в годы моего юного антитезиса дать полную волю своей разрушительной идеологии. Тогда я был этим очень доволен, но позже понял, что на первых шагах мне нужен был редактор, который мог бы удерживать меня от слишком резких формул»³⁰.

Возможно, именно эта дозволенность авторов беспрепятственно высказывать свои суждения в публикуемых статьях и вызывала особо пристальное внимание цензурных органов. Помимо слишком частых столкновений с цензурой, ситуация в редакции журнала приводила к тому, что «вообще начинающие писатели не могли иметь в Ландау руководителя: он сам был некомпетентен в вопросах науки и искусства, а разбирался только в вопросах русско-еврейской политики, по которым писал передовые статьи в «Недельной хронике «Восхода». Сторонник западной практической ассимиляции, он, однако, мало вникал в её идеологию и вообще, подобно Наполеону, питал нерасположение к «идеологам»³¹.

Говоря о редакторской политике «Восхода» в 1881–1899 годы, нужно признать, что у А.Е. Ландау была собственная идейная позиция, хотя, может быть, не до конца разработанная и сформулированная. Это подтверждают как исследователи рубежа XIX–XX веков, так и современные учёные: «Ландау не исповедовал в чистом виде ассимиляторских настроений и считал, что евреи и сейчас полноценная нация, и такой она и останется в будущем, не слившись, в обязательном порядке, с великороссами»³².

События начала 80-х годов, ознаменованные погромами на юге России, вынуждали только что основанное издание

живо на них откликаться. Действительно, как отмечали современники, «в 1882 году «Восход» всё резче выступал против принципиальных «эмиграционистов»; после балтского погрома «Восход» заговорил о невозможности в такой критический момент давать определённые ответы на роковые вопросы»³³. Но «вскоре, однако, «Восход» вернулся к своим основным задачам — борьбе за равноправие, обличению политики правительства и полемике с юдофобской печатью»³⁴.

Следует иметь в виду, что долгое время «Восход» был единственным еврейским изданием на русском языке. Такая ситуация, а также то обстоятельство, что журнал издавался без предварительной цензуры, приводили к тому, что А.Е. Ландау не мог не отказать печататься в своём журнале еврейским публицистам — приверженцам различных идейных взглядов, не считаясь со своей собственной позицией. Это и стало причиной того, что «в русско-еврейской журналистике начала 80-х годов дух протеста особенно ярко проявился в «Восходе», единственном органе русско-еврейской журналистики, который издавался без предварительной цензуры. Погромные события 1882 года ... нашли в журнале наиболее яркую оценку»³⁵. В целом «в рассматриваемый период русско-еврейская печать, взывая к активности еврейской интеллигенции, обращала исключительное внимание на экономические и гражданские вопросы, не касаясь национальной проблемы. В эмиграционном вопросе «Восход» выступал против внесения идеологических споров и разногласий»³⁶. Таким образом, текущие события, ситуация в системе русско-еврейской печати заставляли А.Е. Ландау корректировать редакторскую политику и даже собственные идейные воззрения.

С уходом Ландау из редакции «Восхода» в 1899 году на смену ему пришли представители нового поколения русско-еврейской интеллигенции: А.М. Брамсон, М.В. Познер, Ю.Д. Бруцус, Л. Зайденман. Ландау, будучи уже немолодым, часто болел и даже был вынужден лечиться за границей. Как было сказано выше, на склоне лет он возобновил, после почти двадцатилетнего перерыва, выпуск ежегодника «Еврейская библиотека» вместе со своим сыном Григорием. В 1901

году вышел девятый том, десятый был опубликован Григорием Ландау в 1903 году, уже после смерти отца. Адольф Ландау скончался в Берлине в 1902 году.

- ¹ Кельнер В.Е. Журнал «Восход» и его издатель-редактор А.Е. Ландау // «Восход» — «Книжки Восхода»: Роспись содержания. СПб, 2001.
- ² Там же. С. 7.
- ³ Марик П. Из истории еврейского печатного дела в России // Восход, 1888. № 4. Часть I. С. 77.
- ⁴ Там же. С. 87.
- ⁵ Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб: издание Общества для научных еврейских изданий и Издательства Брокгауз — Ефрон., 1912 (репринт 1995 г.). Т. X. С. 18.
- ⁶ Кельнер В.Е. Журнал «Восход» и его издатель-редактор А.Е. Ландау // «Восход» — «Книжки Восхода»: Роспись содержания. СПб, 2001. С. 8.
- ⁷ Там же. С. 8.
- ⁸ Аронсон Г.Я. Русско-еврейская печать // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 года. Сборник статей. Минск, 2002. С. 558, 567.
- ⁹ Кельнер В.Е. Журнал «Восход» и его издатель-редактор А.Е. Ландау // «Восход» — «Книжки Восхода»: Роспись содержания. СПб, 2001. С. 8.
- ¹⁰ Фруг С.Г. Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995, С. 254–255.
- ¹¹ Российская еврейская энциклопедия. Биографии. М., 1995. Т. II. С. 120.
- ¹² Дубнов С.М. Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб, 1998. С. 98.
- ¹³ Фруг С.Г. Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. С. 74.
- ¹⁴ Там же. С. 74.
- ¹⁵ Дубнов С.М. Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб, 1998. С. 98.
- ¹⁶ Там же. С. 98–99.
- ¹⁷ Там же. С. 99.
- ¹⁸ Фруг С.Г. Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. С. 75.
- ¹⁹ Тому же Фругу, когда он пришел в «Восход», едва исполнился 21 год.
- ²⁰ Письма С.Г. Фруга (1889–1899) // Еврейская старина, 1916. Вып. IV. С. 461.
- ²¹ Там же. С. 463.
- ²² Бутенко И.А. Читатели и чтение на исходе XX века: Социологические аспекты. М., 1997. С. 43.
- ²³ Дубнов С.М. Книга жизни. Материалы для истории моего времени: Воспоминания и размышления. СПб, 1998. С. 98.

- ²⁴ *Портнова Н.А.* Еврейский поэт России // *Фруг С.Г.* Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. С. 12.
- ²⁵ *Фруг С.Г.* Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. С. 276.
- ²⁶ *Дубнов С.М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб, 1998. С. 97–98.
- ²⁷ *Эльяшевич Д.А.* Русско-еврейская печать и русско-еврейская культура. К проблеме генезиса // Евреи в России. История и культура: Сб. науч. Трудов. СПб, 1995. С. 70.
- ²⁸ *Дубнов С.М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб, 1998. С. 97.
- ²⁹ *Там же.* С. 98.
- ³⁰ *Там же.* С. 98.
- ³¹ *Там же.* С. 98.
- ³² *Цинберг С.А.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915. С. 191.
- ³³ *Сосис И.* Период кризиса. Общественные течения в литературе 80-х годов // Еврейская старина, 1916. Вып. II–III. С. 206.
- ³⁴ *Там же.* С. 207.
- ³⁵ *Там же.* С. 204.
- ³⁶ *Там же.* С. 206.

Евгения Певзнер (Санкт-Петербург)

Еврейский комитет помощи жертвам войны (1914–1921)

Данная статья посвящена деятельности Еврейского комитета помощи жертвам войны (ЕКОПО), главным образом — его просветительской работе. Несмотря на ухудшение условий жизни во время войны, на все бедствия, обрушившиеся на еврейское население, большое внимание уделялось его духовным запросам: обучению детей, организации школ, детских очагов, а также курсов для взрослых. Еврейский комитет помощи жертвам войны (ЕКОПО) был создан в Петрограде, имел филиалы в других городах и просуществовал с 1914 по 1921 год.

Исследованием ЕКОПО занималась Мира Свердлова, однако её статьи «Еврейский комитет помощи пострадавшим от войны» (ЕКОПО) в России, 1914–1916» и «ЕКОПО и помощь пострадавшим от войны в марте — октябре 1917» написаны без использования архивных материалов¹. Упоминания о ЕКОПО имеются также в монографиях Михаэля Бейзера «Евреи Ленинграда» и Валерия Гессена «К истории евреев: 300 лет в Санкт-Петербурге»; в статьях Веры Кнорринг «Симпатичное Общество», Веры Лебедевой-Каплан «Евреи Петрограда в 1917 году», Ильи Троцкого «Самодеятельность и самопомощь евреев в России (ОПЕ, ОРТ, ЕКО, ОЗЕ, ЕКОПО)», Анастасии Тумановой «Еврейские общественные организации в годы Первой мировой войны (на примере Тамбовской губернии)», Стивена Ципперштейна «*The Politics of Relief: The Transformation of Russian Jewish Communal Life During the First World War*»².

Кроме того, в статьях, посвященных С. Ан-скому, есть упоминания о его деятельности по спасению евреев в прифронтовой полосе по заданию ЕКОПО и Земского Союза³. Вер-

ховный главнокомандующий запретил евреям пребывание в районе армии и потребовал их выселения из прифронтовой зоны⁴. Выселение евреев началось с первых дней войны. Выселенные евреи были превращены в ссыльных и должны были следовать только в определённые районы, назначенные для их проживания⁵.

Ещё до того как бедствие, которому подверглось население западных губерний, приняло катастрофический характер, известный адвокат и еврейский общественный деятель Генрих Борисович Слиозберг поднял вопрос об образовании комитета помощи жертвам войны⁶. Предложение было встречено сочувственно в среде еврейской общины Петербурга, хотя некоторые члены общины возражали против этой инициативы, считая, что осуществление задач такого комитета требует огромных средств и их невозможно будет собрать⁷.

18 августа 1914 года состоялось общее собрание членов общины, созванное хозяйственным правлением петроградской синагоги. На собрании был заслушан доклад о создавшемся в связи с войной положением дел и о выпавшей на долю еврейского населения России обязанностью позаботиться о немедленной организации широкой взаимной помощи. Собрание постановило избрать для этой цели организационный комитет. Председателем комитета стал председатель хозяйственного правления петроградской синагоги Марк Абрамович Варшавский (вскоре его сменил на этом посту барон Александр Горациевич Гинцбург)⁸. В состав членов комитета было избрано 46 человек, среди них раввины Моисей Григорьевич Айзенштадт, Давид-Тевель Герцевич Каценеленбоген, барон А.Г. Гинцбург, члены IV Государственной думы д-р Меер Хаимович Бомаш, д-р Е.Б. Гуревич, присяжные поверенные Оскар Осипович Грузенберг, Нафтали Маркович Фридман, бывшие члены Государственной думы присяжные поверенные Леонтий Моисеевич Брамсон, Максим Моисеевич Винавер, Михаил Исаакович Шефтель (депутаты I Государственной думы), инженер Лазарь Германович Рабинович (депутат II Государственной думы), присяжный поверенный Лазарь Ниссенович Ниссолович (депутат III Государственной думы, вскоре скончавшийся). Фамилии, дополнительно внесённые в список организационного

комитета: Моисей Акимович Гинсбург, Б.А. Каменка, Меир Наумович Крейнин, братья Савелий и Соломон Григорьевичи Поляки, присяжный поверенный Г.Б. Слиозберг. После того как организационный комитет получил право пополнить число своих членов путем кооптации, в него зачислили ещё 53 человека, в числе был член Государственного Совета Григорий Эммануилович Вейнштейн⁹.

Для осуществления руководства организационный комитет выделил из своей среды исполнительный комитет из 16 человек, включая трёх депутатов Государственной думы¹⁰.

Община предприняла шаги к легализации комитета, для этого 26 августа 1914 года было направлено ходатайство в Министерство внутренних дел о разрешении деятельности комитета. 3 октября 1914 года деятельность Петроградского ЕКОПО была легализована¹¹, после чего активизировалась работа с беженцами. Им оказывалась медицинская, продовольственная, ссудная, жилищная, юридическая и вещевая помощь. Беженцам помогали в трудоустройстве и профессиональном обучении; осуществлялось призрение осиротевших, обучение детей в школах и хедерах¹².

В своей работе Комитет следовал принципам, которые разрабатывались на совещаниях и съездах представителями комитетов помощи. Первое совещание состоялось в Вильне 6–8 января 1915 года. На нём обсуждался вопрос об изыскании средств для оказания помощи жертвам войны, а также была разграничена деятельность между другими еврейскими организациями по отраслям. Так, деятельность по санитарно-медицинской помощи была передана Обществу охранения здоровья еврейского населения, культурно-просветительная — Обществу просвещения между евреями в России, трудовая помощь — Обществу ремесленного и земледельческого труда. На совещании было решено прикрепить районы к областным организациям¹³.

Очередное совещание проходило в Петрограде с 14 по 16 мая 1915 года, где подтвердило постановление виленского совещания об организации самообложения и приняло решение направить уполномоченных в пункты скопления и места водворения беженцев для организации им помощи, а также

привлечь к работе еврейские общественные организации на местах для поддержки беженцев¹⁴. Период между майским совещанием и последовавшим за ним 8–9 июня совещанием в Киеве для комитетов помощи был тяжёлым, поскольку волна беженцев ещё не улеглась.

Совещание разбилось по секциям: организационно-хозяйственную; медико-санитарную, трудовой помощи, по приросту детей, помощи в пути и регистрационно-статистическую.

Секция трудовой помощи разработала инструкцию для справочных бюро, устройство которых было признано необходимым на виленском совещании и подтверждено на майском совещании в Петрограде; признала необходимым учредить мастерские, в которых пострадавшие могли обучаться ремеслу и получать за свой труд вознаграждение. Для женщин были организованы рабочие места в домах трудолюбия, где они за незначительную плату могли выполнять несложную работу (плетение корзин, починка мешков и т.д.). В дальнейшем в целях подготовки детей в возрасте 12–16 лет наравне с обучением их ремеслу должны были учредить патронаты для организации профессиональных и общеобразовательных курсов. Пострадавших ремесленников решено было снабжать орудиями производства.

Секция по приросту детей обратила внимание на деморализацию подрастающего поколения в приютах в отсутствие заботы о них. В связи с этим на совещании постановили приложить все усилия, чтобы юноши и девушки имели возможность работать и получать необходимое образование. Особое внимание на совещании уделялось устройству яслей, площадок для игр, детских приютов и столовых. Для детей школьного возраста решено было открыть школы.

Медицинско-санитарная секция выработала ряд правил для обслуживания поездов в пути, организации врачебно-санитарной помощи во всех крупных узловых пунктах и в местах скопления беженцев. Для помощи в пути выселенцам решено было выделять необходимое количество проводников.

Секция трудовой помощи признала необходимым организовать в местах водворения беженцев и выселенных реги-

страционные бюро во главе с центральным органом в Петрограде, который руководил бы всеми статистическими работами бюро и обрабатывал поступающие материалы¹⁵.

Для решения этих вопросов Комитет созвал в Петрограде съезд представителей еврейских комитетов помощи. Заседания проходили с 20 по 23 августа 1915 года, в работе приняли участие свыше 150 человек. Съезд признал, что задача оказания помощи евреям-беженцам и выселенным непосильна для еврейских благотворительных и общественных организаций, подчеркнув, что это является обязанностью государства, а средства, собираемые еврейскими комитетами, должны быть преимущественно употреблены на удовлетворение культурно-национальных потребностей. На съезде также было обращено внимание на то, чтобы еврейские комитеты как в центральных, так и в местных организациях, ведающих эвакуацией, принимали участие в расселении и оказании помощи беженцам¹⁶. 30 августа 1915 года был принят закон, согласно которому забота о беженцах возлагалась на МВД. Министерство внутренних дел ассигновало Комитету ЕКОПО миллион рублей в июле 1915 года, а в сентябре ещё 500 тысяч рублей¹⁷.

29–31 августа 1916 года в Петрограде проходило совещание представителей комитетов помощи. На этом совещании была сделана попытка объединить ЕКОПО с другими еврейскими организациями, принимающими участие в оказании помощи беженцам, — ОПЕ, ОЗЕ, ОРТ и ЕКО. На совещании был избран временный Центральный Комитет на срок не свыше шести месяцев. В него вошли 62 человека — представители от губерний, центральных еврейских организаций ОПЕ, ОЗЕ, ОРТ, ЕКО, депутаты Государственной думы и Государственного совета. От Петрограда были избраны: Г.А. Бернштейн, Н.Б. Богуславский, М.И. Бомзе, А.М. Брамсон, Б.Д. Бруцкус, М.А. Варшавский, С.Е. Вейсенберг, М.М. Винавер, барон А.Г. Гинцбург, О.О. Грузенберг, И.Б. Гуревич, А.В. Залкинд, Б.А. Каменка, Иохим Самуилович Канегиссер, М.Н. Крейнин, Вениамин Семенович Мандель, Сав. Г. Поляк, Сол. Г. Поляк, Г.Б. Слиозберг, М.И. Шефтель¹⁸.

Для оказания помощи детям необходимо было создавать столовые, очаги, площадки, приюты, где они находились бы

под наблюдением воспитателей. Эта задача отчётливо осознавалась уже в сентябре 1914 года в Вильне, где учителя и работники местного Общества попечения о детях организовали детскую столовую для детей запасных беженцев и, отчасти, для детей беднейших классов местного еврейского населения¹⁹. Летом 1914 года в Бобруйске была организована детская площадка, а в декабре открылся очаг²⁰. Решено было организовать очаг для детей беженцев и в Минске, но из-за местных условий это намерение не осуществилось.

В конце октября 1914 года состоялось соглашение между Петроградским комитетом и ОЗЕ, в результате признание детей было передано в ведение ОЗЕ²¹. Тем не менее Петроградский комитет не переставал проявлять заботу о детях в обслуживаемых им пунктах, работая совместно с ОЗЕ или самостоятельно. По инициативе Комитета были открыты детские очаги в Кельцах (Калишская губерния) — для 100 детей беженцев и запасных и в Радоме — для 150 детей. В Радоме очаг занимал хорошую квартиру, получил обстановку от закрытых школ, учебные пособия. Занятия велись с младшими детьми на идише, со старшими, хорошо владевшими польским языком, — на польском. Причём идиш входил в учебную программу. В июле 1915 года число детей, посещавших очаг, увеличилось до 175²².

После майских выселений наравне с оказанием помощи была активизирована и деятельность по признанию детей. В Вильне в июле 1915 года функционировали уже четыре детских очага, была расширена детская столовая. Детский очаг был устроен также в Меречи (Виленская губерния)²³.

В 1916 году очаги функционировали в городах Таврической губернии: Симферополе, Геническе, Мелитополе, Бердянке, Большом Токмаке. В Орехове была организована школа-очаг²⁴. В том же году заработал очаг в Курске, его посещали 60–65 детей в день. Среди них 20–25 детей были дошкольного возраста²⁵. В декабре 1916 открылись два очага в Уфе, ими заведовала особая дамская комиссия. Первый очаг посещало 50 детей, второй — 42 ребёнка²⁶.

В 1917 году в Омске при содействии присланной ОЗЕ фребелички был открыт очаг для 35 детей дошкольного возраста.

та ²⁷. В Мариуполе открыли очаг и очаг-школу. Очаг-школу посещали 370–380 детей школьного возраста, очаг — 80 дошкольников²⁸. В Ставрополе очаг открылся в марте 1917 года. Его посещали 45 детей дошкольного возраста. Занятия переходили от игр к фребелевским работам и велись на идише, так как дети не знали русского языка²⁹. В Саратовской губернии было открыто четыре очага: один в Саратове — 75 мест, два в Царицыне — 120 мест, один в Балашове — 170 мест. В Саратовском очаге занятия велись на иврите, в Балашовском и Царицынском — на идише³⁰. В г. Хотине Бессарабской губернии очаг посещали 60 детей. Занятия вели две фребелички с двумя помощницами. Дети занимались ручным трудом, лепкой, рисованием, играми, пением³¹. В Харькове был создан детский очаг на 80 мест³².

Просветительная работа сосредоточилась, главным образом, в руках ОПЕ, но ЕКОПО осуществляла её в тех пунктах, где не было отделов или уполномоченных ОПЕ³³. В 1915 году после прибытия беженцев в Челябинск, среди которых насчитывалось 120 детей школьного возраста, имеющийся там образцовый хедер был преобразован в русско-еврейскую школу. В школе было четыре отделения — одно приготовительное и три основных. В приготовительном классе изучали только еврейские предметы, в основных классах занятия по русскому языку и арифметике велись на русском языке, остальные предметы — на идише. К этому времени в школе обучалось 99 детей³⁴. В Сарапуле ЕКОПО организовал для детей беженцев параллельные классы при местной еврейской школе. Там преподавались русский язык, арифметика, библия, молитвы, идиш, остальные предметы — по-русски. Классы посещали 25 детей³⁵.

В 1916 году в Саратове, Царицыне, Балашове и Петровске были открыты училища. В Саратове училище насчитывало одиннадцать классов. В нём числилось 545 учащихся, посещали занятия — 442. Все предметы велись на иврите. В Царицыне два училища объединили в одно. Его посещало 240 детей. В нём несколько общеобразовательных предметов изучались на идише с постепенным переходом в старших классах на русский язык по мере усвоения его детьми.

В Царицыне также действовали два хедера, где обучалось 125 мальчиков. В Балашовском училище числилось 156 детей, посещали — 140. Программа училища соответствовала программе ОПЕ (устраивались публичные празднования Пурима, Песаха, юбилея Хаима Нахмана Бялика, Суккота и Хануки). Петровское училище состояло из двух классов, в них обучалось около 50 детей³⁶. В 1917 году в Борисове были открыты женская и мужская школы для 300 детей. Преподавание велось на идише³⁷.

Помимо школьного образования было решено не оставлять без внимания культурные запросы взрослых беженцев, для этих целей организовывали курсы, библиотеки, читальни для подростков и взрослых. Эту задачу выполняло в основном ОПЕ, но ЕКОПО тоже ею занимался. В 1916 году в Томске открыли вечерние курсы, которые посещали ученицы и мастерицы белошвейной мастерской. На курсах обучали русской грамоте³⁸. В Уфе при портновской мастерской открылись вечерние курсы русского языка, арифметики и идиша. Их посещали 30 человек. Кроме того, по субботам читались на идише лекции. В Борисове на вечерних курсах обучались еврейской и русской грамоте 120 беженцев и 300 местных рабочих, среди которых преобладали подростки 15–19 лет. Но были среди них и немолодые женщины, и даже один 45-летний рабочий³⁹. В Бобруйске на курсы, открывшиеся в августе 1916 года, записались 100 женщин и 45 мужчин в возрасте 13–20 лет. Там изучались русский язык, арифметика, идиш и литература, естествознание, еврейская история и география. Преподавание велось на идише. На этом же языке устраивались субботние лекции на литературные и исторические темы⁴⁰.

Вынужденное безделье десятков тысяч лиц, оказавшихся беспомощными в новых местах поселения, и, как следствие, неизбежная деморализация этих людей поставили перед Комитетом вопрос о трудовой помощи пострадавшим, о поиске для них занятий, устройстве мастерских и снабжении их орудиями производства⁴¹.

Трудовая помощь выразилась в организации и содержании бюро труда для посредничества между трудоспособными беженцами и работодателями. Для этого были учреждены

корреспондентские пункты, с одной стороны, в местах, где было мало беженцев и не было нужды открывать бюро труда, с другой — в тех местах, где ожидалось наличие свободных мест для трудящихся⁴².

Организацию по открытию корреспондентских пунктов взял на себя отдел трудовой помощи при ОРТе, организованный в ноябре 1914 года. ЕКОПО тоже принимал в этом участие. Для предоставления работы беженцам были устроены промышленные мастерские — сапожные, портняжные, бельевые, чулочные, шёточные. В ряде пунктов были организованы учебные мастерские для подростков и взрослых трудоспособных беженцев в целях скорейшей их адаптации к новым условиям.⁴³

В этой области в первый год войны активность проявлялась исключительно в черте осёдлости. Мастерские были учреждены: в Вильне — чулочная, сухарных ящиков, портняжная, шорная, сапожная и белошвейная; Варшаве — механическая, портняжная, сапожная и белошвейная; в Люблине — белошвейная, сапожная, портняжная, корзиночная; Минске — белошвейная; Елисаветграде — чулочная, меточно-вышивальная; в Витебске — портняжная⁴⁴.

В октябре 1915 года в Омске для беженцев была открыта швейная мастерская. В феврале в ней насчитывалось 35 белошвеек. Заведующая обучала девушек русской грамоте, ввела обучение крою и портняжному ремеслу⁴⁵. В том же году в Смоленске открылись конвертная и портняжная мастерские⁴⁶.

В декабре 1915 года в Херсоне начали функционировать шёточная мастерская, а в феврале 1916 года — школа кройки и шитья (в ней работали 17 работниц)⁴⁷.

В 1916 году в Царицыне были открыты две учебно-промышленные мастерские: модная белошвейная и столярная. В обеих мастерских работало 59 человек, среди них числилось 45 учениц. В октябре 1916 года открылась портновская мастерская в Уфе, в ней было 82 работника. В начале своей деятельности мастерская изготавливала теплое бельё для беженцев, впоследствии шила шинели, рубахи, шаровары по заказу Уфимского военно-промышленного комитета и теплые

пиджаки — для губернского Совета о беженцах. В январе 1917 года в Уфе была открыта сапожная мастерская. В ней работало 20 человек⁴⁸. В том же году в Харькове была организована учебно-швейная мастерская, в которой обучалось 40 девушек⁴⁹.

Февральская революция изменила положение вещей. На мартовском совещании ЕКОПО было предложено поменять правительственную политику по отношению к беженцам и жертвам войны, в частности, возместить убытки за уничтоженное и реквизированное имущество, предоставить ссуды на восстановление хозяйства и на устройство беженцев по возвращении их домой. Появилась надежда, что Временное правительство вернёт из ссылки евреев и выдаст им компенсации. Однако правительству было не до еврейских беженцев.

Тем временем часть беженцев стала перебираться в крупные города, что вызвало жалобы местных комитетов ЕКОПО на невозможность принимать новых беженцев. В ЕКОПО поступали жалобы на местные беспорядки и произвол. Наплыв беженцев в Петроград к концу лета ещё больше обострил продовольственный кризис в столице. Министерство внутренних дел обратилось в национальные организации помощи с просьбой принять меры о воспреещении им приезда в Петроград и Москву. Одновременно среди беженцев распространялись слухи о злоупотреблениях Комитета, растратах денежных средств. Беженцы добивались контроля над распределением помощи, угрожая пожаловаться и жалуюсь на Комитет Временному правительству и Совету рабочих и солдатских депутатов.

Летом 1917 года председатель ЕКОПО барон А.Г. Гинцбург покинул Россию. Председателем Комитета стал Г.Б. Слиозберг⁵⁰.

После Октябрьского переворота число желающих вернуться домой возросло. К ним прибавились демобилизованные солдаты. Поэтому ЦК ЕКОПО сосредоточил все усилия на решении проблемы реэвакуации. В 1918 году еврейский отдел Петроградского губернского отдела по делам национальностей (Петрогубнац) зарегистрировал ЕКОПО, ОЗЕ и ОРТ, и они продолжили свою деятельность.

Однако образованный 19 января 1918 года Еврейский комиссариат при Наркомате по делам национальностей (Наркомнац) установил жёсткий контроль над денежными операциями ЕКОПО, а национализированные банки отказывались выдавать Комитету принадлежащие ему деньги. Тем не менее ЕКОПО продолжал самостоятельно функционировать вплоть до бегства его второго председателя — Г.Б. Слиозберга — в Финляндию в марте 1920 года.

В июле 1920 года по инициативе Еврейского комиссариата (Центральный комиссариат по еврейским национальным делам) образовался Еврейский общественный комитет (Евобщестком или, на идише, Идгезком) для помощи пострадавшим от войны и погромов. Хотя он с самого начала был поставлен под контроль еврейских коммунистических учреждений, представители ЕКОПО, ОЗЕ и ОРТа были включены в его состав, так как их участия потребовали иностранные организации помощи.

Политика Еврейской секции ВКП(б) (Евсекция) по отношению к ЕКОПО, ОЗЕ, ОРТу заключалась в установлении контроля над этими организациями через Евобщестком посредством большевизации их состава и постепенном поглощении соответствующими государственными учреждениями — собесом, Наркомздравом, Наркомпросом. Когда в начале января 1921 года руководству общественных организаций стало известно о планах еврейского отдела Народного комиссариата по делам национальностей (Наркомнацу) заменить составы их комитетов на угодных Наркомнацу лиц, ЕКОПО, ОРТ и ОЗЕ вышли из Евобщесткома⁵¹. 21 февраля 1921 года еврейский отдел Наркомнаца предписал распустить старый Центральный Комитет ЕКОПО и местные комитеты и назначил временный Центральный Комитет, потребовав заменить местные комитеты⁵². Весной ЕКОПО перестал существовать⁵³.

¹ *Sverdlova M. Havaad ha yehudi leezrat nifgaei hamilchama (ЕКОПО) beRussia, 1914-1916. (Еврейский Комитет Помощи пострадавшим от войны (ЕКОПО) в России, 1914-1916.) // Yahadut zmaneynu (Современная иудаика), №4. Yerushalayim, 1988. Pp. 269-288. Sverdlova M. ЕКОПО vehasiyua lenifgaei hamilchama bemars-october 1917. (ЕКОПО и помощь пострадав-*

- шим от войны в марте- октябре 1917 года). //Shvut (Возвращение), № 13. Т.-А., 1989. Рр..19-30. *Zipperstein S.J.* The politics of Relief: The Transformation of Russian Jewish Communal Life During the first World War. // Studies in Contemporary Jewry, №4. Jerusalem, 1988. Рр.22-40.
- ² *Бейзер М.* Евреи Ленинграда.. М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. С.236-248. Гессен В.Ю. К истории евреев: 300 лет в Санкт-Петербурге. СПб, Издательство СПб ИИ РАН Нестор — История, 2005, с.123-132. *Троцкий И.М.* Самодетельность и самопомощь евреев в России (ОПЕ, ОРТ, ЕКО, ОЗЕ, ЕКОПО) // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 года. Иерусалим: Гешарим, Мн.: ООО Мет, 2002. С.499-501. *Кнорринг В.В.* Симпатичное Общество.// Клио, №2.. СПб, 2005.. С.146. *Лебедева-Каплан В.* Евреи Петрограда в 1917 году. // Вестник Еврейского Университета в Москве. №2. М.-Иерусалим, 1993. С.4-5. *Туманова А.С.* Еврейские общественные организации в годы Первой мировой войны (на примере Тамбовской губернии). // Мировой кризис 1914-1920 годов и судьба восточноевропейского еврейства. Ред. Будницкий О.В., Белова О.В., Кельнер В.Е., Мочалова В.В. М., РОССПЭН, 2005. С.124-141.
 - ³ *Сергеева И.* Семен Ан-ский: Исследование жизни и творчества. // <http://www.klezmer.com.ua>. С.1. *Сергеева И.* С..А.Ан-ский. Документы к биографии(1914-1917). // <http://www.judaica.kiev.ua>. С.2.
 - ⁴ Доклад М.М.Винавера по еврейскому вопросу на конференции делегатов партии народной свободы 6–8 июня 1915 года.// Еврейская старина. Т.10. Пг., 1918. С..213.
 - ⁵ Там же. С.221.
 - ⁶ *Слиозберг Г.Б.* Дела минувших дней. Записки русского еврея. Т.3. Париж, 1934.С.326.
 - ⁷ Там же. С.327.
 - ⁸ Отчет ЕКОПО за 1914–1915 годы // РГИА. Ф.1546. Оп..1. Д.1. Л.43, 45 (маш.).
 - ⁹ Отчет Центрального Комитета...С.49 .
 - ¹⁰ Там же. С.7-8.
 - ¹¹ Там же. С.47-48.
 - ¹² *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. С..236. Материалы к отчету о деятельности Комитета.// РГИА.Ф.1546. Оп.1. Д.217. Л.16-17 (маш.).
 - ¹³ Отчет Центрального Комитета... С.37. Помощь жертвам войны: Материалы для издаваемого Комитетом Бюллетеня.// РГИА, Ф.1546. Оп.1.Д.217. Л.16-17. (маш). На Совещании уполномоченных ЕКОПО.// Вестник еврейского просвещения. 1916. №43. С.15-18.
 - ¹⁴ Отчет Центрального Комитета... С.37-38.
 - ¹⁵ Там же. С.39-40.
 - ¹⁶ Там же. С.40 -41.
 - ¹⁷ Петроградская газета. №257 от 19.09.1915 года. С.4.
 - ¹⁸ Отчет Центрального Комитета... С..43-45, 49.
 - ¹⁹ Петроградская газета Петроградская газета. № 257 от 19.09. 1915 года. С.4. Петроградская газета. № 257 от 19.09. 1915 года. С.4. 1916. № 43. С.15-18.

- Вестник Еврейского Просвещения. 1916. № 43. С.15-18. На Совещании уполномоченных ЕКОПО Материалы к отчету о деятельности Комитета. Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА. Ф.1546. Оп.1. Д.217. Л.16-17 (маш.). С.37. Помощь С..37. Помощь жертвам войны: Отчет Центрального Комитета... Отчет Центрального Комитета... Отчет Центрального Комитета... Отчет Центрального Комитета... Отчет Центрального Комитета... С..37. Помощь жертвам войны: Призрение детей: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА. Ф.1546. Оп.1. Д.217. Л.31-32 (маш.).
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же, л.33(маш.).
- 23 Там же.
- 24 Сообщения с мест // Помощь.. 1916. №4. С.46. Образовательные учреждения для беженцев // Вестник еврейского просвещения. № 39. 1916. С.34.
- 25 Сообщения с мест // Помощь. 1916. С.34.
- 26 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №4-5. 1917. С..34.
- 27 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №1. С..34. Фребеличка — выпускница т.н. фребелевских курсов, готовивших педагогов — специалистов по дошкольному воспитанию.
- 28 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №6. 1917. С.16.
- 29 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. № 7. 1917. С.30.
- 30 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №9-10. 1917. С.22.
- 31 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №14. 1917. С.26.
- 32 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. № 1-2(15-16). 1917. С.32.
- 33 Отчет Центрального Комитета... С.29. Помощь трудовая, просветительная и врачебно-санитарная: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА. Ф.1546. Оп.1. Д.217. Л.75 (маш.).
- 34 Школьное дело среди беженцев // Помощь. 1915. №1. С..34.
- 35 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №7. С.29. Хроника и сообщения. // Вестник Еврейского Просвещения. 1915. №37. С..11.
- 36 Школьное дело // Дело помощи. 1917. №9-10. С..20-21.
- 37 По Минскому району // Дело помощи. 1917. №6. С..21-22.
- 38 Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №1. С.33-34.
- 39 По Минскому району // Дело помощи. 1917. №6. С. 22.
- 40 Школьное дело среди беженцев // Дело помощи. 1917. №3 (17). С. 82.
- 41 Отчет Центрального Комитета... С..29.
- 42 Помощь трудовая, просветительная и врачебно-санитарная: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА. Ф.1546. Оп.1. Д.217. Л.78 (маш.).
- 43 Там же. Л.78-79 (маш.).
- 44 Трудовая помощь: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА. Ф.1546. Оп.1. Д.217. Л.158 (маш..).
- 45 Омск // Помощь. 1916. №7. С.50-51.
- 46 Смоленск // Дело помощи. 1917. №3. С.27.

- ⁴⁷ Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №7-8. С..33.
- ⁴⁸ Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №4-5. С.31-32.
- ⁴⁹ Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. №1-2 (15-16). С..32.
- ⁵⁰ *Бейзер М. Ук.. соч. С.237, 241-244. Слиозберг Г.Б. Дела минувших дней. Записки русского еврея. Т.3. Париж, 1934.С.369.*
- ⁵¹ *Бейзер М. Ук.. соч. С.243-248. История возникновения и деятельности Союза Коммун Северной Области.// ЦГАИПД СПб. Ф. 16.. Оп..1. Д..10632..Л..23 (маш.). Краткий очерк деятельности Евобщесткома.// ГАРФ. Ф..1318. Оп. 24. Д.2. Л. 2(маш.). Отчет о деятельности Еврейского Отдела Наркомнаца за январь 1921 года. // ГАРФ. Ф..1318. Оп..24. Д..15. Л.3 (маш.). //ЦГАИПД СПб, ф.16, оп..11, д.10632, л.23(маш.). История возникновения и История возникновения и деятельности Комиссариата по делам национальностей Союза Коммун Северной Области. //ЦГАИПД СПб, ф.16, оп..11, д.10632, л.23(маш.).*
- ⁵² *Приказ Еврейского отдела Наркомнаца от 21 февраля 1921 года. //ГАРФ. Ф.1318. Оп..1.Д.687. Л.9(маш.).Приказ Еврейского Отдела Наркомнаца от 21 февраля 1921 года.// ГАРФ. Ф.1318. Оп. 1. Д.687. Л.9(маш.).*
- ⁵³ *Бейзер М. Ук.. соч. С..248. Оп. 1.Д.687. Л.9(маш.). Оп. 1. Д. 687. Л.9(маш)*

Деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в Риге

Рижский комитет Общества для распространения просвещения между евреями (ОПЕ) был основан в Риге в 1898 году рижскими евреями Лейбом Шалитом и Паулом Минцом. В течении многих лет комитетом руководили такие известные жители города, как В. Лунц, Б. Мейер, Макс Шейнфелд, Херман Кан, Е. Етинген, Ж. Трон и другие.

К 1901 году в ОПЕ входило 400 членов, а годовой бюджет составлял 11278 рублей. Главными задачами общества были — ликвидировать еврейскую самоизоляцию, повысить уровень еврейского (в том числе и женского) образования, совместить еврейские традиции с модернизацией.¹

Важнейшая деятельность общества была связана с еврейским ремесленным училищем, летними курсами, вечерними курсами, послеобеденной школой и публичной библиотекой. Также комитет занимался и присуждением субсидий талантливым, но малоимущим ученикам и различным образовательным учреждениям. Так, например, в 1908 году общество выделило субсидию в размере 50 рублей раввину Л. Овчинскому из Вецauce на издание его работы на иврите по истории евреев Курляндии и раввинах этого региона.

Еврейское общество просвещения поддерживало сионистское движение и преподавание иврита, а также использование ивритских книг. Например, Рижский комитет занимался реализацией изданной в Одессе биографии М. Лилиенблюма, доход предполагалось направить фонду М. Лилиенблюма для популяризации книг на иврите в Палестинских школах и среди колонистов.

Рассмотрим историю Еврейского ремесленного училища. В 1902 году Рижский комитет Общества обратился к вла-

стям с просьбой распределить остаток коробочных сборов Риги в количестве 40 тысяч рублей единовременно, и 2500 рублей ежегодно на учреждение и содержание ремесленного училища. Дополнительные деньги были обещаны Еврейским колонизационным обществом, которое выделило 30 тысяч единовременно и ежегодно 3 тысячи рублей на нужды ОПЕ.² В 1900 году на улице Казаку началось строительство четырехэтажного здания.³

Открытие училища состоялось в 1906 году. Оно находилось на улице Казаку 2 (ныне Абренес), там же находились и вечерние курсы, послеобеденная школа, а с 1908 года общественный читальный зал.⁴ Первый выпуск состоялся в 1910 году.⁵ В училище были четыре отдела — слесарный, электротехнический, столярный и жестянщиков. В 1908 году в нем было 3 класса, в каждом по 18 учеников. В 1911 году атестат помощника мастера получили 13 студентов из отдела слесарей—механиков и 3 из машинно-модельного отдела.⁶

В старших классах ученики занимались практическими работами — на заказ изготавливали различные предметы и детали. Обычно заказчики были довольны работой, но случался и брак. Так, в 1911 г. в школу пришла жалоба из мануфактуры Зассенхофа о некачественных челноках, сделанных в ремесленном училище по их заказу. Из-за брака в работе и высокой цены мануфактура расторгла договор с училищем.⁷

Комитет Российского ремесленного и земледельческого общества открыл особую комиссию, которая занималась трудоустройством абитуриентов еврейских ремесленных училищ.⁸ Представители различных фирм посылали школе запросы на специалистов, например, 30 июня 1911 года техническое бюро «Лубоцкий и Баг» информировало директора А. Миренского о появившейся вакансии и просило рекомендовать на место чертежника кого-либо из выпускников.⁹

В 1908 году было принято решение создать в Риге летние курсы для мастеров слесарей.¹⁰ Курсы проходили с 15 июля по 15 августа 1908 года. В летних курсах могли участвовать преподаватели еврейских ремесленных школ и кандидаты, которые собирались стать мастерами школ. Занятия проходили каждый день, кроме суббот. Для обмена опытом в программу

входили экскурсии по обмену опытом на фабрики и заводы. Все расходы покрывались Рижским комитетом ОПЕ.

Программа летних курсов включала: машиностроение (паровые машины и котлы, изучение газовых двигателей, станков и инструментов), техническую калькуляцию заказов, организацию летних школ для слесарей (методика труда и составление программ, система раздачи материалов и инструментов), машиностроительное черчение, работу в мастерских.

Во время курсов два раза был посещен механический завод *Феникс* (30 июля, 2 августа), завод машиностроения и литья *Рихард Поле* (2, 9 августа). Разрешение на посещение дало и акционерное общество машиностроения *P.X. Мантел* (13 августа).¹¹ Завод *Фельзер и Ко*, в посещении отказал из-за большого объема работы.

На курсах занимались 10 человек, четверо рижан (Петр Борисов, Валентин Русаков, Александр Гилински и Карл Регис) и по одному из Белостока, Гродно, Цехановица, Петербурга, Вильно и Минска.

В 1908 году были открыты вечерние курсы для ремесленников обоих полов как для взрослых, так и для подростков. На курсы записались 500 кандидатов, но из-за нехватки мест было принято 246 человек.

В программу курсов входили еврейский язык и история еврейского народа, русский язык, немецкий язык, чистописание, география, рисование, начальная геометрия и черчение. Читались лекции по естественным наукам и истории. Вечерними курсами руководил А. Миренский.¹²

В феврале 1908 года была открыта мужская послеобеденная школа. Она предназначалась для школьников, учащихся в хедерах, с тем чтобы дать им возможность освоить начальное образование на уровне первого класса общеобразовательных школ. Школой руководил Й. Йаворковский. Учеников принимали с 8 лет. В школу было принято 112 учеников, в течение учебного года отчислили 20 учеников.¹³ Уроки в школе проходили каждый день, кроме субботы, с трех часов дня до шести вечера. В школе преподавались предметы: закон божий, русский язык, немецкий язык, арифметика, география, чистописание.

Рижский комитет имел представление о том, какой следовало быть еврейской начальной школе. В школе должны были изучаться как еврейские, так и общеобразовательные предметы, прием детей осуществлялся с 6 лет, а обучение проходило по схеме 5+6 лет. Занятия происходили до и после обеда, половина времени выделялась для изучения еврейских предметов, при этом девочки должны были получать образование наравне с мальчиками, школа была платной, но за обучение бедных учеников должны были платить специальные учреждения.

В 1907 году ОПЕ открыло в Риге еврейскую школу для девочек, а через год еще одну еврейскую гимназию, которую финансировали Х. Ривош и Й. Ландау.¹⁴

Особую роль играла общественная библиотека открывшаяся 8 октября 1908 года. Она также находилась на улице Казаку. Библиотека работала с семи утра до десяти вечера и быстро обрела популярность. Например, в первые три месяца после открытия (октябрь–декабрь) было зарегистрировано 5018 посещений. Наибольшей популярностью пользовались книги Шолом Алейхема.

На 1 января в фондах библиотеки хранилось 1938 книг на древнееврейском языке, 1226 книг по еврейской тематике на других языках (отдел иудаики), 576 книг по еврейской тематике на русском языке. В читальном зале имелось 476 книг на идише, 500 книг на русском языке и столько же на немецком. В библиотеке читатели могли ознакомиться с прессой, в том числе с такими газетами как *Дер фрайнд*, *Унзер лебен* и другими.¹⁵ Некоторое время происходила дискуссия относительно библиотечных книг на идише, но спор был окончен после разъяснения, что устав ОПЕ запрещает издание книг на жаргоне и не снабжает ими библиотек.

В заключение можно сделать вывод, что уровень образованности среди еврейских детей и молодежи был разным, а вклад ЕОП заключался в предоставлении возможности учить как общеобразовательные предметы, так и иврит, что считалось неотъемлемой частью народного самосознания. Особый интерес представляет то, что рабочей молодежи была дана возможность не только качественно освоить вы-

бренные ремесла, став конкуренто способными ремесленниками, но и параллельно повышать грамотность, изучая также еврейский и русский языки наравне с другими предметами.

-
- ¹ Странга, А. Евреи в странах Балтии. Рига, 2008. С. 328.
 - ² Латвийский Государственный Архив, ф. 2016, оп. 1, д. 14, л. 71-72.
 - ³ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 14, л. 225.
 - ⁴ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 32, л. 66 ф-66и.
 - ⁵ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 30, л. 14.
 - ⁶ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 30, л. 117.
 - ⁷ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 30, л. 120а.
 - ⁸ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 30, л. 110.
 - ⁹ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 30, л. 114.
 - ¹⁰ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 54, л. 1.
 - ¹¹ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 54, л. 37.
 - ¹² ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 32, л. 66.
 - ¹³ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 33, л. 66.
 - ¹⁴ Странга, А. Евреи в странах Балтии. Рига, 2008. С. 329.
 - ¹⁵ ЛГА, ф. 2016, оп. 1, д. 33, л. 241.

Еврейская периодическая печать на территории Западной Беларуси в межвоенный период

Средства массовой информации не зря называют четвёртой ветвью власти. СМИ всегда являлись и являются средствами как отражения происходящих в мире событий, так и формирования общественного мнения по тем или иным проблемам.

В 1921 году согласно условиям Рижского мирного договора в состав II Речи Посполитой вошла значительная часть белорусских земель. На территории западнобелорусских земель (113 тыс. кв. км с населением 4,6 млн чел.) было создано четыре воеводства — Новогрудское, Виленское, Белостокское и Полесское. По данным первой всеобщей переписи населения II Речи Посполитой от 30 сентября 1921 года, в национальной структуре северо-восточных воеводств евреи составляли 9,5%: в Белостокском воеводстве — 15,1%, в Полесском — 11,1%, в Виленском — 3,9%, в Новогрудском — 6,8%¹. Интересы еврейского населения западнобелорусских земель защищали многочисленные политические партии и общественные организации. Многие из них имели свои органы печати. Еврейские газеты и журналы освещали события, происходящие в мире, а также наиболее актуальные проблемы жизни своих соотечественников.

Документальные материалы Государственного архива Гродненской области и Литовского центрального государственного архива дают возможность провести анализ роли еврейской прессы в общественно-политической жизни западнобелорусского региона в межвоенный период.

Основные вопросы, которые поднимались на страницах еврейской периодической печати:

1. мировой экономический кризис;
2. нарастающая угроза фашизма и возможные способы борьбы с ней;
3. палестинский вопрос;
4. выборы в местные органы управления;
5. повседневная жизнь еврейской общины.

Среди органов периодической печати на территории Новогрудского и Виленского воеводств самыми популярными были: *Baranowiczzer Woch*, *Nowogrodker Lebni*, *Bloj-Wajs*, *Lider Woch*, *Slonimer Wort*, *Cajt*, *Dos Wort*, *Wilner Tog*, *Wilner Radjo*, *Mit unzer Weg*. Вот несколько примеров статей, в которых нашли отражение вышеупомянутые вопросы и проблемы, интересующие еврейское общество в Западной Беларуси в межвоенный период.

Как известно, в 1929 году начался мировой экономический кризис, который в большой степени поразил и хозяйственную жизнь II Речи Посполитой. Средства массовой информации широко освещали эту проблему. Имеющиеся в Литовском центральном государственном архиве данные касаются периода декабрь 1929 — май 1930 годов. Так, журнал «*Cajt*», издаваемый в Вильно, представлен за этот период следующим набором статей: в № 1182 статья «Кризис, который не прошёл», в № 1194 — «Упадок еврейских мелких торговцев», «Упадок купечества» (1929 г., декабрь)², «Тяжёлое время», «Облик современности» (1929 г., февраль)³. Авторы данных статей писали о проявлениях мирового экономического кризиса во II Речи Посполитой, а также показывали ситуацию, в которой оказались торговцы и ремесленники, в том числе и представители еврейского народа. Подобного рода статьи имелись в журналах и еженедельниках: *Dos Wort*, *Wilner Tog*, *Wilner Radjo*, *Mit unzer Weg*⁴.

1929–1930 годы — время активной подготовки к проведению выборов в сейм и сенат. Известные и популярные еврейские журналы широко освещали предвыборную кампанию.

В журнале «Сайт» (№ 1185) была опубликована статья «Сейм и правительство»; в «Wilner Tog» (№ 85) — «Запах выборов в Сейм», «Судьба Сейма» (№ 94)⁵. На страницах этих изданий на суд читателя выносились вопросы, касающиеся противостояния между Сеймом и правительством, которое ещё больше усугубляло ситуацию в Польше. Есть здесь и критика некоторых еврейских общественных деятелей: «Они должны защищать права еврейского народа, но почему-то их борьбы за эти самые права не видно»⁶.

В 1933–1934 годах в еврейской прессе обсуждался ряд других вопросов. Нарастающая угроза фашизма и возможные способы борьбы с ней нашли отражение в «Baranowiczzer Woch» (№ 48), в статье «Борьба с гитлеровской эпидемией», а также в статьях в «Bloj-Wajs» (декабрь 1933 — январь 1934 гг.), касающихся антигитлеровской акции и бойкота немецких товаров⁷. В них содержатся обвинения в адрес некоторых торговцев, которые продолжают ввозить товары из Германии.

Ситуация, связанная с выборами в местные органы управления, рассматривалась в «Baranowiczzer Woch» (№ 48) в статье «Что происходит с выборами в местные органы управления?»⁸; «Lider Woch» (май 1934 г.) обсуждает избирательную кампанию в органы местного управления г. Лида и призывает к поддержке единого еврейского списка всё еврейское общество без различия в политических взглядах и личных предпочтениях⁹; «Slonimer Wort» (№ 13) пишет о готовящихся выборах в Слониме¹⁰.

Известно, что в этот период в еврейских кругах активно обсуждался палестинский вопрос. В периодических изданиях эта проблема также была актуальной. Журнал «Bloj-Wajs» (№ 2 и 8) ведёт речь о создании еврейского государства в Палестине¹¹; Lider Woch — об эмиграции польских евреев в Палестину¹².

Деятельность еврейских политических партий и организаций всегда была в центре внимания периодической печати. Например, «Lider Woch» (март 1934 г.) пишет о противостоянии сионистов и ревизионистов¹³; «Bloj-Wajs» (апрель 1934 г.) ведёт речь о том, что только сионисты-ревизионисты идут к поставленной ими цели правильным путём и являются попу-

лярными среди еврейского народа, а также обращает внимание на уменьшение влияния социалистов¹⁴; «Slonimer Wort» (№ 2–5) освещает деятельность Окружной конференции сионистской организации в Слониме, которая состоялась 5 февраля 1933 года и подчёркивает усиление организации и увеличение численности её членов¹⁵; «Bloj-Wajs» (1933 г., № 1) в статье «Решающий момент» подчёркивает важность XVIII Всемирного сионистского конгресса¹⁶.

В средствах массовой информации освещались также вопросы, касающиеся повседневной жизни евреев. Так, «Slonimer Wort» (№ 8, февраль 1934 г.) в статье «Право на труд» говорится о том, что евреи не могут получить работу в государственных учреждениях и на частных фабриках¹⁷. Ратует за приём евреев на работу и автор одной из статей, опубликованной в «Baranowiczzer Woch» (1933 г., № 2)¹⁸. Появились публикации, посвящённые еврейской культуре и традициям. Например, «Slonimer Wort» (1934 г., март. № 13) опубликовал статью о праздновании евреями Пасхи¹⁹.

Проведённый анализ архивных материалов свидетельствует о большой информационно-пропагандистской роли еврейской прессы, о широком круге вопросов и проблем, которые действительно имели место на территории Западной Беларуси и в целом во II Речи Посполитой и своевременно находили своё отражение в местной еврейской периодической печати.

¹ *Mironowicz E.* Kształtowanie się struktury narodowościowej ziem północno-wschodnich II Rzeczypospolitej // *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX w.* — Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. S. 34.

² Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN). Zespół 1182. Sygnatura. 978/1. Месячные и еженедельные отчёты о легальном общественно-политическом движении и национальных меньшинствах (1929–1930 гг.). Л. 41.

³ Там же. Л. 137.

⁴ Там же. Л. 89.

⁵ Там же. Л. 266.

⁶ Там же. Л. 42.

- ⁷ Государственный архив гродненской области (ГАГО). Фонд 662. Оп. 3. Д. 38. Месячные отчёты и донесения Новогрудского воеводского управления об общественно-политическом движении. Л. 13.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. Л. 206.
- ¹⁰ Там же. Л. 129.
- ¹¹ Там же. Л. 13.
- ¹² Там же. Л. 53.
- ¹³ Там же. Л. 129.
- ¹⁴ Там же. Л.172.
- ¹⁵ ГАГО. Фонд 200. — Оп. 2. — Д. 9. Месячные отчёты об общественно-политическом движении и обеспечении государственной безопасности на территории Лидского повета. Л. 26
- ¹⁶ ГАГО. Фонд 209. Оп. 1. Д. 10. Донесения тайного агента о еврейском населении и списки членов еврейских организаций. Л. 17.
- ¹⁷ ГАГО. Фонд 662. Оп. 3. Д. 38. Л. 99.
- ¹⁸ ГАГО. Фонд 200. Оп. 2. Д. 9. Л. 26.
- ¹⁹ ГАГО. Фонд 662. Оп. 3. Д. 38. Л. 130.

Елена Витринская (Полтава)

Содержание печатных источников по антииудейской агитации и пропаганде в 1920–1930-х годах на Украине

Одним из методов искоренения религиозных верований в 1920–1930-х гг. на Украине была антирелигиозная агитация и пропаганда. Прежнее мировоззрение должно было уступить место коммунистической идеологии. Проводили атеистическую агитацию еврейские секции при КП(б)У, Союз воинствующих безбожников, комсомольские и пионерские организации, руководители органов власти, учителя советских школ и др.

Большевики активно использовали печатное слово. Для распространения атеистических взглядов издавались небольшие по объему книжечки. На страницах газет и журналов часто можно было встретить статьи антирелигиозного содержания. Активную атеистическую агитацию проводили газета «Воинствующий безбожник» и журнал «Безбожник». Заметки против иудаизма помещали издания, выходившие на идише. В частности, газета Союза воинствующих безбожников «Апикойрес» и московская газета «Дер Эмес» — центральный печатный орган еврейских секций. Распространялись они на всей территории Советского Союза. Газеты еврейских секций издавались в Харькове, Киеве и Одессе. Не упускали случая написать на антирелигиозную тему большинство печатных органов Украины. Публикуемые материалы освещали деятельность антирелигиозной кампании по трем направлениям.

Первое направление отражало деструктивную сущность религии. В статье «Религия на службе контрреволюции» ате-

ист М. Кривохатский писал, что «иудейская религия с её синагогами и раввинами» служила интересам буржуазии и помещиков, а её задачей было духовное угнетение трудящихся евреев¹. В другой статье, «Происхождение и суть еврейской пасхи», говорилось, что пасхальный праздник еврейская буржуазия использует для того, чтобы поддержать у бедноты представление о несуществующем равенстве, обеспечивая её бесплатной мацой и вином. Иудейскую религию и служителей культа постоянно обвиняли в ограблении бедных и поддержке богатых слоёв населения. Газета «Безбожник за сеялкой» в 1930 г. писала: «Как и все религии, еврейская религия служит чинно на выгоду капиталистическому строю. Еврейская религия помогала капиталистам и помещикам грабить бедноту, организовывала погромы, издевалась над теми, кто своими мозолистыми руками зарабатывал себе кусок хлеба...»².

Второе направление — издание статей и книг научно-образовательного характера о происхождении и строении мира и человека. Так, в книге Полякова И.М. «Наука и религия о происхождении жизни» описывалась теория Дарвина о происхождении мира и человека³.

И наконец, третье направление заключалось в распространении информации об активной антирелигиозной работе, росте атеизма среди населения. Периодические издания регулярно сообщали о количестве отобранных культовых сооружений. В статье «Сколько закрыто молитвенных домов» подчеркивалось, что «с большой затратой энергии проводится выкорчёвывание корней религиозного дурмана», а «цифры о закрытых культовых домах свидетельствуют, что антирелигиозная работа год за годом разрастается». Так, с 1924 по 1928 г. с одобрения Всеукраинского центрального исполнительного комитета было отобрано 90 синагог⁴. О. Чефанов, автор антирелигиозных статей, отмечал, что «трудящиеся разных национальностей СССР массами отказываются от посещения молитвенных домов, от исполнения молитвенных обрядов и празднования религиозных праздников»⁵.

Основную роль в агитации и пропаганде сыграл Союз воинствующих безбожников. Его руководитель Емельян Ярославский в своих выступлениях и печатных работах постоян-

но настаивал на необходимости научного подхода к анализу религий и их происхождения. Его научно-популярные работы «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» и «Библия для верующих и неверующих» по своему уровню выше аналогичных изданий союза «Безбожник». Евреей по происхождению, Е. Ярославский знал Тору, поэтому в своей «Библии» он критиковал именно иудейскую священную книгу. Автор старался раскрыть «ненаучный характер» библейских сказаний о происхождении мира, солнечной системы, Земли, растений, животных и человека. Он всячески пытался показать враждебность религиозного учения интересам трудящихся, его классовую сущность. Лучшей «религией» с точки зрения руководителя безбожников являлась марксистско-ленинская идеология, которая «дает научное понимание мира» и «учит не только тому, как надо объяснять мир, но и тому, как надо его изменять во благо всего человечества»⁶.

Во время агитации и пропаганды критиковалось не только содержание священных книг, но и обряды иудаизма. В «Настольной книге атеиста» утверждалось, что божественные заповеди «напоминают канат, которым крепко опутана вся жизнь верующего еврея». Именно для этого раввины «предписали» трижды на дню молиться и каждое действие (приём еды, отправление естественных надобностей и т.д.) сопровождать восхвалением Бога. Безбожники настаивали на том, что совершение обрядов способствует сохранению «невежественных представлений и религиозного дурмана»⁷.

Агитационные источники сообщали, что молитвы пропитаны чуждой трудовым массам идеологией. Наиболее чётко это выразилось в наставлении верующего каждый день благодарить всевышнего за то, что Бог его не сотворил язычником, женщиной и амхаарцем. Использование во время молитв тфилина атеисты объясняли так: «Два плотно закрытых ящика кубичной формы с прикрепленными к их основе ремнями призваны воспитывать у верующих «сокрушимость духа» и отвлекать их от обыденных жизненных задач». А обычай делать обрезание, по их мнению, служил закреплению наиболее невежественных представлений, который ничего не приносит людям, кроме вреда»⁸.

Атеисты отрицали связь разделения еды на кошерную и трефную с медициной и гигиеной. Они не соглашались с утверждением религиозных деятелей о том, что основой культа воды являются правила гигиены. Это недоверие связывалась с наставлением мыться именно в микве, а после омовения в душе или бане, согласно иудейским канонам, человек чистым не становился и не имел права быть допущенным к молитве. В агитационной литературе утверждалось, что культ омовения, «как и другие обряды, отжившие свой век, не имеет себе ничего, что соответствовало бы интересам народа и способствовало развитию его физических и духовных сил. Наоборот, религиозные традиции и обычаи, порождённые тупой придавленностью человека внешней природой и классовым гнѐтом, являются серьёзным тормозом для развития личности»⁹.

Задания антипраздничной работы сводились к отвлечению от исполнения религиозных обрядов и организации работы в эти дни. В 1930 г. газета «Безбожник за саялкой» в г. Хорол Полтавской губернии определяла лозунг анитипасхальной кампании среди крестьян так: «Ни одного колхоза, который бы праздновал пасху. Ни одного пьяного колхозника. За массовый выезд колхозников в поля»¹⁰.

Иудаизм— это религия еврейской нации. Агитаторы утверждали, что «нѐпманы и раввины» именно на национальной почве пытались закрепить иудаизм среди трудящихся евреев. Но так как большевики, по их словам, решили национальный вопрос, вражеские элементы не смогли достичь своих целей¹¹.

Кроме книг, газет и журналов атеистическую информацию распространяли через радиотрансляции и на диапозитивах. В 1930 г. журнал «Безбожник» рекомендовал к просмотру диапозитивы «Религия и Октябрь», «Религия и женщина», «Религия и сельское хозяйство», «Происхождение человека» и др.¹² Эти новые средства притягивали в первую очередь молодежь. Союз воинствующих безбожников в 1931 г. пытался даже организовать обучение с помощью радиоприѐмников¹³.

Наряду с активным проведением антирелигиозной агитации и пропаганды к началу 1930- х гг. научная работа в обла-

сти религиоведения была остановлена. Исследователь российской библеистики М. Михейкина констатирует, что из 62 диссертационных работ, заявленных на соискание учёной степени кандидата наук и опубликованных Центральным комитетом воинствующих безбожников в журнале «Анти-религиозник» за 1940 г., ни одна из них не была посвящена библейской тематике. Не было даже тем о происхождении христианства, которые были бы актуальны для атеистической пропаганды. М. Михейкина полагает, что кто-то просто решил убрать Библию из научного обихода¹⁴.

В своих первых номерах журнал «Безбожник» обращался к библейским темам в первую очередь для их осмеяния. Но в дальнейшем перестал вообще рассматривать сюжеты на библейские темы.

В журнале «Атеист» публиковались научные материалы. В каждом номере размещались научные статьи по истории и мифологии разных религий. Критические заметки на библейскую тему иностранных исследователей помещали в первую очередь (Д. Фрейзера, С. Рейнака, П. Сентива). Советские ученые старались эту «опальную» тему избегать. С 1926 по 1930 г. было опубликовано всего четыре работы и две статьи Н. Румянцева — «Иосиф Флавий о Иисусе Христе и Иоанне Крестителе» и «Пророк Илья». Работа А. Рановича «Миф про всемирный потоп» повествовала о заимствовании этого сюжета из шумерской и вавилонской литератур. Заметка М. Плисецкого «Некоторые данные о культе камня у евреев» рассматривала этот культ как пережиток фетишизма¹⁵.

Академик Н. Никольский пытался возобновить исследования по библеистике статьями «Проблемы критики Библии в советской науке» и «О строении истории Древнего Востока», которые были опубликованы в «Вестнике древней истории» в 1938 г. В них он обращал внимание на то, что в 1920–1930 гг. в советских книгах по общей истории вопрос библейской критики Востока игнорировался, в то время как проблема критики Библии была тогда одной из важнейших научных областей в изучении Востока.

Академик Н. Никольский пытался возобновить исследования по библеистике своими статьями «Проблемы критики

Библии в советской науке» и «О строении истории Древнего Востока», опубликованными в «Вестнике древней истории» в 1938 г. Он обращал внимание на то, что в 1920–1930 гг. в советских книгах по общей истории вопрос библейской критики Востока игнорируется. Тогда как критика Библии — одна из важнейших научных областей в изучении Востока. Академик сформировал задачи марксистской исторической науки в сфере библеистики: литературная критика, определение состава и времени происхождения и подлинного характера библейских книг; критика библейских книг с целью очищения текста от случайных ошибок, фальсификационных вставок и редакционных правок многочисленных поколений и школ иудейских книжников¹⁶. Но эти задачи остались незамеченными советским научным миром. Причиной игнорирования была, конечно же, государственная политика в сфере религии.

В 1924 г. возобновилась работа Еврейского историко-этнографического общества. В выпускаемом им сборнике «Еврейская старина» появился ряд статей на библейские темы. Но общество «Безбожник» объявило сборник националистическим, и, выйдя всего три раза, в 1930 г. он прекратил своё существование. Так возобновилась монополия «Безбожника» на публикацию статей о религии¹⁷.

Печатные средства массовой информации не имели большой популярности среди еврейского населения. Будучи символами нового, они привлекали прежде всего молодежь и «передовых» евреев¹⁸. Газеты печатали небольшим тиражом на плохой бумаге, с плохо читаемыми шрифтами, с новыми сложнопонятными словосочетаниями на идише. Поэтому люди редко их покупали¹⁹. «Воинствующий безбожник» в 1930 г. констатировал, что дело с приближением антирелигиозной литературы к населению в районах сплошной коллективизации было плохо поставлено²⁰. Заглавие статьи, напечатанной через год, однозначно говорило про незначительный интерес к антирелигиозной литературе: «Срочно добиться перелома в распространении атеистической прессы. Так дальше быть не может»²¹.

Массовое наступление на религию, по сути, не было атеи-

стическим, поскольку направлялось не на ликвидацию религиозного сознания, а на его изменение. Идеологи большевизма опирались на это сознание, пытаясь заменить его новым, коммунистическим смыслом. Определяющей чертой религиозного сознания является вера, предмет которой связан с жизненными интересами человека и вызывает активное эмоциональное отношение к себе. Объект религиозной веры имеет всегда иррациональный характер и не подлежит эмпирической проверке. Здесь констатирующая функция религиозного сознания заменяет реальность мифом. А одной из особенностей мифологических структур является их подвижность, которая позволяет варьировать оценочные характеристики в зависимости от потребностей действительности. На самом деле происходил процесс не «борьбы с религиозным дурманом», а подмены одной религии на другую, старых мифов — на новые. Поэтому большевистское мировоззрение было несовместимо с религиозным²².

Таким образом, в рассматриваемый период были прекращены все исследования по религиоведению и библеистике. Публикации на религиозные темы были направлены на дискредитацию религии, доказательство неправдивости священных текстов и активизацию антирелигиозной борьбы. Один из идеологов и активных деятелей агитационной работы Н. Скворцов-Степанов в 1925 г. писал, что борьба против религиозного сознания не являлась самоцелью, религиозные задачи подчинялись общеклассовым задачам²³. С ним соглашался Е. Ярославский, утверждая, что основной задачей партии победившего пролетариата было закрепление его диктатуры, а основными врагами — бывшие куркули, вредители, шпионы, которые объединялись в религиозные общества²⁴.

¹ Кривохатський М. Релігія на послугах контрреволюції // Безвірник. 1932. 19/20. С. 41–45.

² Єврейська пасха // Безвірник за сівалкою. 19. IV. 1930. С. 1.

³ Антирелігійна бібліотека для гуртків антирелігійної грамоти на селі // Войовничій безвірник. 1930. 29. С. 4.

⁴ Скільки закрито молитовних будинків // Безвірник. 1929. 11/12. С. 74.

- ⁵ *Чефранов О.* Безвірництво серед національностей СРСР // *Безвірник.* 1935. 2/3. С. 14.
- ⁶ *Ярославский Е.* Библия для верующих и неверующих. М., 1938. С. 4.
- ⁷ *Настольная книга атеиста / Под общ. ред. Сказкина С.Д.* М., 1983. С. 288–289.
- ⁸ *Настольная книга атеиста.* С. 287–289.
- ⁹ *Настольная книга атеиста.* С. 289, 291.
- ¹⁰ *Завдання колгоспників до антипасхальної кампанії // Безвірник за сівалкою.* 19. IV.1930. С. 1.
- ¹¹ *Єврейська пасха // Безвірник за сівалкою.* 19. IV. 1930. С. 1.
- ¹² *Безвірник.* 1930. 11. С. 46.
- ¹³ *Організувати навчання по радіо // Войовничій безвірник.* 1931. 57. С. 4.
- ¹⁴ *Михейкина М.Э.* Российская библеистика: от зарождения до возрождения. Историографический очерк. М.–Иерусалим, 2004. С. 45.
- ¹⁵ *Михейкина М.Э.* Российская библеистика. С. 46.
- ¹⁶ *Вестник древней истории.* 1938. 1–4.
- ¹⁷ *Михейкина М.Э.* Российская библеистика. С. 43.
- ¹⁸ *Школьникова Э.* Трансформация еврейского местечка в СССР в 1930-е годы // <http://jhistory.nfrman.com/lesson9/1930.htm>.
- ¹⁹ *Кандель Ф.* Книга времен и событий. Т. 3. История евреев Советского Союза (1917–1939). М., 2002. С. 189.
- ²⁰ *Журбицький К.* Як просувається антирелігійна література // *Войовничій безвірник.* 1930. № 26. С. 4.
- ²¹ *Негайно домогтися переламу в поширенні безвірницької преси. Так далі бути не може // Войовничій безвірник.* 1931. 38. С. 4.
- ²² *Михейкина М.Э.* Российская библеистика. С. 39–40.
- ²³ *Скворцов-Степанов Н И.* Мысли о религии. М., 1922. С. 6.
- ²⁴ *Ярославський Е.* Широко развернем антирелигиозную пропаганду. М., 1937. С. 18.

Материалы по истории местечек Западной Беларуси (1921–1939 гг.) в фондах Государственного архива Гродненской области

В 1921 году согласно условиям Рижского мирного договора в состав II Речи Посполитой (так официально называлась Польша) вошла значительная часть западнобелорусских земель. В 1931 году в Западной Беларуси проживало 4,6 млн. человек, в том числе белорусов — 2 млн 925 тыс. (65%), поляков — 675 тыс. (15%), евреев — 495 тыс. (11%), литовцев — около 113 тыс. (2,5%), прочих (немцев, татар, латышей, караимов, русских, цыган) — 293 тыс. (6,5%)¹. По административно-территориальному делению территория Западной Беларуси находилась до 1939 года в составе четырех воеводств: Виленского, Новогрудского, Белостокского и Полесского, которые, в свою очередь, делились на поветы и гмины. Центрами поветов были города, а центрами гмин — местечки.

Западнобелорусские местечки в 1921–1939 годах были уникальным феноменом полиэтноконфессионального единства преимущественно трёх народов — белорусского, польского и еврейского. Долгое время в отечественной и зарубежной историографии доминировала мысль о низком уровне урбанизации и социально-экономической отсталости Западной Беларуси по сравнению с восточной её частью, которая входила в состав БССР. Это и послужило причиной того, что местечки Западной Беларуси долгое время не были отдельным предметом научных исследований.

Исчерпывающую информацию, отображающую тот или иной период времени, можно почерпнуть из архивных документов, которые не только фиксируют действительность исторического события, но зачастую сами выступают ключом к объяснению исторической жизни любого народа. В Го-

сударственном архиве Гродненской области (ГАГО) хранятся документы, позволяющие реконструировать социально-экономическое, политическое и культурное развитие местечек Западной Беларуси (преимущественно Белостокского и Новогрудского воеводств) в 1921–1939 годах, в том числе и историю этнических групп, в них проживающих.

Документы ГАГО по исследуемому периоду систематизированы в 70 фондах. Применительно к изучению истории местечек Западной Беларуси их можно классифицировать в несколько групп. К первой группе документов относятся документы фондов местных органов государственной власти и управления (30 фондов): Новогрудское воеводское управление, фонды поветовых старост (9 фондов), гминных правлений, центрами которых являлись именно местечки (16 фондов). В этих фондах содержится огромное количество дел, комплексно отражающих статистические сведения о национальной и конфессиональной структуре и численности населения местечек; содержащих отчёты и переписку о развитии промышленного производства и торговли, сведения о взимании с населения налогов и многочисленных штрафов, рапорты об общественно-политическом положении по поветам, прошения об открытии белорусских и еврейских местечковых школ; отчёты о работе больниц и аптек, почт, гостиниц и разнообразных торговых мест.

Главным местным органом власти на территории любого воеводства было воеводское управление. Наибольшее количество дел (3461 дело) находилось в фонде Новогрудского воеводского управления Министерства внутренних дел Польской Республики (фонд 551). Воеводское управление состояло из 17 отделов: общего, административного, отдела самоуправления, труда, опеки, общественного здоровья, военного, земельного, общественно-политического и др. Отделы делились, соответственно, на рефераты. В общем отделе находятся документы (около 30 дел), содержащие информацию о количестве населения по воеводствам, поветам, отдельным местечкам, а также о национальной и конфессиональной структуре населения местечек. По материалам дела № 763 можно проанализировать численность и структуру

населения Новогрудского воеводства в 1933 году. В восьми поветах этого воеводства проживало 1 016 333 человека, из них поляков — 45,9%, белорусов — 45,3%, евреев — 7,9%, русских — 0,3%, татар — 0,14%, литовцев — 0,4%, других меньшинств — 0,06%. Наибольшая плотность населения была в Лидском повете — 184 672 чел. (72,7%). В Несвижском повете преобладало белорусское население — 109 975 чел. Наибольшее количество местечек (7) находилось в Барановичском повете², там преобладало еврейское население — 168 853 чел. (10,4%). Также в общем отделе имеются дела, отражающие национальную структуру населения наиболее крупных местечек Новогрудского воеводства. Так, в местечке Любча Новогрудского, а с 1924 года Барановичского повета в 1931 году проживало 3521 человек, среди них: белорусов — 83,3%, поляков — 9,7%, евреев — 6,7%³.

Общественно-политический отдел Новогрудского воеводского управления содержит несколько интересных дел, касающихся деятельности еврейских товариществ, союзов, партий в местечках Западной Беларуси. Например, дела № 388 «Устав товарищества “Еврейских инвалидов и сирот 1932 г.”» и № 39 «Союз еврейских школ в местечке Городище в 1924 г.» дают возможность проанализировать деятельность разного рода еврейских товариществ, которые поддерживали, как показывают архивные документы, лица и нееврейского происхождения⁴.

Деятельность управления тесно переплеталась с деятельностью административных учреждений, осуществлявших государственную власть на территории поветов и гмин. Фонды этих учреждений содержат большое количество дел, позволяющих определить роль местечек в экономическом развитии Западной Беларуси. Это прежде всего переписка, распоряжения и постановления по вопросам внутренней и внешней торговли, списки предприятий, ремесленных мастерских, документы о выдаче промышленных свидетельств, преysкуранты цен на продовольственные и промышленные товары. Любое местечко Западной Беларуси в той или иной степени было центром ремесла и торговли. По материалам Несвижского поветового староства Новогрудского воевод-

ства можно проследить динамику выдачи промышленных свидетельств и ремесленных карт на открытие торговых мест, что являлось обязательным условием для ведения предпринимательской деятельности во многих местечках Несвижского повета.

В Каждом местечке развивалась своя отраслевая промышленность, функционировали ремесленные мастерские, охватывающие от 20 до 120 ремесленных мастерских. Так, местечко Городея Несвижского повета было крупным центром мясомолочной промышленности: 2 колбасных завода, 6 предприятий по производству сыра и молочных продуктов⁵. Всё сыроварение в Несвижском повете было в руках еврейских предпринимателей (из 44 предприятий 18 находились в местечках Городея, Снов, Синявка, Нарушевичы, Белый Двор и др.)⁶.

Работа ресторанов, закусовых, аптек, парикмахерских, фотомастерских, ателье по пошиву одежды, часовых мастерских и других торговых мест было нормой местечковой жизни. Владельцами этих заведений, по архивным документам, в основном были евреи. В отчёте Новогрудского воеводы по реализации устава управления о правах и обязанностях аптек и аптечных складов в восточных землях от 4 ноября 1936 года отмечается, что всё аптечное дело (аптека была практически в каждом местечке) находится в руках евреев, и приводятся данные: 30% владельцев — христиане, 70% — евреи; аптечные склады: 1% владельцев — христиане, 99% — евреи, несмотря на то, что право на открытие аптеки давали преимущественно христианам⁷. Исключительно евреи были владельцами постоянных домов в местечках Воложинского повета. В местечках Ивенец, Воложин, Вишнево имена И. Люска, М. Левина, З. Рабиновича, братьев Брудно были известны всем жителям как самых успешных предпринимателей⁸.

Местечки были центром гмины. Фонды гминных управлений богаты информацией о социально-экономической, политической и культурной жизни каждого местечка, а чаще — всей гмины. Документы этих фондов незначительны по количеству дел. Тематика дел разнообразна — это различные циркуляры, постановления гминных правлений,

распоряжения, переписка с поветовой администрацией по хозяйственным вопросам, по благоустройству местечек: строительству новых дорог, мостов, школ, а также списки налогоплательщиков, размеры и нормы налогов, ценовая политика польского государства, статистические сведения о количестве школ в местечках. Например, материалы Вертелишского гминного управления Гродненского повета Белостоцкого воеводства содержат дело № 21: «Распоряжения Белостоцкого воеводы и Гродненского поветового старосты по административно-хозяйственным вопросам за 1930 г.», где в 19 параграфах описаны правила поведения покупателей и продавцов на рынках и еженедельных торгах⁹. Это дело ценно тем, что даёт информацию о процессе организации и проведении торгового дела или базара, о роли администрации рынка в принятии мер по соблюдению правил санитарного состояния торговых мест — выработаны специальные требования к одежде и торговому месту продавцов, торгующих продуктовыми товарами, правила распределения торговых мест по товарам, ценовая политика за право участвовать в торговле, определена сумма штрафов за нарушения правил.

О состоятельности местечек можно было судить по масштабам внутренней и внешней торговли. Некоторые местечки Западной Беларуси в развитии промышленности и торговли не уступали городам.

Во вторую группу документов по исследуемому периоду местечек Западной Беларуси входят фонды поветовых земельных управлений и лесничеств (11 фондов). Они содержат богатую картографическую информацию о местечковых земельных наделах, а также частновладельческих имений, в состав которых зачастую входил и сам населённый пункт. К этой же группе источников необходимо отнести и материалы фонда Министерства путей сообщения Польской Республики. В этот фонд входит богатейшая коллекция картографических материалов: планы поветов и технических документов по строительству железных и шоссейных дорог, мостов, гидротехнических сооружений, списки всех водных и сухопутных путей сообщения, плотность и густота которых позволяет сделать выводы об экономических возможностях и связях

различных местечек. Например, поветовая дорога № 3/16, соединяющая Виленское воеводство с Новогрудским через населённые пункты Бенякони — Бастуны — город Лида — Белица — Дятлово, имела большое значение в развитии региональной торговли и экономических связей для местечек разных воеводств¹⁰.

Третью группу архивных документов составляют фонды поветовых комиссариатов и комендатур полиции, а также фонды гминных постерунков полиции, которые были в каждом местечке (более 25 фондов). Эта группа фондов содержит информацию о деятельности политических партий (особенно КПЗБ) и союзов в местечках, уставы и списки белорусских, польских и еврейских товариществ, союзов самоуправления, рапорты и донесения о деятельности театральных труп, обзоры запрещённой и незапрещённой периодической печати, отчёты о санитарном состоянии местечек, схемы дорог, улиц. Жители местечек Западной Беларуси активно поддерживали многие еврейские политические партии, особенно такие, как Поалей-Цион и Бунд, их различные фракции и группы, а также молодёжные товарищества и организации. Например, в материалах фонда Лунинецкого постерунка государственной полиции в местечках Лахва и Кажан-Городок в 1933 году активность проявляли три сионистские организации — союз сионистов-ревизионистов, «Брит-Хасаар» и «Тарбут», которые за первое полугодие организовали три публичные лекции, два театральных представления, три танцевальных вечера и одно собрание¹¹. В местечках Ляховичи и Молчадь при поддержке сионистской организации «Тарбут» действовали две средние школы, в которых обучение велось на идиш¹². Отсутствие свободы слова и значительное ограничение поступающих из разных стран периодических изданий, а также повсеместная их конфискация были наипервейшими для следственных и полицейских органов. К запрещённым изданиям относились еврейские газеты и журналы, издаваемые в Вене, Нью-Йорке, Лондоне, Аргентине. В Гродненском повете Белостоцкого воеводства в 1924 году был запрещён ввоз таких еврейских периодических изданий, как *Sajt*, *Naarata*, *Haibri*, *Nadoar*, *Idisze Gazetten*, *Idisze Tageblatt*, *Myklot* и др.¹³.

В фондах религиозных учреждений, в частности еврейских общин местечка Щучин (фонд 361) и города Гродно (фонд 56), можно найти разнообразные сведения, касающиеся деятельности еврейских общин на территории местечек Гродненского повета. Они зачастую являлись крупными земельными собственниками, владельцами детских приютов и больниц. В материалах фонда Гродненской еврейской религиозной общины содержится несколько дел по купле-продаже владений общины. Например, дело № 15 о купле-продаже Гродненской общиной повреждённых в войну и недействующих строений еврейской больницы в населённом пункте Друскенники площадью 2208,15 кв. метра. Покупателем выступила еврейская община этого местечка в лице раввина Р. Гордона. Сделка состоялась в 1932 году на сумму 1500 долларов¹⁴. Примечательно, что в 1938 году эта недействующая больница превратилась в один из самых лучших (и достаточно дорогих) оздоровительных санаториев на территории Белостоцкого воеводства для еврейского и нееврейского населения. Реклама о нём размещалась в таких еврейских и польских газетах, как «Унзер Гроднер Экспресс» и «Гроднер Момент»¹⁵. Однако работа с этой группой источников затруднялась из-за того, что большинство документов были составлены на идиш.

Исследуя архивные документы, необходимо отметить особую роль еврейского народа. Несмотря на свою малочисленность, по сравнению с поляками и белорусами, их вклад в развитие экономики и культуры Западной Беларуси был довольно значительным. Уникальная культурная ментальность еврейского населения позволила сохранить самобытность белорусского народа в такой сложный период, как 1921–1939 годы.

Архивные документы, несомненно, являются важным источником информации, однако для получения объективных сведений об истории Западной Беларуси их следует использовать в совокупности с другими группами источников и литературы. Только тогда будет возможным комплексно раскрыть различные аспекты одного из наиболее сложных периодов нашей многовековой истории.

- ¹ Тарас А.Е. Анатомия ненависти (Русско-польские конфликты в XVIII–XX вв.). Минск — Харвест, 2008. С. 505.
- ² Государственный архив Гродненской области (далее ГАГО), ф. 551, оп. 1, д. 763, л. 2–4.
- ³ ГАГО, ф. 551, оп. 1, д. 1632, л. 4.
- ⁴ ГАГО, ф. 551, оп. 1, д. 39, 338.
- ⁵ ГАГО, ф. 541, оп. 1, д. 687, л. 2–3.
- ⁶ ГАГО, ф. 551, оп. 1, д. 2353, л. 1–6.
- ⁷ ГАГО, ф. 551, оп. 1, д. 1915, л. 2.
- ⁸ ГАГО, ф. 551, оп. 1, д. 1915, л. 2.
- ⁹ ГАГО, ф. 59, оп. 1, д. 21, л. 7–43.
- ¹⁰ ГАГО, ф. 1287, оп. 1, д. 21, л. 23.
- ¹¹ ГАГО, ф. 37, оп. 1, д. 73, л. 23.
- ¹² ГАГО, ф. 37, оп. 1, д. 71, л. 2.
- ¹³ ГАГО, ф. 29, оп. 1, д. 18, л. 152.
- ¹⁴ ГАГО, ф. 56, оп. 1, д. 15, л. 2–45
- ¹⁵ ГАГО, ф. 56, оп. 1, д. 37, 78

Авторы сборника

Анна Войтещик — аспирантка, кафедра истории Беларуси, факультет истории и социологии, Гродненский государственный университет им. Янки Купалы. Сфера научных интересов: история Беларуси, местечки Западной Беларуси (1921 – 1939 гг.), вклад еврейского народа в развитие экономики и культуры Беларуси в 1920–1930е гг.

Анна Волюнец — студентка 5 курса, исторический факультет, Белорусский Государственный университет (г. Минск). Сфера научных интересов: история Древнего Востока, библейстика, история Второго Храма, персидский период библейской истории.

Елена Витринская — старший преподаватель, кафедра истории, Полтавский национальный технический университет им. Юрия Кондратюка. Аспирантка, кафедра философии и политологии, Полтавский университет потребительской кооперации Украины.

Виктория Герасимова — аспирантка 1 года обучения, специальность «Теория и история культуры», Российский государственный гуманитарный университет.

Дарья Ковалёва — магистрант, кафедра иудаики, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. Сфера научных интересов. История и культура неашкеназских еврейских общин, история и культура стран Азии и Африки и еврейского народа в Позднее Средневековье и раннее Новое время, этнология евреев и еврейские языки.

Андрей Корчак — старший научный сотрудник, Бродовский историко-краеведческого музей, учитель философии и истории в гимназии им. Ивана Труша г. Броды.

Катерина Кудрявцева — студентка 3 курса, Центр изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

Евгений Котляр — кандидат искусствоведения, доцент, Харьковская государственная академия дизайна и искусств.

Евгения Певзнер — аспирантка 4 года обучения, С.-Петербургский институт истории РАН.

Илья Печенин — аспирант 1 года обучения, кафедра источниковедения отечественной истории, исторический факультет МГУ им. М.В.Ломоносова.

Эва Синкевича — докторант, Центр изучения иудаики при Латвийском Университете.

Максим Фишелев — соискатель степени кандидата философских наук, кафедра философии культуры и религий Востока, центр библеистики и иудаики, факультет философии, Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера интересов: библейская и апокрифическая ангелология.

Юрий Халтурин — выпускник, факультет философии, Уральский государственный университет.

Ольга Щука — аспирантка 4 года обучения, кафедра Истории Беларуси, факультет истории и социологии, Гродненский государственный университет им. Янки Купалы.

Илья Юзефович — студент 4 курса, кафедра иудаики и еврейской цивилизации, филологическое отделение Института Стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

About the Authors

Maksin Fischelev — doctoral candidate, Center for Biblical and Jewish Studies, Department of Philosophy, St.Petersburg State University

Viktoria Gerasimova — dictoral student, Russian State University for Humanities (Moscow)

Yury Khalturin — graduate student, Faculty of Philosophy, Ural State University (Ekaterinburg)

Andrey Korchak— tutor of philosophy, I. Trush gymnasium of Brody. Researcher, Brody local history museum.

Evgeny Kotlyar — Ph.D., Associate professor, The Kharkov State Academy of Design and Arts

Daria Kovaleva — graduate student of Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. Scientific interests: World history and culture, Jewish history and culture of late medieval and early Modern Age, history and culture of non-Ashkenazi Jewish communities, ethnology of Jews and Jewish languages.

Katerina Kudryavsteva — undergraduate student, Center for the Study of Religion, Russian State University for Humanities (Moscow)

Ilya Pechenin — doctoral student, Faculty of History, Moscow State University.

Evgeniya Pevzner — doctoral student of St. Petersburg branch of the Institute of History of the Russian Academy of Sciences. Scientific interests: the history and culture of Russian Jews.

Olga Schuka — doctoral student, Faculty of History, Yanka Kupala State University of Grodno. Scientific interests: history of Belarus, the Jewish political parties and organizations of Western Belarus (1926–1939).

Eva Sinkevica — doctoral student, Center of Judaic Studies, University of Latvia.

Elena Vitrinskaya — senior lecturer, chair of history, Poltava National Technical University named after Yuri Kondratyuk

Anna Volynets — graduate student, Faculty of History, Byelorussian State University (Minsk)

Anna Voyteschik — graduate student, Faculty of History of the Yanka Kupala State University of Grodno

Ilya Yuzefovich — graduate of the Institute of Asian and African Studies, Moscow State University.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Тирош — труды по иудаике

Вып. 10: Сборник статей

Контактный адрес:

Москва, 117334, Ленинский пр-т, 32а, корп. В, ком. 808,
центр «Сэфер»

E-mail: tirosh@mail.ru

Архив прошлых выпусков и дополнительную информацию
можно найти в интернете по адресу www.tirosh.ru

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 11,5. Печать офсетная,
Подписано в печать 05.07.2010