

**Judaica
Rossica**

TIROSH

Studies in Judaica
Volume 6

Moscow
2003

ТИРОШ

Труды по иудаике

Выпуск 6

Москва

2003

УДК 008 (=411.16) (063)
ББК 71
Т44

Сборник издан в рамках издательского проекта
Центра «Сэфер»

This publication is sponsored through a grant from
AVI CHAI

The book is published with the support of
Hanadiv Charitable Foundation

Тирош – труды по иудаике. Вып. 6. М., 2003. 260 с.
Сер.: «Judaica Rossica».

В сборнике публикуются работы студентов и аспирантов по еврейской истории, философии, политологии.

Часть статей была прочитана на молодежной конференции по иудаике (июль 2003, г. Москва)

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

Над сборником работали: К. Бурмистров, Я. Лобков, Ю. Тулайкова, М. Членов

Отв. редакторы: Е. Ремпель, М. Членов

Tirosh - Studies in Judaica; Vol. 6, Moscow, 2003. 260 p.
Series: «Judaica Rossica».

Includes English table of contents.

DS101.5 .M65 2000

Editorial board: *Konstantin Burmistrov, Motya Chlenov, Yakov Lobkov, Julia Tulaykova*

Managing Editors: *M. Chlenov, K. Rempel.*

(с) Составление – редколлегия сборника, 2003.

Все права сохраняются за авторами статей.

תירוש – must, fresh or new wine
Brown – Driver – Briggs

СОДЕРЖАНИЕ

Дмитрий Коробков (Севастополь)

Синагога и церковь Херсонеса Таврического – вражда или преемство? 13

I. Еврейская религиозная и философская мысль

Юлия Матушанская (Казань)
Отношение Иосифа Флавия к учению Эпикура 19

Мария Чекунова (Москва)
Интерпретации сновидения Яакова в мидрашах 24

Константин Бурмистров (Москва)
Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели 33

Наташа-Эстер Заболотная (Иерусалим)
«Кнессет Исраэль» и духовная миссия еврейства в мистической символике (некоторые подходы) 51

Ольга Запрометова (Москва)
Темпоральность и атемпоральность Закона. Целостность бытия в еврейской мысли периода Второго Храма 70

II. Израиль и ближневосточный конфликт

Алла Захарченко (Одесса)
Проблема урегулирования арабо-израильского конфликта и администрация Б. Клинтона (вторая половина 1990-х гг.). 89

Юлия Быковская (Тюмень)
Политика государства Израиль в странах Центральной Азии 99

Татьяна Солопова, Алиса Владимиро (Москва)
Психологические аспекты восприятия арабо-израильского конфликта представителями русскоязычной общины Израиля 111

III. Восточноевропейское еврейство: история и современность

<i>Михаил Кизилов (Симферополь)</i> К истории малоизвестных караимских общин крымского полуострова	127
<i>Илья Баркуский (Москва)</i> Особенности национального просвещения (к вопро- су о реформе казенного еврейского образования)	141
<i>Марина Демина (Одесса)</i> Греко-еврейское противостояние в Одессе в XIX в.	149
<i>Инна Соркина (Минск)</i> Роль евреев в экономическом развитии местечек Беларуси в первой половине XIX в.	155
<i>Олег Козерод (Киев)</i> История еврейских женщин Украины в 1920 годы: к постановке проблемы	169
<i>Владимир Любченко (Киев)</i> Евреи в городском политическом фольклоре Украи- ны 1920-х гг.: анализ дневниковых записей академи- ка С. А. Ефремова	175
<i>Елена Сучкова (Донецк)</i> Вовлечение евреев Украины в промышленность Донбасса (1920-30-е гг.)	189
<i>Семен Чарный (Москва)</i> Кровавые наветы в СССР	207
<i>Татьяна Щеголева (Симферополь)</i> Основные этнокультурные аспекты русскоязычной караимской публицистики и состояние крымской караимской общины в конце XX – начале XXI вв.	218
<i>Вячеслав Лихачёв (Киев)</i> Российские мусульмане и антисемитизм: религиоз- ные стереотипы и политическая идеология	236
АВТОРЫ СБОРНИКА	258

TABLE OF CONTENTS

<i>Dmitriy Korobkov</i> (<i>Sebastopol</i>) THE SYNAGOGUE AND THE CHURCH IN CHERSONESUS TAURICA: HOSTILITY OR CONTINUITY?	13
--	----

I. Jewish religious and philosophical thoughts

<i>Yulia Matushanskaia</i> (<i>Kazan</i>) JOSEPHUS FLAVIUS ATTITUDE TOWARDS THE EPICURUS DOCTRINES	19
--	----

<i>Maria Chekunova</i> (<i>Moscow</i>) INTERPRETATION OF JACOB'S DREAMS IN MIDRASH	24
--	----

<i>Konstantin Burmistrov</i> (<i>Moscow</i>) VLADIMIR SOLOVIEV AND RUSSIAN FREEMASONRY: SOME KABALISTIC PARALLELS	33
---	----

<i>Natasha-Esther Zabolotnaia</i> (<i>Jerusalem</i>) KNESSET ISRAEL AND THE REFLECTION OF THE SPIRITUAL MISSION OF THE JEWISH PEOPLE IN THE JEWISH MYSTICISM	51
---	----

<i>Olga Zaprometova</i> (<i>Moscow</i>) TEMPORALITY AND ATEMPORALITY OF THE LAW: NOTION OF BEING IN THE JEWISH THOUGHTS OF THE SECOND TEMPLE PERIOD	70
--	----

II. Israel and the Middle East Conflict

<i>Alla Zakharchenko</i> (<i>Odessa</i>) MIDDLE EAST PEACE PROCESS AND THE CLINTON ADMINISTRATION	89
---	----

<i>Yulia Bykovskaia</i> (<i>Tyumen</i>) THE POLICY OF THE STATE OF ISRAEL IN THE CENTRAL ASIA	99
---	----

<i>Alisa Vladimiro, Tatiana Solopova</i> (<i>Moscow</i>) PERCEPTION OF THE ISRAELI-ARAB CONFLICT BY THE RUSSIAN-SPEAKING ISRAELIS: SOME PSYCHOLOGICAL ASPECTS	111
--	-----

III. East European Jewry

<i>Mikhail Kizilov (Simferopol)</i> ON THE HISTORY OF LITTLE KNOWN KARAITE COMMUNITIES OF THE CRIMEAN PENINSULA	127
<i>Iliia Barkuski (Moscow)</i> THE JEWISH EDUCATIONAL REFORM OF NICHOLAS I: SOME PECULIARITIES	141
<i>Marina Demina (Odessa)</i> JEWISH - GREEK CONFRONTATION IN THE XIX CENTURY ODESSA	149
<i>Inna Sorkina (Minsk)</i> THE ROLE OF THE JEWS IN THE ECONOMIC DEVELOPMENT OF SMALL TOWNS OF BYELORUSSIA IN THE FIRST HALF OF THE XIX CENTURY	155
<i>Oleg Kozerod (Kiev)</i> THE HISTORY OF THE JEWISH WOMEN IN UKRAINE: THE PROBLEM OF DEFINITION	169
<i>Volodymir Lubchenko (Kiev)</i> JEWS IN THE URBAN UKRAINIAN POLITICAL FOLKLORE OF 1920s: THE ANALYSIS OF THE DIARY OF ACADEMICIAN S.A. EFREMOV	175
<i>Elena Suchkova (Donetsk)</i> JEWS AND THE SOVIET INDUSTRIALIZATION IN DONETSK REGION, 1920s - 1930s	189
<i>Semyon Charney (Moscow)</i> BLOOD LIBELS IN THE USSR	207
<i>Tatiana Schegoleva (Simferopol)</i> THE CONTEMPORARY KARAITE COMMUNITY OF CRIMEA: MAJOR THEORIES OF SELF- IDENTIFICATION	218
<i>Viacheslav Likhachev (Kiev)</i> RUSSIAN MUSLIMS AND ANTISEMITISM: RELIGIOUS STEREOTYPES AND POLITICAL IDEOLOGY	236
About the authors	259

*Памяти
Дмитрия Коробкова*

Синагога и церковь Херсонеса Таврического – вражда или преемство?

Богатая событиями античная история Херсонеса Таврического до сих пор не ясна в своем поворотном пункте, – как и столетие назад¹, ныне ведутся споры о времени и обстоятельствах утверждения христианства в этом «типично языческом» городе². Оживленная дискуссия, долгое время сосредоточенная лишь на анализе церковных преданий и материалов некрополя³, получила новую пищу в результате раскопок т.н. «Базилики 1935 года», когда под фундаментами христианского храма были открыты следы позднеантичной синагоги⁴. Этот факт заставил исследователей по-иному отнестись к сообщению житий о мощном сопротивлении, оказанном херсонесскими «иудеями и эллинами» той проповеди, которую вели здесь в IV веке епископы-миссионеры⁵.

Во-первых, теперь появилось доказательство наличия верующих иудеев в древнем Херсонесе. Во-вторых, последовательное существование на одном участке иудейского и, затем, христианского культового сооружения позволило говорить о неожиданно быстрой (возможно, насильственной) перестройке межконфессиональных отношений.

Вместе с тем остро обозначилась дилемма в согласовании прежде известных и вновь открытых исторических свидетельств. С одной стороны, будто бы получила поддержку традиционная версия православного предания: праведники-епископы замучены иноверцами, но впоследствии вера торжествует благодаря вмешательству императора и явленному чуду⁶. Не менее вероятной (и более историчной) представлялась также обратная схема: вооруженный захват и разрушение синагоги христианами-неофитами, оправдание этих действий *post factum* выдумкой о замученных епископах⁷. Дополнительный анализ археологических данных открывает перед нами возможность иной реконструкции херсонесских событий⁸.

По архитектурным остаткам раннего храма выявляются два различных периода его существования. На первом этапе возникает постройка из сырцового кирпича. Интерьер ее украшен богатыми

фресками, на отдельных участках которых сохранились граффити на греческом и иврите⁹. Именно это здание в IV веке служило местом религиозных собраний иудеев. Второй период существования храма отмечен пристройкой к его восточной стене пятигранной каменной апсиды¹⁰ и появлением на стенной штукатурке (рядом с прежними!) надписей и рисунков христианского содержания¹¹.

Таким образом, уже в схеме раннего храма (а не в более поздней базилике VI в.¹²) фиксируется смена конфессиональной принадлежности постройки. Бывшая синагога становится самой ранней из ныне известных церковей Херсонеса. По археологическим данным, это происходит в конце IV – первой половине V в.¹³. Долгое время в христианском храме сохранялись детали прежнего интерьера и подновлялись старые фрески. Факт преемственного использования постройки позволяет предположить, что ее прежние владельцы были, скорее всего, крещены. Вполне вероятно, что наибольшая часть прихожан этого храма и ранее посещала здание иудейской молельни, – вспомним «эллинов» из церковного предания, которые были сперва привлечены иудейским вероучением, а затем благодаря этому оказались готовы понять христианскую проповедь¹⁴. Таким образом, остатки херсонесской синагоги – не только уникальный памятник северопонтийской диаспоры, но и, возможно, свидетельство постепенной ассимиляции небольшой иудейской общины, подготовившей почву и ставшей основой для утверждения христианства в Херсонесе.

- ¹ *Латышев В.В.* Жития свв. епископов Херсонских: (Исследования и тексты) // Записки Императорской академии наук по историко-филологическому отделению. Сер. VIII. Том VIII. № 3. СПб, 1906. С. 77–81; *Шестаков С.П.* О начале христианства в Херсонесе // *Serta Borysthenaica*: (Сборник в честь Ю.А. Кулаковского). К., 1911. С. 183–208; *Голубинский Е.Е.* Херсонские священномученики, память которых 7 марта // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 12. Вып. 1. СПб, 1907. С. 263–272.
- ² *Зубарь В.М.* Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. Киев, 1991. С. 8–24; *Завадская И.А.* Хронология памятников раннесредневековой христианской архитектуры Херсонеса (по археологическим данным) // МАИЭТ. VII. Симферополь, 2000. С. 77–88.
- ³ *Мецержков В.Ф.* О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1978. С. 121–144.
- ⁴ *Соломоник Э.И.* К вопросу о населении Херсонеса Таврического // Социальное развитие Византии. АДСВ. Вып. 15. Свердловск, 1979. С. 123; *Оверман Э., Макленнан Р., Золотарев М.И.* К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического // Археология. К., 1997. № 1. С. 58.
- ⁵ *Латышев В.В.* Жития. С. 25, 60, 69–70.
- ⁶ Там же. С. 25, 41, 62.
- ⁷ *Коробков Д.Ю.* Античные керамические лампы с иудейской сакральной символикой // Музей – хранитель памятников сакральной культуры: (Материалы V Санкт-Петербургских религиозно-ведческих чтений). СПб, 1997. С. 66; см. также: *Коробков Д.Ю.* Позднеантичные керамические лампы с иудейской символикой // Тирош. Вып. 2. М., 1998. С. 28.
- ⁸ *Золотарев М.И., Коробков Д.Ю.* Новое о епископе Капитоне и крещении жителей Херсонеса в IV веке по Р.Х. // Церковная археология. Вып. 4. СПб., 1998. С. 113–114.
- ⁹ *Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе за 1953–54 гг. Архив НЗХТ. Д. 691–1. С. 37; *Жеребцов Е.Н.* К изучению раннесредневековых памятников Херсонеса // Византийский временник. Т. 23. 1963. С. 206.
- ¹⁰ *Стржелецкий С.Ф.* К вопросу интерпретации и датировки некоторых памятников Херсонеса // Историко-археологический сборник / Под ред. Смирнова А.П. М., 1948. С. 156.
- ¹¹ *Домбровский О.И.* Фрески южного нефа херсонесской базилики 1935 г. // Херсонесский сборник. Вып. V. Севастополь, 1959. С. 265.
- ¹² *Айбабин А.И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999. С. 94.
- ¹³ *Коробков Д.Ю.* О постройках иудейской синагоги в Херсонесе Таврическом // Материалы Восьмой ежегодной Международной междисциплинарной научной конференции по иудаике. М., 2001 (в печати).
- ¹⁴ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Деяния апостольские. М., 1994. С. 326–329. (Беседа XXXVII:1–2).

Еврейская религиозная и философская мысль

Отношение Иосифа Флавия к учению Эпикура

Иосиф Флавий описывает свои поиски миропонимания в соответствии с принятым в эллинистической литературе жанром рассказа о выборе наилучшей философии. Этот же литературный прием использует и Иустин Мученик: в «Диалоге с Трифоном» он сообщает о неудовлетворенности, испытанной им от учений философов – перипатетиков, пифагорейцев и платоников, вследствие чего он и созрел для принятия более совершенного учения – христианства (Justinus, Dial. 8). Так же пишет и Гален, который в свои четырнадцать лет слушал вместе с отцом стоика, платоника-перипатетика и эпикурейца, однако считал неразумным сразу же присоединиться к одной из этих школ (Galen, fr. 8). Кстати, сатирический диалог Лукиана «Философии на продажу» высмеивает именно такой подход¹. Описание Флавием еврейских сект как рационалистических философских течений ближе всего соответствует описанию Галена.

Говоря о различии между фарисеями и саддукеями (Bell. Jud. II, 8, 2-14; Ant. Jud. XIII, 5, 9; XVIII, 1, 2-6), Флавий делает акцент не столько на непринятии последними устного учения, сколько на расхождении между ними в вопросах судьбы и свободы воли. В своем изложении разногласий между саддукеями, фарисеями и ессеями Флавий уделяет первостепенное внимание теологическим расхождениям между ними. Э.Бикерман считает, что греки не различали философию и богословие, так что Флавий мог представить религиозные течения только как философские школы².

По мнению Дж.Бартлета, Иосиф Флавий и Филон Александрийский описывают Авраама как обращенного в монотеизм стоика³. Стоики считали, что существует единое Бытие, движимое божественным Логосом⁴. Поэтому Филон считал Авраама человеком, который развенчал астральный детерминизм и от созерцания гармонии вселенной пришел к вере в существование трансцендентного Основателя, Бога-Творца. Открыв это, Авраам перестал быть астрологом (De Abrahamo XV, 70). Флавий, в свою очередь, приписывает Аврааму опровержение постулата обожествления вселенной, основанное на отсутствии гармонии в мире: «Он первым решился

объявить, что Господь Бог, создавший все существующее, Един, и что все, доставляющее человеку наслаждение, даруется Его милостью, а не добывается каждым в силу собственного нашего могущества. Авраам вывел все это из созерцания изменяемости земли и моря, солнца и луны и всех небесных явлений. Ибо, если бы всем этим телам была присуща [самостоятельная] сила, то они сами заботились бы о сохранении порядка между собой, но так как этого у них как раз и нет, то очевидно, что они полезны нам не в силу собственного присущего им могущества, но вследствие власти Повелевающего им, которому Одному подобает возводить честь и благодарность» (Ant. Jud. I, 7, 1). Здесь мы видим полемику Флавия как сторонника провиденциализма не только со стоиками, но и с эпикурейцами, отрицавшими вмешательство Божества в человеческую жизнь.

Э.Урбах подчеркивает, что вера в единого Бога – главное в иудаизме⁵. Отрицающий эту веру – это не только тот, кто отрицает существование Бога вообще, но и тот, кто отрицает Его как Творца мира и Дарователя Торы. Еврейская традиция II в. отмечает такую историю: «Однажды в субботу рабби Реувен находился в Тверии. Встретил его некий философ и спросил: ‘Кто более всего ненавистен в мире?’ Он ответил: ‘Отрицающий Того, кто его создал’. Тот спросил: ‘Как это?’ Он ответил: ‘Чти отца твоего и мать твою, не убивай, не укради, не лжесвидетельствуй на ближнего твоего, не возжелай... Человек не отрицает ничего, пока не отрицает Давшего ему соответствующую заповедь’». (Tos. Shabuot 3, 7). Возможно, рабби Реувен – это р. Реувен бен Ицтробли, ходатайствовавший об отмене указа императора Адриана, запрещавшего соблюдение еврейских законов (Meila 17a). Высказывания, согласно которым «отрицающими главное» считались те, кто отрицает божественное провидение, хотя и относятся ко II в., они запечатлели воззрения предыдущих поколений. И имя греческого философа Эпикура, отрицавшего вмешательство высшей силы в человеческую жизнь, стало означать на иврите «еретик» и «безбожник» («эпикорос»). Согласно учению Эпикура, боги равнодушно взирают на происходящее в мире. В Мишне (Sanh. 10a) Эпикур назван среди тех, кто лишен удела в будущем мире.

Иосиф Флавий, защищая свое мировоззрение, пишет: «Господь Бог – отец и властелин всего сущего, Он взирает на все и Он дает повинующимся Ему блаженство, а шествующих вне пути добродетели наказывает крупными несчастьями» (Ant. Jud. Praef. 4). Заранее определенная историческая цель диктовала необходимость отбора, упорядочения и сочленения событий, то есть исторической рефлексии, включающей в себя основные особенности исторического мышления. Целью Флавия, намеченной им в «Иудейских древностях», было донести то главное, что является сутью веры его народа, а именно «что, с одной стороны, людям, повинующимся велению Господа Бога и не дерзающим преступать законы, все удастся сверх чаяния и наградой их от Бога является будущее блаженство, с другой же стороны, людям, отступающим от точного исполнения этих повелений, в одинаковой мере легкое становится непреодолимым и даже обращается в неизбежную гибель все то, за что они взялись, как бы за нечто несомненно хорошее» (Ant. Jud. Praef. 3).

Запрограммированность исторического процесса придает событиям смысл. По мнению М. Элиаде, со времен еврейских пророков исторические факты – это «ситуации», в которых человек оказывается лицом к лицу с Богом⁶. Исторические события приобрели религиозный смысл. Политические поражения превратились в «отрицательные теофании», в «гнев Господень». Переосмысление становится всеобщим методом постижения действительности⁷. Именно переосмысление человеческой истории дало историческую модель смены мировых империй в Книге пророка Даниила⁸.

Излагая концепцию всемирной истории, приведенную в Книге пророка Даниила, Иосиф Флавий вновь полемизирует с учением Эпикура: «Предсказания, полученные им [Даниилом] от Господа Бога, он записал и оставил нам, дабы читатели и свидетели событий могли преклониться перед тем, в какой чести был Даниил у Всевышнего, и дабы доказать таким образом заблуждения эпикурейцев, отвергающих предопределение в жизни и уверяющих, будто Господь не заботится о делах мирских, будто вселенная не управляется верховным и стоящим выше всех превратностей существом, и говорящих, что вселенная развивается сама собой, без определенного плана, самостоятельно, без руководителя и направителя. Но кто

таким образом, без указателя стал бы жить, тому пришлось бы разбиться о непредвиденные препятствия и погибнуть навсегда подобно тому, как мы видим, что и корабли, лишенные кормчих, погибают от силы ветров, или, как наблюдаем, что колесницы без возниц сбиваются с пути» (Ant. Jud. X, 11, 7). Мы видим подтверждение того, что благодаря Библии возник такой способ интерпретации событий, который требует доискиваться смысла не в мотивах исторических деятелей, а в самих событиях⁹.

Согласно Библии, история творится Словом Бога. Выражением этого принципа стали слова царя Соломона: «Что изрек Ты устами Твоими, то в сей день совершил рукою Твоею» (3 Цар., 8:24). Схема «предсказание – исполнение предсказания» является частью библейской феноменологии истории¹⁰. Иосиф Флавий уделяет предсказаниям особое внимание. История пророчеств начинается со снов Иосифа (Ant. Jud. II, 2, 2), предвещавших ему великое будущее. Именно Иосиф предсказывает бедствия в Египте (Ant. Jud. II, 5, 5-6). Получение этой информации позволило Иосифу стать вторым человеком в Египте (Ant. Jud. II, 7, 7). Во сне Всевышний предсказывает отцу Моисея будущее его сыновей (Ant. Jud. II, 9, 3), тем самым формируя это будущее. Рукой Всевышнего написаны заповеди на скрижалях Завета (Ant. Jud. III, 5, 8), согласно которым предстояло жить евреям. Именно по пророчеству Самуила над Израилем воцарился сначала Саул (Ant. Jud. VI, 4), а затем Давид (Ant. Jud. VI, 8, 1), династия которого правила в Иудее до вавилонского пленения, предсказанного пророком Иеремией (Ant. Jud. X, 7, 2). Отбор библейского материала у Флавия очень избирателен. Например, он старается не упоминать о чудесах. В данном контексте интересно, что автором упомянуто большинство библейских пророчеств. Это означает, что историческая концепция Иосифа Флавия основана на библейской феноменологии истории, причем в такой степени, что изъять пророчества из исторического текста Флавия совершенно невозможно.

Таким образом, провиденциалистская историческая концепция Флавия вступает в конфликт с эпикурейскими представлениями об оставившем свое творение Божестве. Иудаизм Флавия гораздо ближе к представлениям стоиков; однако предустановленная гармония

стоиков, являющаяся отражением стоического пантеизма, концепция все контролирующей судьбы также отличаются от отношения евреев с трансцендентным Богом, благосклонность которого зависит от этичности поступков как всего Израиля, так и каждого конкретного еврея. Однако Всевышний заранее открывает своему народу уже предрешенное будущее, свершение которого чаще всего неизбежно. Так историческая концепция Флавия, берущая начало в пророчестве Даниила о смене царств, соответствует представлениям фарисеев, к которым он относил и себя, о том, что Бог «провидит» все, однако свобода выбора (как поступать, выбирать добро или зло, быть праведником или злодеем) оставлена во власти человека.

- ¹ Раджак Т. Иосиф Флавий. Историк и общество. Москва–Иерусалим, 1993. С. 43–45.
- ² Бикерман Э. Дж. Еврей в эпоху эллинизма. Москва–Иерусалим, 2000. С. 23.
- ³ Bartlet J. Jews in Hellenistic World. N.Y., 1996. P. 84–85.
- ⁴ Festugiere A.J. La Revelation d’Hermes trismegiste. Le Dieu cosmique. Vol. II. P., 1949. P. 537.
- ⁵ Урбах Э.Э. Мудрецы Талмуда. Иерусалим, 1991. С. 9–14.
- ⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2001. С. 324.
- ⁷ Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С. 32–37.
- ⁸ Подобно пророку Даниилу, средневековый историк Пьер ле Бо пишет, что Бог изменяет королевства, провинции, княжества, разделяет и распределяет их, как ему заблагорассудится. (Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002. С. 23–34). Средневековая философия истории в целом, по нашему мнению, находится в зависимости не только от библейских представлений об истории, но и, в частности, от представлений самого Иосифа Флавия, который был в средние века одним из самых читаемых авторов (Там же, с. 347–360).
- ⁹ Marcus R. Saeculum. History and Society in St. Augustine. N.Y., 1979. P. 42.
- ¹⁰ Рад Г. фон. Девтерономическая теология истории в Третьей и Четвертой книгах Царств // Библейские исследования: Сборник статей. Сост. Б.Шварц. М., 1997. С. 531–550.

Интерпретации сновидения Якова в Мидрашах

Мудрецы многих народов уделяли внимание сновидениям. Часто сон понимался как связующее звено между миром людей и миром богов. На Ближнем Востоке традиции толкования сновидений уходят своими корнями в глубокую древность.

Во многих еврейских текстах присутствуют чудесные сновидения и их толкования. Сновидения встречаются в Танахе¹, Талмуде² и, конечно, в мидрашах, в которых можно найти интерпретации танахических сновидений.

В данной статье рассматриваются толкования сновидения Якова в Бейт-Эле (Бер. 28:12-15), которые приводятся в мидрашах Берешит рабба, Танхума и Пирке де рабби Элиезер, а также в некоторых таргумах. Цель исследования – выявить различные традиции толкования и возможные связи между ними.

Текст сновидения можно разделить на две части: в первой (Бер. 28:12–13) описывается видение Якова («...И снилось ему: вот, лестница стоит на земле, а верх ее достигает неба, и вот, ангелы Всесильного восходят и спускаются по ней и вот, Б-г стоит над ним...»³), во второй (Бер. 28:13-15) приводится обращение Б-га к Якову («...И говорит: Я Б-г, Всесильный Авраама, отца твоего, и Всесильный Ицхака. Землю, на которой ты лежишь, – тебе отдам ее и потомству твоему. И будет потомство твое, как песок земли, и ты распространишься на запад и восток, на север и юг, и благословятся тобою и потомством твоим все племена земли. И вот, Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ни пойдешь, и возвращу тебя в эту страну, ибо Я не оставлю тебя, пока не сделаю того, что говорил тебе»).

В статье рассматривается первая часть этого сновидения.

Разбор некоторых традиций толкования

Первая традиция представлена в мидраше Берешит рабба⁴. Она включает мнение Бар Каппары, согласно которому לַבַּיִת (лестница) означает קָדֵשׁ (жертвенник), а ангелы на лестнице – священников. Эта традиция представлена и в мидраше Танхума⁵, где р. Элазар бен р. Шимон бен р. Йоси также рассматривает лестницу в сновидении Яакова как жертвенник. Мидраш Танхума здесь цитирует стихи Танаха (Шм. 20:24–25, Ам. 9:1), в которых речь идет о жертвеннике. В этой традиции мидраши объясняют каждое слово или словосочетание, дают аллегорическое толкование и используют символы, связанные с жертвенником и Храмом, опираясь на цитаты из Танаха.

Вторая традиция связывает сон Яакова с дарованием Торы, проводит некоторые параллели между לַבַּיִת и Синаем, священниками и Моше и Аароном, которые представляются посланниками Б-га; это мнение приводится также в мидраше Берешит рабба⁶, оно включает мнения мудрецов (раббанан) и анонимные высказывания (давар ахер). Здесь присутствует более полное толкование, основывающееся на логике, схожих корнях, гематриях и др. В этом отрывке встречаются греческие слова. В мидраше Танхума, главе Ваяце, схожее толкование приводится от имени р. Шимона бар Йохая. Он использует сходство корней, гематрии и логические ассоциации, опираясь на цитаты из Танаха (Шм. 19:20, 24:9).

Третья традиция показывает прямую связь Яакова с Б-жественным Престолом, а также представляет Яакова как его часть. Эта интерпретация встречается в Берешит рабба⁷. Похожий сюжет присутствует в мидраше Пирке де рабби Элиезер⁸ и таргумах Псевдо-Йонатана, Неофити I и Фрагментарном Таргуме. Эта традиция основана на толковании р. Салмони от имени Реш Лакиша, который считает, что Б-г показал Яакову Б-жественный Престол, стоящий на трех опорах, т.е. трех патриархах, где Яаков является третьей опорой Престола.

В мидраше Берешит рабба встречаются мнения р. Хийи и р. Янная, которые обсуждают только один предлог – וְ. По их мнению, не совсем понятно: движение ангелов происходит по лестнице или по Яакову? Таким образом, можно говорить о том, что в данной традиции Яаков ассоциируется с самой лестницей.

Два эти мнения связываются анонимным высказыванием о том, что образ Якова выгравирован «наверху», на Б-жественном Престоле, а ангелы поднимаются по Якову вверх и видят его образ, но, спустившись вниз, с удивлением находят его спящим⁹.

Таргумы в точности повторяют это толкование. Так в Фрагментарном Таргуме и таргуме Неофити I указывается, что «... ангелы поднялись на небеса и сказали: “Идите, посмотрите на благочестивого человека, образ которого выгравирован на Б-жественном Престоле...”». Однако Фрагментарный Таргум в отличие от Таргума Неофити приводит само имя патриарха Якова. В таргуме Псевдо-Йонатана приводится практически такое же высказывание, с очень незначительными изменениями.

С этим же связан и сюжет в мидраше Пиркей де рабби Элиэзер 35, согласно которому четыре ангела служения спустились, смотрели на лицо Якова и говорили: «Это лицо, как лицо зверя у Б-жественного Престола»¹⁰; здесь же говорится, что Б-г показал Якову все чудеса¹¹.

Таким образом, здесь присутствует связь с видением Иезекииля¹², где фигурируют четыре существа, поддерживающие Б-жественный Престол. А Яков имеет два лица, одно из которых выгравировано на Б-жественном Престоле.

Интересно, что в Берешит рабба¹³ имеется очень похожий сюжет, но связанный уже с громадным золотым идолом, поставленным Навуходоносором и с его образом¹⁴. Идол этот, достигающий головой неба, очень похож на саму лестницу Якова. Во-первых, возможно, что в V веке в Палестине слова עִלֵּוֹ (идол) и עִלְוָא (образ) произносились одинаково, а во-вторых, используется тот же контекст¹⁵. Эти два отрывка связаны не только общей идеей человека (идола), стоящего между землей и небом, но и одинаковыми описаниями. Очевидно, что они принадлежат одному источнику.

Четвертая традиция, описывая сновидение Якова, комментирует его не отдельными частями и словосочетаниями, как это делает Берешит рабба, а целиком, не разделяя его. Эта интерпретация приводится от имени р. Шмуэля бар Нахмана в мидраше Ваикра рабба¹⁶, и приводится она к объяснению цитаты из книги Пророка Иеремии «И ты, раб мой Яков, не бойся...»¹⁷.

Согласно этому комментарию, Б-г показал Яакову ангелов-хранителей четырех народов, среди которых будут проходить изгнания, а гибели каждого народа предшествует низвержение его ангела-хранителя, или духовного образа этого народа. Во сне Яакова ангел Вавилона поднялся на 70 ступенек, а затем упал; следующим был ангел-хранитель Мидии, поднявшийся на 52 ступеньки, а затем рухнувший вниз; третьим был ангел-хранитель Греции, поднявшийся на 180 ступенек, но тоже упавший вниз; только ангел-хранитель Эдома (Рима) поднимался и поднимался, не падая. Однако Б-г утешил Яакова, сказав: «Даже если этот ангел поднимется и сядет рядом со мной, Я сброшу его». Тут же приводится цитата из книги Пророка Авдия: «...даже если поднимешься как орел и, если между звезд слетаешь гнездо себе, оттуда сброшу тебя, говорит Г-сподь...»¹⁸.

Однако здесь же присутствует и другая точка зрения, выраженная р. Берехией, р. Хельбо и р. Шимоном бен Йохам от имени р. Меира, согласно которой ангел-хранитель Рима не только поднимался, но и упал. Можно предположить, что в период появления этой интерпретации римское владычество уже стало ослабевать.

В мидрашах Танхума и Пирке де рабби Элизер¹⁹ есть сходные интерпретации, говорящие о четырех ангелах-хранителях (Вавилона, Персии, Греции и Рима), поднявшихся соответственно на 70, 52, 180 ступенек. В целом можно говорить о том, что это толкование повторяет интерпретацию, приводимую в мидраше Ваикра рабба.

Схожая интерпретация присутствует в мидраше Шмот рабба²⁰. Здесь приводится цитата из Книги Шмот: «Вот, Я посылаю ангела перед тобою»²¹; интересно, что, согласно классическому комментарию «Сончино», слово מַלְאָכִים обозначает не ангела, а посланника, под которым подразумевается Моше²².

Пятая традиция связывает интерпретацию сновидения с библейскими персонажами, прежде всего с историей Кораха²³, – возможно, сравнивая восхождение и спуск по лестнице с погружением под землю: «...и раскрыла земля уста свои...»²⁴. Это толкование приводится в мидраше Танхума²⁵ р. Шимоном бен Халафтой. Однако чуть позже он говорит, что слова «и вершиной достигает небес»

означают Моше и Аарона, поднимающихся к Б-гу, – приводится цитата из Книги Шмот «...а Моше сказал Он: ‘Взойди к Б-гу, ты и Аарон...’»²⁶.

Согласно другому мнению в этой группе токований, Б-г показал Якову Иону. Этот образ присутствует также в мидраше Танхума, где р. Элазар бен Азария подтверждает такое толкование цитатой из Книги Пророка Ионы: «...до основания гор сошел я...»²⁷. Можно предположить, что он основывается на сходстве слов ירדתי (сходят) и ירדתי (сошел я). Следующая часть сновидения ассоциируется с пророком Элияху. Свое мнение р.Элазар подкрепляет цитатой из 2 Книги Царей: «...и понесся Элияху в вихре на небо...»²⁸; здесь интерпретация построена также на сходных словах: הַשָּׁמַיִם (к небу) и הַשָּׁמַיִם (здесь: на небо). Таким образом, можно говорить о том, что данная группа использует одинаковые методы в толковании этого сновидения, опираясь на сходные слова в Танахе.

Шестая традиция обсуждает личность ангелов на лестнице. Эта традиция целиком представлена в мидраше Берешит рабба, в котором приводятся мнения по этому вопросу р. Хи́и, р. Янная; р. Танхумы, р. Леви от имени р. Самуэля бар Нахмана и р. Хамы бен р. Ханины²⁹. Следует заметить, что, возможно, эта группа была искусственно сформирована редактором, при этом некоторые части имеют более прочные связи между собой, чем другие, и, обсуждая ангелов из сновидения, представляют почти противоположные мнения.

Согласно одному из них, спускающиеся ангелы – это ангелы, хранящие Якова вне Израиля. Они сменили поднимающихся, тех, кто сопровождал Якова в Израиле³⁰. Согласно другому мнению (р. Леви, р. Танхума, р. Хама бен р. Ханина), это одна и та же группа ангелов, вначале изгнанных, а потом вернувшихся. הַשָּׁמַיִם ассоциируются у р. Леви с ангелами служения, которые открыли божественные тайны и из-за чего были в изгнании в течение 138 лет. Р. Хама говорит, что ангелы служения были в изгнании из-за того, что возгордились и сказали: «...ибо мы уничтожаем место это...»³¹ (имеется в виду разрушение Содома); однако во время сновидения Якова они вернулись из изгнания – עלים וירדים בו.

Связь с другими текстами постбиблейского периода

Интересно заметить, что Книга Юбилеев и Иосиф Флавий, приводя этот сюжет, никак не дополняют его, однако Книга Юбилеев дает примерную датировку видения Яакова (первый год второй седмицы сорок четвертого юбилея), а Флавий лишь добавляет, что Яаков пробудился ото сна с радостью³²; однако в тексте Торы сказано: «...и убоился Яаков, и сказал: как страшно это место!»³³. Таким образом, эти источники не комментируют сновидение Яакова, а лишь добавляют некоторые детали, пропущенные по их мнению в оригинальном тексте.

Филон видит в лестнице Яакова картину судьбы человека: одни возвышаются, а другие опускаются³⁴. Таковую же метафору видят мудрецы, которые говорят о «вращающемся колесе»³⁵.

В Новом Завете, в Евангелии от Иоанна, можно увидеть почти дословное повторение видения лестницы: «Отныне будете видеть небо *отверстым* и ангелов *Божьих, восходящих и нисходящих* по (к)³⁶ Сыну Человеческому»³⁷.

Фоссум отмечает, что у комментаторов этого отрывка нет сомнений в его связи со сновидением Яакова в Бейт-Эле³⁸.

По мнению некоторых исследователей, автор четвертого Евангелия скорее всего знал и допускал перевод, в котором ангелы «поднимались и спускались по Яакову», и он просто заменяет Сына Человеческого на патриарха³⁹. Здесь также встречается идея о появлении «нового Израиля».

По мнению Фоссума, образ Яакова, а также раввинистическая идея о присутствии образа Яакова на Б-жественном Престоле могут дать ключ к интерпретации приведенной выше цитаты из Евангелия от Иоанна. Интересно, что Фоссум полагает, что эта цитата является окончанием истории, приведенной в Берешит рабба 68:12.

Вероятно, христиане пытались доказать, что Сын Человеческий в одно и то же время находится и на земле, и на небесах. А переработка раввинистической идеи о восхождении и нисхождении ангелов по Яакову и лицезрение его образа на Б-жественном Престоле дала возможность автору Евангелия от Иоанна пообещать читателю духовное видение Б-жественной Славы в Сыне Человеческом на земле.

Заключение

Как в тексте Мидраша рабба, так и в других мидрашах присутствуют несколько не связанных между собой традиций интерпретации сновидения Яакова. Также можно говорить о том, что в ряде мидрашей некоторые толкования повторяются с небольшими добавлениями и исправлениями.

Возможным объяснением этому может служить, во-первых, большая или меньшая распространенность той или иной традиции в определенное время, т.е. в период создания мидрашей; во-вторых – соответствие этих традиций и их актуальность для определенной ситуации; и, наконец, авторитетность и влияние источника данных традиций. Так, образы Храма, Синая, Моше и Аарона присутствуют и в Мидраше рабба, и в мидраше Танхума, т.е. это уже сложившаяся традиция, существующая на протяжении нескольких поколений, но не упоминающаяся в мидраше Пирке де рабби Элиэзер.

Толкования, не присутствующие в мидраше Танхума, возможно, уже не были актуальны или были утрачены (например, интерпретация, связывающая сновидение Яакова – через сон Навуходоносора и Даниеля – с Изгнанием).

С другой стороны, в мидраше Танхума встречаются и совершенно новые объяснения видения Яакова, не имеющие каких-либо параллелей в Мидраше рабба. Они связывают этот сон с такими библейскими персонажами, как Иона, Элияху, Корак, и основываются преимущественно на вербальных ассоциациях. Таким образом, можно говорить о том, что появлялись новые идеи и новые традиции, возможно, в результате смены поколений.

Мидраш Пирке де рабби Элиэзер рассматривает в основном интерпретацию, связанную с Б-жественным Престолом. Возможно, это указывает на то, что данный текст был создан в кругах, близких к ранней каббале. Хотя эта идея и была довольно популярна в раввинистической литературе⁴⁰, по времени создания этот мидраш нельзя отнести к ней.

Интересно заметить, что в более поздних сборниках агады чаще всего приводится интерпретация, связанная с четырьмя ангелами-хранителями царств. А во многих хасидских легендах и сказках присутствует еврей, играющий роль лестницы и стоящий на земле

и касающийся головой небес⁴¹. Это повторяет один из сюжетов мидраша Берешит рабба, в котором Яаков ассоциируется с лестницей, стоящей между небом и землей.

- ¹ Где присутствуют пророческие сновидения: Авраама, Яакова, Авимелеха, Иосифа, виночерпия и пекаря, Фараона, Соломона, и, конечно, сны Навуходоносора. Условно сновидения Танаха можно разделить на простые, понятные самому сновидцу и окружающим, и сложные, зашифрованные, которые может истолковать лишь пророк. Подробнее см.: Чекунова М. Сновидения в Торе // Тирош. Вып. IV. М., 2000. С. 100-108.
- ² В трактате Брахот 55-57, приводится подробный сонник.
- ³ ויחלם והנה סלס מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו. והנה השם נצב עליו
- ⁴ Берешит рабба 68:12. Мидраш Берешит рабба (ок. V в. н. э.) – наиболее древний экзегетический мидраш, включающий комментарии почти ко всей книге Берешит.
- ⁵ Танхума, Ваяце 6:43. Мидраш Танхума (пер. пол. VIII в.) – гомилетический мидраш. Включает комментарии ко всем книгам Торы.
- ⁶ Берешит рабба 68:12
- ⁷ Там же.
- ⁸ Пирке де рабби Элиезер 35. Мидраш Пирке де рабби Элиезер (Барайта де рабби Элиезер, ок. IX в.) – аггадический комментарий к книге Берешит и некоторым частям книг Шмот и Бемидбар.
- ⁹ Берешит рабба 68:12; את הוא שאיקונין שלך הקוקה למעלה, עולים למעלה ורואים אקונין שלו, וירדים למטה ומוצאים אותו ישן
- ¹⁰ Пирке де рабби Элиезер 35; ומלאכי השרת עולים וירדים בו ורואים פניו של יעקוב ואומרים, זה הפנים כי פני החיה שבכסא הכבוד
- ¹¹ В оригинале אותות, что может значить: чудеса, знаки, буквы и др.
- ¹² Иез 1:5-12.
- ¹³ Берешит рабба 68:13.
- ¹⁴ Дан 1:3. Берешит рабба: והנה סלס - זה צלמו של נבוכדנצר... הוא סמל הוא סלס
- ¹⁵ עולים וירדים ביעקוב - מעלים ומורידים בו, אפזים בו, קפזים בו, סונטים בו
- ¹⁶ Ваикра рабба 29:2. Этот мидраш также является гомилетическим. Большинство ученых датирует его более поздним периодом, чем Берешит рабба. В этом мидраше можно увидеть множество параллелей с мидрашом Танхума.
- ¹⁷ Иер 30:10: ואתה אל תירא עבדי יעקב
- ¹⁸ Авд. 1:4: אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים כנך משם אורידך נאם השם
- ¹⁹ Танхума, Ваяце 7; Пирке де рабби Элиезер 35
- ²⁰ Шмот рабба 32:7
- ²¹ Шмот 23:20: הנה אנכי שלח מלאך
- ²² Пятикнижие и Гафтарот, Иерусалим–Москва, 1999. Однако «Сончино» ссылается на комментарии р.Леви бен Гершюма (1288–1344) и Моше-Хаима Луццатто (1707–1747).

- ²³ Бемидбар 16:22–32. Корах и его сообщники возроптали на Моше, а чуть позже земля поглотила нечестивцев.
- ²⁴ Бемидбар 16:32: ותפתח הארץ את הפיה
- ²⁵ Седер Ваяце.
- ²⁶ Шмот 24:1: ואל משה אמר עלה אל השם
- ²⁷ Иона 2:7: לקצבי הרים ירדתי
- ²⁸ 2 Цар. 2:11: ויעל אליהו בסערה השמים
- ²⁹ Берешит рабба 68:12
- ³⁰ Такое толкование приводит и Раши.
- ³¹ Бер. 19:13
- ³² *Иосиф Флавий* Иудейские древности. Книга первая, гл. 19.
- ³³ Бер. 28:16
- ³⁴ De Somniis, 24.
- ³⁵ Tan. B. IV, 161; Tan Meklta 6, PK 2, 12a; WR 8.1.
- ³⁶ В синодальном переводе. В арамейском переводе: בו.
- ³⁷ Иоан 1:51
- ³⁸ *Fossum J.E.* The Image of the Invisible God. P. 135–136.
- ³⁹ *Burney* The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxford, 1922.
- ⁴⁰ BR 78.3 and 82.2; Hullin 91a, BaR 4.1; Tan. B. IV 19; Tan. Bemidbar 19; Alphabet of R. Akiva 40; BHM V 63.
- ⁴¹ *Бубер М.* Хасидские притчи. М., 1998. С. 40-42: «Человек – это лестница, стоящая на земле и вершиной достигающая неба. И любое движение, и дело, и слово оставляют след в верхнем мире» или «если еврей крепко держит себя в руках и твердо стоит на земле, то головой он достигает небес».

Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели¹

При всем многообразии появившихся за последнее время исследований творчества Владимира Соловьева и его источников, тема знакомства философа с еврейской мистической традицией (каббалой) по-прежнему остается малоизвестной. О том, что Соловьев интересовался еврейской мистикой, в особенности, в ранний период своей литературной деятельности (середина – вторая половина 1870-х гг.), сообщают многие его друзья и современники. Об этом пишут, в частности, его знакомые И.И. Янжул и М.М. Ковалевский, встречавшиеся с Соловьевым в 1875 г. в Лондоне²; в дальнейшем об этом интересе упоминают практически все биографы философа и исследователи его творчества³.

Тем не менее, у нас практически нет сведений о конкретных источниках знакомства Соловьева с еврейской мистикой; нам неизвестно и какие именно книги он изучал в Британском музее⁴. В его ранних сочинениях действительно содержатся в трансформированном виде некоторые концепции, изначально принадлежавшие еврейской мистической традиции, однако разработаны они у него крайне слабо (да и опять же Соловьев нигде не ссылается на свои источники). Поэтому догадываться о том, откуда он черпал свои познания в данной области, мы можем лишь по характеру трансформации этих идей.

Для разрешения этого вопроса необходимо прежде всего понять, каким образом вообще элементы одной мистической традиции могли быть восприняты и усвоены традицией совершенно иной. Достаточно очевидно, что это было бы невозможно без наличия некоторого посредника, который видоизменял бы и адаптировал чужеродные элементы, делая их пригодными для восприятия. В случае каббалы таким посредником выступила особая, специфическая традиция христианской каббалы⁵.

Знакомство христиан с каббалой началось очень рано, с XIII в., однако известно, что интерес к каббале достиг своего апогея в XV–XVII веках, что позволяет некоторым исследователям называть само

ренессансное мировоззрение герметико-каббалистическим (Ф.А.Йейтс). В это время появилось значительное количество христианско-каббалистических трактатов, переводов еврейских текстов, и каббала стала неотъемлемой частью европейской культуры⁶. В то же время, со второй половины XVI в. начинает обнаруживать себя особое направление в христианской каббале, которое можно назвать «окультно-магическим» (обычно его появление связывают с Агриппой Неттесгеймским). Его адепты считали каббалу одной из разновидностей магии и соединяли каббалистические идеи с алхимией, астрологией и магическими практиками. Эта ветвь постепенно отходила от еврейских первоисточников, и именно она в XVIII–XIX веках в наибольшей степени повлияла на масонское учение и современный оккультизм.

Выработанные христианами каббалистами модели восприятия еврейской мистики⁷, которые достаточно сильно различались между собой в зависимости от того, к какой из ветвей – классической или оккультной – тяготел тот или иной исследователь, во многом определили последующее восприятие каббалы европейскими учеными, философами, религиозными мыслителями. На наш взгляд, эти модели прослеживаются и в отношении к каббале у русских философов конца XIX – начала XX вв. (хотя зачастую здесь можно говорить не столько об исторической преемственности, сколько о типологическом сходстве)⁸.

По нашему мнению, традиция поздней, масонско-окультной каббалы и послужила основным источником знаний В. Соловьева о еврейской мистике; она же определила особенности истолкования им некоторых каббалистических концепций. Мы можем заметить это в таких ранних работах Соловьева, как «София», «Философские начала цельного знания», а также в различных набросках, планах и записях дневникового характера середины – второй половины 1870-х гг. Среди вероятных источников, которыми пользовался философ, могли быть, во-первых, сочинения таких известных оккультистов, как Элифас Леви и Е.П. Блаватская, а также, возможно, некоторые более ранние христианско-каббалистические тексты⁹. Соловьев предлагает весьма специфическую трактовку некоторых каббалистических концепций, характер которой обнаруживает сход-

ство, прежде всего, с масонской каббалой конца XVIII века¹⁰. Из его трактата «София» и других работ этого периода очевидно, что в это время Соловьев практически не интересовался *реальной* еврейской каббалой. Вероятно, подобно многим христианским каббалистам прошлого, он видел в каббале некую «окультную», тайную науку, которая передавалась посвященными с древнейших времен и не имела непосредственного отношения к иудаизму.

В то же время, было бы неверно считать источником его знаний о каббале лишь сочинения оккультистов. Соловьев был хорошо знаком с более ранней европейской мистической литературой XVI–XVIII вв., с сочинениями Парацельса, Беме, Пордеджа, Сведенборга и др. Вопрос о той роли, которую играла уже *в их учениях* еврейская мистика и ее христианские интерпретации, очень сложен; целый ряд исследований свидетельствует о существовании глубинного родства между интуициями некоторых из этих мистиков и еврейскими каббалистическими концепциями, хотя их непосредственное знакомство с текстами каббалы или реальными каббалистами, как правило, выглядит достаточно маловероятным. В особенности это касается взглядов немецкого мистика Якоба Беме, который, по словам крупнейшего исследователя каббалы Гершома Шолема, «больше какого-либо другого христианского мистика обнаруживает глубочайшее внутреннее сродство с каббалой именно в том, в чем он наиболее самобытен»¹¹. Сочинения Беме имели чрезвычайно важное значение не только для Соловьева, но и для русских масонов конца XVIII–XIX вв., и для религиозных философов начала XX в. (С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Бердяев)¹². Так или иначе, в значительной степени именно на этом сходстве между еврейскими мистическими доктринами и взглядами христианских визионеров и теософов во многом строились возникшие во второй половине XVIII в. учения теоретического масонства; во многом близок к ним по своим взглядам и источникам и ранний Соловьев.

Ниже мы попытаемся обосновать этот тезис, сопоставив интерпретацию Соловьевым двух важнейших каббалистических концепций – Эйн-Соф и Адам Кадмон – с тем, как их понимали собственно в традиционной еврейской каббале, затем в классической хрис-

тианской каббале XV–XVII вв., а также в текстах русского масонства конца XVIII в., – а именно, в работах одного из руководителей русских братьев И.П. Елагина.

В каббале термин Эйн-Соф (ивр. – «бесконечный», «не имеющий предела») обозначает сокрытого, абсолютно непостижимого Бога. Эта важнейшая мистическая интуиция присутствует в большинстве каббалистических текстов. Эйн-Соф – это абсолютное совершенство, в котором нет никаких различий и разграничений. Лишь через конечную природу каждой существующей вещи, через актуальное бытие самого творения можно получить представление об Эйн-Соф как первопричине всего сущего¹³. Только Бог, проявленный в Творении, через эманацию десяти *сфирот* или в собственном Имени, доступен созерцанию мистика. Таким образом, Эйн-Соф в каббале является абсолютной реальностью, которой невозможно дать никакие положительные характеристики; по словам Шолема, его можно определить лишь как «отрицание всякого отрицания»¹⁴.

В христианской каббале, в частности, у Пико делла Мирандолы Эйн-Соф также называется невыразимым и абсолютно непостижимым. Это сокрытый Бог, *Deus absconditus*, и христианские каббалисты понимали его, в принципе, так же, как и еврейские¹⁵. Христианские авторы заимствовали из каббалы учение об эманации Божественного света из Эйн-Соф, протекавшей как бы ступенчато, поэтапно, в форме десяти *сфирот*, и отождествляли с тремя высшими *сфирот* – Кетер, Хохма и Бина (Короной, Премудростью и Пониманием) – три ипостаси Троицы¹⁶. С самим Эйн-Соф, разумеется, никаких отождествлений такого рода не проводилось¹⁷.

Каббала играла существенную роль в учении и ритуале целого ряда масонских и парамасонских тайных обществ XVIII в. (в частности, в немецком Ордене Злато-Розового Креста, французском «Ордене избранных коэнов», а также в Ордене Азиатских Братьев)¹⁸. В масонской литературе достаточно подробно излагаются различные версии каббалистической космогонии, восходящие к сочинениям более ранних христианских каббалистов. Во многих рукописных текстах русских масонов эпохи Екатерины II и Александра I содержатся рассуждения об Эйн-Соф как об источнике эманации *сфирот*¹⁹. В то же время, предлагаемая в них трактовка

существенно отличается от двух предыдущих и сближается, как мы увидим дальше, с пониманием Эйн-Соф у Соловьева. Масоны отождествляют Эйн-Соф с первой сфирой Кетер, а затем уже, следуя здесь классической христианской каббале, где Кетер соответствует Богу-Отцу, они также дают Эйн-Соф именование «Отец»²⁰. По их мнению, в Эйн-Соф можно различить как бы прообразы всех вещей и бесконечное количество внутренних сил, которые взаимодействуют друг с другом, постоянно возникая и исчезая.

Одним из наиболее увлеченных каббалистическим учением русских братьев был первый Великий Провинциальный Мастер в России И.П. Елагин (1725–1793). Крупный сановник и фаворит Екатерины Второй, начальник Главной дворцовой канцелярии, Елагин был чрезвычайно яркой фигурой. Всю свою жизнь он посвятил духовным странствиям и поискам истинного знания²¹. Перепробовав самые разные масонские ложи и тайные общества и не найдя там подлинной древней мудрости, Елагин углубляется в чтение Ветхого и Нового Заветов, Отцов церкви и начинает испытывать потребность в изучении греческого и иврита. В Петербурге он знакомится с человеком, который не только стал его наставником в изучении иврита, но и руководил его каббалистическими штудиями. Речь идет о некоем Станиславе Пинасе Эли²², человеке, по словам Елагина, «в науке нашей, в науке врачебной, в знании языка еврейского и Каббалы» превосходный. Эли в течении многих лет преподавал Елагину «все, что к разумению таинственного смысла, и речений ино значущих, чем моисеевы и пророковы писания преисполнены, нужно и потребно»²³. Наши сведения о наставнике Елагина весьма ограничены, однако с достаточной степенью уверенности можно утверждать, что он был крещеным евреем и масоном высокого посвящения²⁴.

О результатах каббалистических занятий Елагина мы можем судить по содержанию его архива, и прежде всего – по двум его неопубликованным сочинениям. Одно из них, озаглавленное «Почерпнутое многими трудами из разных творцов, и собственными Размышлениями умноженное Богомудрие, в науке свободных каменщиков преподаваемое, в Пяти книгах на беседы разделенных», содержит многочисленные рассуждения о каббале и чрезвычайно

интересные каббалистические толкования масонского обряда. Другое сочинение под названием «Объяснения таинственного смысла в Божественном Писании о сотворении Селенных, служащее ключом к разобранию книги истины и заблуждений» более чем наполовину посвящено каббалистическим изысканиям. Оно представляет особую ценность еще и потому, что в нем вскрыт и расшифрован каббалистический подтекст знаменитой книги Л.К. де Сен-Мартена «О заблуждениях и истине», который совершенно не очевиден непосвященному читателю. Таким образом, в случае Елагина мы, вероятно, имеем дело с достаточно уникальным фактом, когда нам известны и авторские масонско-каббалистические тесты, и непосредственный источник передачи каббалистических знаний: это реальный наставник, ответственный за прямую передачу учения и методов каббалы (в подавляющем большинстве случаев сведения о такого рода контактах отсутствуют).

Посмотрим, каким образом Елагин объясняет в своих писаниях учение об Эйн-Соф. Самое существенное в предлагаемой им версии – это то, что, в отличие от традиционной каббалы, называя Эйн-Соф «глубиной Божества» и «Вечным Естеством», он детально описывает Его внутреннее устройство и дает ему массу положительных характеристик²⁵. Вот что пишет он в «Объяснении таинственного смысла в Божественном Писании о сотворении Селенной»:

Таким образом, если спрашивается, что и каково было до творения? – надежно отвечать можно: Было одно Вечное Божественное Естество: основание и то великое Таинство [misterium], из которого произошли все вещи и которое под Еврейским речением Энзоф, Глубина Божества разумеется. И если вечное Естество, или то, из чего все произошло, предвечно существовало, то в нем и было все и оно было Божественное Существо, в котором ни малейшего ни в чем недостатка не было. Во всесовершенном Божием Существо было сие вечное Естество со всеми Силами, Начертаниями, Образованиями: там силы вечного Естества совмещались едина с другою, и, двигаясь едина чрез другую, вообразительно Тьмы Тем, Миллионы Миллионов начертали и представляли себе, разных видов и образов, которые, подобно воображению и мысли человеческой, мгновенно исчезали и опять являлись в бесконечно различ-

ных видениях, во всевозможных красках, в знаменитейших Зраках, и в пречудном и прекрасном Согласии, и во всех возможных в Естестве миловидных начертаниях...

Детально описывая внутренние процессы, происходившие в Эйн-Соф еще до творения, Елагин утверждает, что все эти силы и формы в Эйн-Соф вместе составляют Софию – Божественную Премудрость:

Но кто же может знать сие и поведать? «Божественная Премудрость: Призвах и прииде дух премудрости» (Прем. Сол. 7:7). Премудрость бо есть Мать учения всяческого; она наставляет, научает нас, и все нам пособием Божественного Писания открывает. И сего ради прежде надлежит об ней Самой сказать, что есть Премудрость?

Существенная Премудрость есть сам Бог в распростертии и во многочисленности разнообразных своих Сил, Действий, Деяний, Образований и Созиданий, в Естестве. В ней состоят все пособия, правила и законы, по которым все вещи соделаны быть имели, и в ней содержатся все виды, зраки, образа, и начертания всех вещей: Чего ради относительно к премудрости и Художеству Существо Божие называется Всеведение, Знание и Разумение.

Прежде, нежели Бог что-либо сотворил, была в нем Премудрость со всеми многочисленными начертаниями и образованиями: от Вечности, прежде нежели быти Земли, был уже сей Вечный Закон, по которому все вещи сотворены и соделаны. Тогда, т.е. прежде всякого творения, играла Божественная Премудрость в Предвечном Естестве, простертием и совокуплением Сил, день от дня. Сие-то было Веселие Вечности в неисчислим[ых] Образованиях и начертаниях прекрасных²⁶.

Таким образом, согласно Елагину, Эйн-Соф есть некое вместилище предвечных идей и потенций, составляющих вместе Божественную Премудрость-Софию. Для того, чтобы можно было полнее определить существо Эйн-Соф, Елагин предлагает обратиться к каббале:

Каббала... есть Символическое или Образовательное от Бога полученное и воспринятое учение Божественных таинств, которое нам к священному Богозрению потребно и полезно. Чего ради почитается сие учение истинным познанием Аллегории и Символов и Гиероглифов Божественных словес... Главное Каббалы Существо состоит в том, чтоб в Божественном Писании и слове Божии наружного Буквенного смысла удаляться и вникать во внутренности Мыслей Духа²⁷.

Затем, переходя к каббалистической схеме эманации сфирот, Елагин прямо отождествляет Эйн-Соф с 1-й сфирой Кетер, Коронной²⁸, после чего называет Эйн-Соф теперь уже 1-й ипостасью Троицы, Богом-Отцом:

Ензоф есть Бездна, не имеющая ни Конца, ни Начала. Ензоф есть Отец Милосердия и именуется Отцем, понеже все люди, по вечному Существо своему, из него сотворены, и Сам Иисус Христос, сей Ипостасный или Личный Бог, из него родился, и потому яко Лицо, [Он] имеет Начало и Началом Божия Твари именуется. Сей Ензоф, всюду присносущный Отец Милосердия, откроется нам в царствии Небесном²⁹.

И, наконец, Елагин переходит к весьма существенному для нас моменту: по его схеме, Эйн-Соф—Отец, начиная творение мира, производит из себя Сына и Духа-Софию. Эту эманацию второго и третьего принципа из 1-го принципа-первоисточника он прямо накладывает на схему эманации трех высших сфирот:

Доколе Божественное Существо яко Ензоф в своей Единице пребывало, тогда было все в нем, или Бог был токмо Един. Но когда Божественная Его Воля благоволила на творение Вселенной, то учинил он Начало рождением из себя Сына, испустя его со Духом Премудрости в слове (Fiat) ДА БУДЕТ!³⁰.

В результате образовался первоначальный

Союз Тройственной Единицы... Сия присносущная и нераздельная Троица [есть] Треугольник, известный искони всем народам: хотя точное знаменование Его, кроме людей Священных

[inicie] и мудрых никому не открывалось... Сей треугольник есть 3 первые Сефирота, из которых прочие 7 равные истекают³¹.

Таким образом, Эйн-Соф у Елагина – это не апофатическое обозначение Бога Самого по Себе, но позитивно опосредованный Бог-Отец, содержащий в себе извечно Премудрость (совокупность идей о творении) и производящий из себя в эманации Слово-Сына и Саму Премудрость в форме Духа – как сфирот Хохма и Бина, Мудрость и Понимание.

Посмотрим теперь, что понимает под термином Эйн-Соф Соловьев. В «Философских началах цельного знания» (1877) Соловьев определяет Эйн-Соф как абсолютное первоначало всего сущего, Бог в своей духовности, всеобщее начало всякой множественности. Это первоначало обладает положительной силой бытия, это положительное ничто³². Далее, в той же работе он говорит уже о трех началах, определяемых им как Эн-соф³³, Логос и Дух Святой:

Так как первое начало (т.е. Эн-соф. – К.Б.) заключает в себе потенциально второе и вечно выводит или порождает его из себя как свое вечное проявление, то оно может называться его вечным Отцом, по отношению к которому второе начало, или Логос, есть вечный Сын³⁴.

Затем Соловьев высказывает идею о различии между 1-м и 3-м началами (Эйн-Соф и Дух-София) с одной стороны – и 2-м началом, с другой:

Сами основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом; в абсолютном самом по себе, то есть в эн-софе и Духе Святом, их нет³⁵.

Наконец, Соловьев обуславливает само существование Эйн-Соф существованием Логоса, утверждая, что «сущее есть определенный Логосом эн-соф»³⁶. Таким образом, Эйн-Соф здесь опосредуется Логосом, ибо он, как пишет Соловьев, «по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего...»³⁷. Как мы видим, Эйн-Соф у Соловьева теряет всякую безусловность. Фактически, философ просто отождествляет

Эйн-Соф и Бога-Отца, заявляя: «Первый фазис абсолютно-сущего – это Эн-Соф, или Бог Отец (прабог)»³⁸. В других местах, а также в схемах, содержащихся в черновиках к трактату «София», Соловьев также ставит слова «Эн-Соф» и «Отец» рядом, как синонимы³⁹.

Таким образом, как и у Елагина, мы обнаруживаем у Соловьева следующие мотивы в интерпретации Эйн-Соф:

1. Опосредование Эйн-Соф творением: это не что-то абсолютно бескачественное и непостижимое, но как бы совокупность всего того, что будет впоследствии раскрыто в творении.
2. Соотнесение Эйн-Соф с Богом-Отцом, 1-й ипостасью Троицы.
3. Представление о пребывании Духа-Софии в Эйн-Соф-Отце.

Мы видим, что в своих толкованиях Соловьев резко расходится и с еврейской, и с классической христианской каббалой; в то же время его подход типологически сходен с подходом той ее ветви, развитием которой явилась масонская каббала и позднейший оккультизм. Примечательно, что трактровку Эйн-Соф у Соловьева впоследствии достаточно резко критиковал другой русский философ, также интересовавшийся еврейской мистикой, – Сергей Булгаков. По словам Булгакова,

...хотя он (Соловьев. – К.Б.) характеризует трансцендентное абсолютное с помощью каббалистического понятия Эн-соф, т.е. в терминах отрицательного богословия, но затем, неправомерно и без всяких объяснений приравнивая его к первой ипостаси, он дедуцирует рационально его отношение к миру, а следовательно, и их взаимное определение. Соловьев явно смешивает или, по крайней мере, недостаточно различает Бога, как НЕ-что отрицательного богословия, и Бога, раскрывающегося в мире, – в начале этого раскрытия»⁴⁰.

Едва ли можно в точности установить какой-то конкретный источник, из которого Соловьев мог воспринять такое понимание Эйн-Соф; скорее всего здесь можно говорить о типологическом сходстве моделей понимания, об общих принципах истолкования каббалистического материала, а не о прямом заимствовании.

Еще одной концепцией еврейской мистики, воспринятой Соловьевым, было представление об Адаме Кадмоне. В каббале Адам Кадмон – «Предвечный» или «Небесный Человек» – это высшая и первая форма эманации из Эйн-Соф; иногда этим термином обозначают всю совокупность эманации десяти сфирот. В «Сефер ха-зохар» («Книге сияния», кон. XIII в.) небесный человек выступает как воплощение всех божественных форм; это «мистический предвечный образ Божества»⁴¹, в нем заключены и десять сфирот, и первообраз человека. В каббале Ицхака Лурии (XVI в.) Адам Кадмон понимается как мир света, который первым появился из Эйн-Соф и является неким посредником между Эйн-Соф и миром сфирот. Собственно, именно эта форма божественной манифестации становится доступной постижению мистика. По учению Лурии, Эйн-Соф совершенно непостижим и не может проявляться непосредственно через сфирот, и только Адам Кадмон, который есть продукт самоограничения Эйн-Соф, способен проявиться в форме сфирот⁴².

Адам Кадмон становится одним из ключевых понятий в христианской каббале и вообще в европейской мистике XVI–XVIII вв. При всем разнообразии трактовок этой идеи в христианской литературе, наиболее существенным является отождествление Адама Кадмона с предвечным Христом, по образу которого был сотворен мир и человек. Параллель между Адамом Кадмоном и Христом пытались провести многие христианские мистики-каббалисты, начиная с Пико делла Мирандолы. В XVII в. это отождествление становится у европейских мистиков общим местом⁴³. Протестантские пиеисты и милленаристы XVII в. полагали, что, поскольку все души первоначально содержались в Иисусе-Адаме Кадмоне, Христос соприсутствует в душах всех людей, независимо от их веры, а потому возможно всеобщее универсальное спасение и всеобщее братство⁴⁴. Особую популярность эта идея приобретает в XVIII в. у масонов и розенкрейцеров.⁴⁵

Учение об Адаме, о Предвечном человеке, занимает в масонской системе центральное положение. Излагать всю сложнейшую символическую систему, связанную у масонов с этим образом, здесь совершенно излишне. Наиболее важным для нас является тот факт, что масоны проводили достаточно четкое разграничение между

Адамом Кадмоном как предвечным Христом, по образу которого был сотворен человек, и историческим Иисусом (чего не было у более ранних авторов). Например, в сочинениях И.П. Елагина эта идея принимает крайнюю форму, и роль Спасителя приписывается уже только Предвечному Адаму, с которым отождествляется Предвечный Иисус; исторический Иисус из Назарета называется лишь его «гиероглифом», или «действенным отображением»⁴⁶, а не настоящим Спасителем.

Разделяя Предвечного Иисуса-Адама Кадмона и Иисуса исторического, Елагин высказывает подчас совершенно еретические суждения:

Иоанн в Апокалипсисе... называет Иисуса «Начало и Конец». Посему с верою несумненною заключить можно, что Егова и Иисус один и тот же Бог и человек, сын Первородный и предвечный предвечного Божества, и Адам, Отец Рода Человеческого, Первородный Человек. И о нем говорит Божественное Писание в Кол. 1:15, «Первороден вся твари», Рим. 8:29, «Первороден во многих Братиях», Апок. 3:4, «Начаток Создания Божия». По всем таковым изречениям и доводам не может рожденный за 1780 лет ни быть, ни называться, ни же почитаться Первенцом, Первородным Сыном, Первородным Человеком, а тем меньше Богом. Рожденный от жены не есть Бог: но человек был нам подобострастный, приемший на себя Гиероглив Первородного Адама или Сына <...> и сей самый Гиероглив <...> или Христос Назарейский говорит и проповедует истинного и первородного Адама во Ин. 8:23, «Вы от низу... Вы от мира сего...». Сие говорит Иисус о себе; то же самое говорит Иисус Сирах о Адаме, 49:28, «Сим и Сиф прославлены быша в человецех и паче всякого животного в твари Адам». Неверен перевод: а должно быть: «Но Адам почтен над всеми живущими тварями, ибо Он первородный от Бога сотворен». А <...> сей [- это] Христос, или Иисус Гиероглив, желающий представить из себя Истинного Иисуса Вечного или Адама показующий... Речение Иисус знаменует Спаситель: спаситель не может уже Быть Спасителем тому Роду, который был до него и до него истреблен смертию: ибо кто видал смерть плотскою, тот от смерти не спасен: а первый и вет-

хий Адам до размножения Рода Человеческого был уже Спасителем Рода своего⁴⁷.

Наконец, Елагин дает первородному Адаму следующую характеристику:

Итак, Первородный человек Адам есть и Слово, в начале изтекшее, как говорит Иоанн 1:1... Теперь посмотрим, что ж есть дух, который третье число в треугольнике, будучи едино, составляет. Сие узнаем мы из того ж речения Берешид [sic!], когда возьмем первую его букву Бет и последнюю Тав, то единя их вместе, извлечем речение БАС, дочь, т.е. третий сефирот... Хохма Премудрость. А посему в Первородном Адаме все: и дух, и премудрость Божия; следовательно и сам Бог со всеми качествами Божества своего⁴⁸.

Что же понимает под Адамом Кадмоном Соловьев? По его схеме, в процессе эманации, или исхождения из Эйн-Соф появляются София и Христос; однако в данном случае под Христом имеется в виду не Богочеловек Иисус Христос, но именно Адам Кадмон, Предвечный Человек. Об этом свидетельствует схема в черновике к трактату «София», на которой Соловьев размещает наверху высшую Троицу, вторую ипостась которой он наделяет именами «Логос», «Христос» и «Адам Кадмон»; под этой Троицей, внизу, он помещает исторического Иисуса, таким образом, их принципиально разделяя⁴⁹. В другой схеме прямо обозначено: «Логос + София = Адам Кадмон»⁵⁰. Буквально повторяя идеи масонов, Соловьев пишет, что «Душа мира» – «это сознательный центр и внутренняя связь всех существ. Адам Кадмон».⁵¹ Подобно Елагину, он отождествляет Адама Кадмона с Христом-Логосом и отделяет его от исторического Иисуса.

Однако, как и в случае с Эйн-Соф, здесь трудно установить какие-то конкретные источники. Высказывалось предположение о том, что на Соловьева (в частности, на его учение о Богочеловечестве) оказало влияние учение Сведенборга о «Великом Человеке», «Образе Небес», которое обнаруживает явные параллели с каббалистической концепцией Адама Кадмона и ее истолкованиями в хри-

стианской каббале XV–XVII вв.⁵² Соловьев действительно очень рано познакомился с трудами Сведенборга (сведенборгианцем был его учитель, философ П.Д. Юркевич), считал его интереснейшим мистиком и читал на латыни его произведения⁵³. Другим возможным источником могут быть труды знаменитого французского мистика Луи-Клода де Сен-Мартена, с которыми Соловьев был также знаком. Однако и здесь, на наш взгляд, важнее уяснить общую тенденцию в восприятии и истолковании каббалистических концепций, к которой склонялся Соловьев в это время. Сходство в понимании некоторых каббалистических концепций, которое мы обнаружили и у масона Елагина, и у философа Соловьева, предположительно можно объяснить общей традицией передачи и трансформации каббалистического учения, которая послужила источником для этих авторов. На наш взгляд, подобное сопоставление позволяет нам полнее понять роль и значение упомянутых концепций в системе ранних взглядов Соловьева.

¹ Сокращенная версия этой статьи была опубликована нами как одна из частей нашей публикации «Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования» // Вестник Еврейского университета. М.–Иерусалим, 2000. № 4. С. 40–47 («Соловьев и каббала»).

² Как сообщает Ковалевский, Соловьев «работал в Британском музее, занимаясь Каббалой и литературой о Каббале» – См. *Лукьянов С.М.* О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 3. Вып. 3. М., 1990. С. 136.

³ См., например: *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х тт. Париж, 1989. Т. 2. С. 17; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 316; *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 221–222, 251–253; *Шундлингер Т.* София-Мария. Целостный образ Творения. М., 1997. С. 216 и др.; *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 40, 47, 58 и др.

⁴ К сожалению, как сообщили нам сотрудники Британского Музея, читательский формуляр Соловьева не сохранился (сохранилась лишь датированная 14 июля 1875 г. запись об ознакомлении Соловьева с правилами пользования читальным залом музея). Содержащиеся в некоторых книгах указания на конкретные тексты, которые якобы изучал Соловьев в Британском Музее, по-видимому, не основаны на действительной информации (см., напр., *Allen P.M. Vladimir Soloviev: Russian Mystic.* Blauvelt (N.Y.), 1978. P. 100).

⁵ В данной статье под просто «каббалой» мы понимаем еврейскую традицию тайного знания (ивр. *торат ха-код*), которую с рубежа XII–XIII вв. стали называть «каббалой» (ивр. «предание», «получение»). Ее интерпретации в европейской культуре мы обозначаем терминами «христианская каббала», «масонская каббала», «окультистская каббала».

- ⁶ Среди наиболее общих работ по истории христианской каббалы см. *Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y., 1944; *Secret F.* Le Zohar chez les Kabbalistes chretiens de la Renaissance. Paris, 1964; *idem* Les Kabbalistes chretiens de la Renaissance. Paris, 1964; *Scholem G.* Zur Geschichte der Anfaenge der Christlichen Kabbala // Essays tribute to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday, L., 1954. S. 158-193; *idem* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969; *Faivre A., Tristan F.* (eds.) Kabbalistes Chretiens. Paris, 1979; *Dan, J.* (ed.) The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpretations. Cambridge (Mass.), 1997; *Faivre A., Tristan F.* (eds.) Kabbalistes Chretiens. Paris, 1979.
- ⁷ В принципе, можно выделить не менее десяти таких моделей, или подходов к каббале, различающихся по характеру специфического, всегда отражающего некую тенденцию отбора материала (еврейских мистических текстов и концепций), по степени серьезности при его истолковании, по целям, которые при этом ставились, и т.п. Подробнее см. *Бурмистров К.* Христианская Каббала: попытка типологического анализа // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы 6-й ежегодн. междунар. междисциплинар. конф. по иудаике. Москва, 1999. Ч. 1. М., 2000. С. 180–196.
- ⁸ См. *Бурмистров К.* Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования // *Вестник Еврейского университета.* М.–Иерусалим, 2000. № 4. С. 37–70; *он же.* Имяславие и Каббала: Заметки об ономастологии о. Павла Флоренского и Гершона Шолома // *Русская философия: многообразие в единстве.* Материалы 7-го Симпозиума историков русской философии, Москва, 14-17 ноября 2001 г. М., 2001. С. 34–37.
- ⁹ Напр., антологию «Kabbala Denudata» («Открытая Каббала», Sulzbach, 1677–1678. Frankfurt a.M., 1684) К. Кнорра фон Розенрота. Об интересе Соловьева к сочинениям Э. Леви см.: *Лукьянов С.М.* О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 3. Ч. 2. М., 1990. С. 172, 247. См. также *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М., 1998. С. 64–67.
- ¹⁰ Об особенностях русской масонской каббалы эпохи Екатерины II – Александра I см.: *Burmistrov K., Endel M.* Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts (Los Angeles: Cherub Press). 1999. Vol. 4. P. 9-59; *Burmistrov K., Endel M.* The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Freemasons // *Aries* (Leiden: Brill). 2004. N 4:1 (forthcoming). Некоторые авторы поднимают вопрос о влиянии масонской каббалистики на русскую литературу XIX в.: см. *Вайскопф М.Я.* Сюжет Гоголя. Мифология, Идеология, Контекст. 2-е изд. М., 2002; *Лейтон Л.Джс.* Эзотерическая традиция в русской романтической литературе. Декабризм и масонство. СПб., 1995.
- ¹¹ *Шолом Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. Иерусалим, 1989. С. 48.
- ¹² См. *Бурмистров К.* Соловьев и Каббала. С. 45–63; *David Z.V.* The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // *Slavic Review*, March 1962, p. 43–64. О сходстве между каббалой и взглядами Якоба Беме, наиболее значимого в данном контексте персонажа, см.: *Schulze W.A.* Jacob Boehme und die Kabbala // *Judaica*. 11 (1955). S. 12–29; *Huber W.* Die Kabbala als Quelle zum Gottesbegriff Jakob Boehmes (Diss. an der Theolog. Fakult. der Univ. Salzburg). Salzburg, 1964; *Schulitz J.* Jakob Boehme und die Kabbalah. Eine vergleichende Werkanalyse. Frankfurt am Main, 1993; *Eidel S.* Die individuelle Substanz bei Boehme und Leibniz. Die Kabbala als Tertium Comparationis fuer eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart, 1995.

- ¹³ *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 89. О различных трактовках Эйн-Соф в каббалистической традиции см. *ibid.*, p. 88–96; *idem.* On the Kabbalah and its Symbolism. N.Y., 1965. P. 103 et al.
- ¹⁴ *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. NY, 1991. P. 38.
- ¹⁵ В то же время, на их интерпретацию накладывала свой отпечаток и христианская апофатическая традиция. В частности, Иоганн Рейхлин трактует непостижимость Эйн-Соф, ссылаясь на взгляды Николая Кузанского, а Флавий Митридат, переводчик и наставник Пико делла Мирандолы, сочетает в своих писаниях апофатические формулировки Азриэля Геронского (одного из крупнейших каббалистов XIII в.) и христианина-неоплатоника Иоанна Скота Эриугены. См. *Wirzubski Ch.* Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989. P. 100–105.
- ¹⁶ См., напр., *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, 1999. P. 125–126.
- ¹⁷ О понимании Эйн-Соф у христианских мистиков и каббалистов см. также *Schulitz, Jakob Boehme und die Kabbalah*, S. 74–82; *Haesussermann F.* Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr.Chr. (Etinger und deren Analogien bei Jacob Boehme // *Blatter für Württembergische Kirchengeschichte* (Stuttgart). 1968/69. Bd. II. S. 281–293; *Wirzubski*, Pico della Mirandola's Encounter. P. 235–238.
- ¹⁸ О каббалистическом учении последнего Ордена см.: *Katz J.* Jews and Freemasons in Europe. 1723–1939. Cambridge, 1970. P. 26–53; *Scholem G.* Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit, E.J. Hirschfeld // *Yearbook VII of the Leo Baeck Institute*. 1962. S. 247–278; *Бурмистров К.* Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев // Тирош: Труды по иудаике. Т. 3. М., 1999. С. 42–52. О создателе «Ордена избранных кознов» Мартинесе де Пасквалисе см. также *Бурмистров*, Соловьев и Каббала, с. 62–63. О возможном влиянии еврейской мистики на раннемасонские цеховые организации каменщиков и масонство XVI – первой половины XVII вв. см. недавно вышедшее фундаментальное исследование: *Schuchard M.K.* Restoring the Temple of Vision. Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture. Leiden, 2002.
- ¹⁹ Следует отметить, что к каббале имеет отношение сравнительно небольшой процент от общего количества сохранившихся в архивах масонских текстов – не более 5–7%. В то же время, среди этих текстов встречаются чрезвычайно интересные и, возможно, не имеющие аналогов в зарубежном масонстве. Подробнее см. *Burmistrov K., Endel M.* Kabbalah in Russian Masonry.
- ²⁰ См., напр., НИОР РГБ. Ф. 14. № 1116. С. 7–8.
- ²¹ См. Масонство в его прошлом и настоящем. Т. 1. М., 1991. С. 139–149; *Пекарский П.* Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. СПб., 1869; *Пытин А.Н.* Масонство в России. М., 1997. С. 96–137; *Серков А.И.* Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001. 323.
- ²² См. *Пытин А.Н.* Масонство в России. С. 132.
- ²³ РГАДА. Ф. 8. № 216. Ч. 3. Л. 8об.
- ²⁴ Он был уроженцем города Коллина, получил медицинское образование в Берлине и Франкфурте-на-Одере. В 1778 г. Эли приехал в Петербург, где получил право медицинской практики. Видимо, примерно в это время он познакомился с Елагиным и стал его наставником. Он же излечил своего ученика от смертельной болезни. Н.Новиков называет доктора Эли среди членов елагинских лож. В 1786 г., возможно, при содействии Елагина, Эли был назначен директором экономической канцелярии при медицинской коллегии. Вот практически все, что мы знаем о докторе Эли. См. подробнее: *Burmistrov K., Endel M.* The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Freemasons; *Серков А.И.* Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. С. 925.

- ²⁵ РГАДА. Ф. 8. № 216. Ч. 6. Л. 61об.–62об.
- ²⁶ Там же, л. 50об.–51.
- ²⁷ Там же, л. 54–54об.
- ²⁸ Там же, л. 61 об.
- ²⁹ Там же, л. 63об.
- ³⁰ Там же, л. 65.
- ³¹ Там же, л. 65об.
- ³² Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб., [1901–1903]. Т. 1. С. 320.
- ³³ Так – в соловьевском написании этого термина.
- ³⁴ Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 329 (ср. Соловьев В.С. Сочинения в 15-ти тт. Т. 2. 1875–1877. М., 2000, с. 270).
- ³⁵ Там же, с. 330 (Сочинения в 15-ти тт. Т. 2. С. 270).
- ³⁶ Там же, с. 331 (Сочинения в 15-ти тт. Т. 2. С. 271).
- ³⁷ Цитата из «Чтений о богочеловечестве» (1877–1881) – см. Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 88 (см. также с. 95).
- ³⁸ Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т.1. С. 347 (Сочинения в 15-ти тт. Т. 2., с. 284).
- ³⁹ См., например, Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т.1. С. 345 (Сочинения в 15-ти тт. Т. 2. С. 283), где говорится «в Эн-софе, или Боге Отце». Ср. также схему из «Софии»: Соловьев В.С. Сочинения в 15-ти тт. Т. 2. С. 172.
- ⁴⁰ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 129–130. Об отношении Булгакова к каббале см. Бурмистров, Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования, с. 47–50.
- ⁴¹ Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 60; см. также *ibid.*, p. 46, 229–232.
- ⁴² См. об Адаме Кадмоне: Scholem G. On the Kabbalah and its Symbolism. P. 104, 112–115, 128; *idem*. Kabbalah. P. 137–140; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 84–85. В еще более позднем учении Саббатая Цви (XVII в.) Адам Кадмон отождествляется с Мессией: см. Encyclopedia Judaica. Jerusalem, 1972. Vol. 2. P. 249.
- ⁴³ Scholem G. Kabbalah. P. 200. См. также: Haeussermann F. Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr.Chr. Oetinger... S. 304–316.
- ⁴⁴ См. Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. P. 120–132; Бурмистров К. «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского Университета. 2000. № 3. С. 25–75.
- ⁴⁵ См., напр., Сен-Мартен Л.-К. О заблуждениях и истинне. М., 1785. С. 35, 70–71. См. также интерпретацию темы Адама Кадмона в рукописных сочинениях русских масонов 80-х гг. XVIII в.: «Краткое понятие о Каббале» (ОР РГБ. Ф. 14. № 992. Л. 3–4, 8, 14–15), трактате И.П. Елагина «Объяснение таинственного смысла» (РГАДА. Ф. 8. Ч. 6. Л. 67–68) и др. Об Адаме Кадмоне в художественных произведениях русских масонов см. Baehr S.L. The Masonic Component in Eighteenth-Century Russian Literature // Russian Literature in the Age of Catherine the Great. Oxford, 1976. P. 131–132; *idem*. The Paradise Myth in 18th Century Russia. Stanford, 1991. P. 107–109. См. также: Schneider H. Quest for Mysteries. The Masonic Background for Literature in 18th-century Germany. N.Y., 1947. P. 103–104.
- ⁴⁶ См., напр., РГАДА. Ф. 8. № 216. Ч. 6. Л. 67об.
- ⁴⁷ Там же. Чтобы лучше понять отношение Елагина к «историческому» Иисусу, стоит обратить внимание и на следующее высказывание: после ряда гематрических вычислений, Елагин приходит к выводу, что имя Иисус, («Ишай, [состоит] из букв шекер [и] из буквы Јомос: Јешар шекер јомос, т.е. Иисус ложный покойно умрет. Сей ложный Иисус, как и многие такие Самозванцы покойно умерли. Однако учение его

истинно: ибо проповедник он первый, будучи учителем Ессейской школы, от Египетских происходящая». – Там же.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Соловьев В.С. Сочинения в 15-ти тт. Т. 2. М., 2000. С. 172.

⁵⁰ Там же, с. 382.

⁵¹ Там же, с. 57.

⁵² О сходстве учения Сведенборга и каббалы см. *Abelson J. Swedenborg and the Zohar // Quest. 1922. Vol. 13. P. 145–65*; *Сведенборг Э.* Новый Иерусалим и его небесное учение. Воронеж, 1996. С. 23. См. также: *Schuchard M.K. Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground // Goldish M., Popkin R. (eds.). Jewish Messianism in the Early Modern World. Dordrecht, 2001. P. 203–226.*

⁵³ См. *Бурмистров К.* Соловьев и Каббала, с. 52–55.

Кнессет Израэль и духовная миссия еврейства в мистической символике (некоторые подходы)

На протяжении десятилетий в науке ведется спор о том, в какой мере исторические события и коллективный социальный опыт оказывают влияние на индивидуальные мистические переживания. Является ли факт личного внутреннего озарения в той или иной степени отражением определенных исторических коллизий, или же в мистике существует некий набор универсальных символов, позволяющий объяснять историю в терминах этого озарения? Каков вклад драматических событий еврейской истории в осознание своей духовной роли и предназначения в мире у представителей каббалистической мысли?

Выдающийся исследователь, основатель современной науки о Каббале Гершом Шолем считал, что исторический опыт еврейского изгнания выкристаллизовался в мощные мистические символы, которые позднее, приобретя широкое распространение в общинах, смогли оказывать самостоятельное влияние на ход еврейской истории. При этом Шолем подчеркивал специфичность Каббалы, которая в отличие от других мистических направлений в мировой культуре, по его мнению, состоит в сложном переплетении двух миров: духовного и пророческого опыта мистиков, с одной стороны, и исторического опыта еврейского народа, с другой¹. В то же время, чем тяжелее были условия, чем трагичнее историческая реальность, которая разворачивалась перед глазами еврейского мистика, тем «...глубже и точнее были выраженные в символе чаяния, которые прорывались сквозь нее [реальность] и трансформировали ее»².

Другой – феноменологический – подход к проблеме генезиса каббалистических символов и их связи с историей предлагает один из ведущих современных израильских исследователей Каббалы Моше Идель. Он полагает, что исторические события сами по себе не создают никакой новой символики, напротив, они способны только усилить определенные уже существующие в сознании парадигмы, происхождение которых остается неизученным и восходит ко

времени зарождения терминологического аппарата ранней еврейской мистики. В пользу этого говорит тот факт, что в Каббале XVI века – наиболее продуктивной эпохи взаимодействия истории и мистического восприятия (по Шолему) – не появилось ни одного нового исторического символа, а их основной набор, фигурирующий в данный период (включая *цимцум*³ и *швират а-келим*⁴), имеет корни в источниках, предшествующих изгнанию из Испании. По мнению Иделя, наиболее важные эзотерические символы переживаются мистиками независимо от их связи с исторической реальностью или событийными рамками вообще, что не исключает возможности их экстраполяции на исторические события и происшествия индивидуальной жизни. В этой связи он приводит мнение другого видного израильского исследователя Каббалы Исаяи Тишби, релевантное, на наш взгляд, и в данном контексте: «Каббалистические символы не являются всего лишь средствами для постижения реальности или способами выражения, напротив, сама реальность видится сотканной из символической манифестации Божественного. Восприятие экзистенций, в котором нет осознания сокрытой в них значительности, является ущербным восприятием»⁵. Идель считает, что во многом возникновение каббалистической символики было реакцией мистического мировоззрения, с одной стороны, на недостаточность конвенционального языка для выражения идеи Божественной полноты, а с другой – на невозможность ее раскрытия в мире, на отсутствие гармонии в его структуре. Тогда любое драматическое событие в истории, любой кризис в традиционной системе знаний воспринимались как подтверждение этого отсутствия и стимулировали разработку новых средств постижения мирового процесса, а также стремление к переживаниям, позволяющим хотя бы временно получить ощущение восстановления Божественной полноты и слияния с ней⁶. Идель также подчеркивает универсальный характер мистических символов, которые по своей природе призваны описывать явления скрытой реальности или стоящие над реальностью. Символическая реконструкция исторического процесса будет стремиться выявить его телеологию и сущностные аспекты, агенты этого процесса будут наделены особым посланничеством или ролью,

чтобы привести его развитие к заданному концу, предусмотренному Божественным провидением.

Поэтому, говоря о символах, с помощью которых в еврейской мистике раскрывается понятие «духовно-исторической общины Израиля» (*кнессет Исраэль*), а также теософско-теургическая роль еврейских душ, мы будем периодически апеллировать к мистическому, надисторическому восприятию структуры мира и его предназначения, выкристаллизовавшемуся на основе традиционных еврейских источников и восходящему к ранним периодам еврейской истории. Тем не менее в задачу данной статьи входит обзор ряда направлений мистической мысли, имеющих широкий временной разброс, что позволит сделать некоторые наблюдения о генезисе направления этой мысли и сделать ряд предположений относительно взаимодействия мистического концептуализирования и исторического развития. Материалом для анализа, который является целью данной работы, будет служить подборка текстов ранней еврейской мистики, литературы хасидов средневековой Германии (*Хасидей Ашкеназ*)⁷, а также некоторых отрывков из лурианской Каббалы на основе произведения р. Нафтали Бахараха «*Эмек а-Мелех*» («Долина Царя», 1648 г.).

Как известно, слово *Исраэль* впервые появляется в библейском тексте как имя, дарованное Якову после победы над ангелом (Бытие 32:28). Таким образом, понятие Израиля вводится в традиционных источниках как детерминатив особой личности, потомки которой удостоиваются права именоваться ее сынами, что и формирует этноним будущего народа («сыны Израиля» – *бней Исраэль*). В раввинистической литературе существует специальный сюжет, отражающий высоту духовного статуса Якова посредством изображения его связи с миром Божественной плеромы⁸. Он основан на аггадическом комментарии, объясняющем, почему в известном сне Якова о лестнице, достигающей неба, одни ангелы поднимаются вверх, а другие спускаются вниз⁹. В Таргуме Иерушалми, а также, с незначительными отличиями, в Таргуме Псевдо-Йонатана поясняется, что на небо восходили те ангелы, которые сопровождали Якова с момента выхода из отчего дома и до Бейт Эля:

«...Поднялись в небесные выси и провозгласили, сказав: 'Пойдите, посмотрите на праведника Яакова, образ которого воздвигнут на Престоле Славы...' Тогда и остальные святые Божии ангелы спустились посмотреть на него»¹⁰.

С небольшими вариациями данный мотив появляется в Талмуде и мидрашах¹¹. В содержательном плане он опирается на модель из источников ранней еврейской мистики, в свою очередь являющейся развернутым комментарием на пророческое видение пророка Иезекииля (гл. 1). Согласно этой модели горний мир состоит из возвышающихся один над другим ярусов или храмов (*Hekhalot*), в последнем из которых находится Престол Божественной Славы, являющийся объектом мистического познания; там происходит теофания, т.е. манифестация образа Творца, восседающего на троне, подобно царю. Престол интегрирован в структуру Колесницы (*Меркавы*), включающую четыре разряда ангельских существ. Мир *Меркавы* и Престола Славы (*Кисэ Кавод*) в науке принято называть миром Божественной плеромы («полноты»), который является прообразом цепочки Божественной эманации для классической Каббалы. Как следует из мифологемы, ангелы мира *Меркавы*, никогда не переходящие завесу, отделяющую его от нижних сфер, воспринимали облик на Престоле как изображение существа, никак не относящегося к миру плоти и крови. Однако посланники нижних сфер принесли свидетельство о том, что оно есть не что иное, как облик земного человека, которому было рано или поздно уготовано появиться на сцене мировой истории. Образ Яакова, выгравированный на Престоле, очевидно, символически воплощает духовную сущность личности, которая, согласно Божественному провидению, должна была подойти для выполнения миссии, предназначенной для роли праотца еврейского народа. Как мы увидим ниже, традиция вводит Яакова в качестве носителя будущего этнонима евреев в структуру теософских существ, от которых непосредственно зависит жизнеспособность и гармония дольного мира.

В научной литературе вопрос происхождения данного мотива является спорным. Американский исследователь Каббалы Эллиот Вольфсон упоминает мнение ряда авторов, которые считают, что вышний Яаков представляет собой образ первочеловека (*Адам а-ри-*

шон), поэтому изображение, начертанное на Троне, является не чем иным, как коллективным прообразом человеческого облика вообще¹². Вторая из возможных интерпретаций – Яков на Престоле символизирует Высшего ангела, неразрывно связанного с сокрытым Творцом и являющегося репрезентацией Его проявленного облика, постигаемого в профетическом откровении. Необходимо отметить, что дуальная модель: трансцендентный Бог – видимый в мистическом экстазе образ, происходящий от Его непостижимого сияния, является программной для еврейской мистики. В роли зрительного образа, как правило, в ранний период выступают высшие ангелы (прежде всего *Метатрон*, хотя терминология их имен варьируется в разных школах), в классической Каббале эта система соотносится с иерархией *сфирот*. В ранней Каббале в роли высшего ангела часто выступает четвертая из сущностей, несущих Меркаву, которая противопоставляется *Святым Хайот* (льву, орлу и тельцу) – сущность с ликом человека или херувима¹³. Последняя иногда символизирует всех четверых. Именно в этой системе образ Якова периодически рассматривается в качестве упомянутого особого лика. Так, в Комментариях на *Сефер Йецира* Йегуды бен Барзилаи аль-Барселони (кон. XI – нач. XII в.) говорится:

«Лик Якова, отца нашего, сотворил Святой, благословен Он, в сиянии великом, и, как истолковано в Аггаде – лик Якова выгравирован на Престоле. И как истолковано также по поводу сна Якова, отца нашего, по этому поводу, ‘...И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней’¹⁴ – те, которые были наверху, спустились, чтобы увидеть насколько лицо Якова, отца нашего, походит на лик живой сущности (хайа), которая под Престолом Славы»¹⁵.

Интересно проследить развитие данного сюжета в так называемой исторической перспективе: как будет функционировать образ Якова на Престоле, *Исраэль* – сущность надмировая и не ограниченная в отличие от земного Якова временными рамками жизни и смерти, – по отношению к своим потомкам из плоти и крови, общине Израиля (*кнессет Исраэль*). Уже в произведениях ранней мистики – литературе *Некхалот* – появляется следующий мотив:

«И донесите до них то свидетельство, что вы лицезрете, о том, что Я исполняю по отношению к облику Якова, который выг-

равирован на Престоле Моей Славы. Ибо когда вы произносите пред лицом Моим: 'Свят, Свят, Свят...' ¹⁶, Я склоняюсь над ним и целую его, и ласкаю его и заключаю его в объятия, и длани Мои на его руках, когда вы произносите предо Мною: 'Свят, Свят, Свят Господь...' ¹⁷.

Аналогичный мотив мы наблюдаем в позднем мистическом мидраше «Алфавит рабби Акивы»:

«Хет-Ламед-Куф – это Яков, который зовется 'халак' ¹⁸, ибо святостью освятилось им имя Святого, благословен Он, как сказано (Исайя 29:23): 'Будет свято почитаться... Святость Якова' делом рук отпрысков его, и выгравировал Он себе образ его на Престоле Славы Своей. И когда читают потомки его Трисанктус, опускает Святой, благословен Он, уста Свои с высот и целует его в изголовье, которое начертано на Престоле Славы, как сказано (Псалмы 135:4): 'Ибо Якова избрал себе Господь...' И почему Яков называется «халак»? Потому что сказано (Бытие 27:11): '...Я человек гладкий' [халак] ¹⁹, 'Ибо часть [хелек] Господа народ Его, Яков наследственный удел Его' (Второзаконие 32:9)» ²⁰.

Из этих отрывков видно, что освящение Божественного имени, которое земной Израиль совершает в молитве, влечет за собой теургическую драму у Престола – Всевышний проявляет особое благоволение к своему народу, вспоминая его предназначение в мире. Универсальное значение этого действия будет подробно и на новом терминологическом уровне истолковано классической Каббалой. Отметим, что союз Святого, благословен Он, и образа Якова может служить символическим прообразом сакрального брака *сфирот*, который призван вызвать истечение Божественной энергии в мир, необходимой для поддержания жизнеспособности последнего ²¹. Рассмотрим генезис данного сюжета, происходящий в источниках *Хасидей Ашкеназ*, а также его связь с образом духовной общины Израиля *кнессет Исраэль* и женской гипостазированной сущностью Бога – *Шехиной*.

Крупнейший представитель хасидов средневековой Германии рабби Элеазар из Вормса (1165–1230) в Комментариях к видению пророка Иезекииля пишет о человеческом образе в структуре *Меркавы*:

«Голова человека почитаема больше других органов, поэтому она вознесена [над другими], и она – образ Яакова, отца нашего, да пребудет на нем мир, который выгравирован на Престоле Славы... И поэтому говорится в «Песни Песней»: ‘Левая рука его у меня под головою (לראשי), а правая обнимает меня’²². Переставь буквы в словах ‘под головою’ (לראשי) и читай ישראל (Исраэль). Согласно этому корона Славы называется Исраэль, народ для Меня, ибо она сделана из восхвалений Израиля и возносится к Престолу Славы... И Яаков сказал: ‘разве не под Богом я (אנכי)?’ ‘Я’ (אנכי) – гематрия ‘Престол’ (כסא), поэтому когда молитва поднимается ввысь, Яаков обретает сияние...»²³.

В данном фрагменте затрагивается чрезвычайно важная для еврейской мистики теургическая модель, называемая «вознесение короны». Она опирается на концепцию постоянного взаимодействия нижних и верхних иерархий мира, необходимого для энергетического баланса в нем. Образ «короны» играет роль своеобразной духовной жертвы, которую человек обязан создать своими деяниями на земле и вознести пред лицо Всевышнего, чтобы взамен получить новый приток жизненной силы, имеющей надмировую природу. Необходимо подчеркнуть, что в данной модели Творец как активное начало, реагирующее на стимулы из дольных просторов, так же нуждается в человеческой отдаче, как и созданный им мир в Его провидении. Образ царя, которым Он здесь метафорически наделяется, предполагает атрибут венца, а водворение на царство подразумевает церемонию коронации. Ключевая роль в обмене сакральной энергией между Богом и человеком принадлежит Израилю – этот концепт лежит в сердце раввинистической модели поддержания мира, что также становится определяющим для еврейской мистики. Именно молитвы Израиля приходят на смену буквальному пониманию жертвоприношения как вещественного служения идолам (например, закланию скота или воскурению благовоний). Восхваления Богу, которые человек способен выпестовать в своем сердце, эмоционально и нравственно стремясь при этом вознести собственную душу на уровень, достойный лицезрения Творца, – вот материал для царского венца, необходимый правителю мира²⁴. Индивидуальное порождение молитвы в сердце – средоточии ин-

теллектуальных и эмоциональных потенций личности²⁵ – аналогично коллективному литургическому процессу, созданному общиной Израиля – сердцем сакральной духовности мира²⁶.

Из процитированного выше отрывка видно, что фокус взаимодействия мира Божественной плеромы и *кнессет Израэль* осуществляется через Яакова, который может быть рассмотрен как гипостазированная сущность из окружения Престола. Яаков, с одной стороны, выступает как ангел-посредник, принимающий молитву²⁷, с другой стороны, он является проводником Божественного света в мир. Терминология сияния (דור, דור), которым наделяется его лик при достижении молитвой высшего мира, недвусмысленно намекает на теургическое влияние – непосредственная связь облика праотца и общины Израиля предполагает истечение отблесков света в тварный космос, где *кнессет Израэль* как центр, питает все сосредоточенные вокруг нее каналы. Предельно четкой в отрывке является идентификация «короны», молитв и имени обоих – *Израэль*, в котором осуществляется активное слияние верхнего сакрального прообраза и земного человеческого коллектива.

Интересно, что в текстах *Хасидей Ашкеназ* также присутствует намек на идентификацию молитвы и Израиля как женской теософской сущности, связанной с земным миром, и в то же время достигающей мистического слияния с Творцом в результате вознесения. Эта тенденция идет в русле принятого в классической Каббале объединения концептов духовной общины Израиля *кнессет Израэль* и *Шехины* как Божественной ипостаси. Нужно отметить, что в эпоху средневекового немецкого хасидизма термин *Шехина* еще не перестает полностью использоваться в контекстуальном значении, принятом во времена мудрецов – то есть, в значении Божественного присутствия вообще, эквивалентного понятию «Господь». Однако генезис его интерпретации в указанном направлении очевиден²⁸, что можно засвидетельствовать на примере следующих текстов:

«Имя АНУН... является именем *Шехины*, как сказано: 'Я была (ve-АНУН) при нем питомицею'²⁹, и оно же есть молитва³⁰ и голос мольбы, восходящий ввысь, как мы толковали: 'И был голос со свода, который над головами их'³¹. 'И был голос' – это молитва Израиля, ибо молитва поднимается ввысь..., восходит и восседает на

голове Святого, благословен Он, и превращается в Его корону... И [размеры] короны Святого, благословен Он, шестьсот тысяч парасангов в соответствии шестьюстами тысячами [душ] Израиля³², и имя короны Саризель (буквы [слова] Исраэль)... ‘А над сводом, который над головами их, было подобие Престола, по виду как бы из камня сапфира...’³³. И так же молитвы-короны, которые восходят к Престолу, походят на Престол, ибо он воздвигнут из камня сапфир»³⁴.

«Молитва восседает слева от Святого, благословен Он, подобно невесте около жениха, и зовется она царская дочь... И об этом сказал Соломон: ‘и была я при нем (אצלו) Шехиною’³⁵, а имя Шехины АНУН. אצלו в [арамейском] переводе ארתריה – т. е. буквы [слова] ארתריה³⁶, ибо зовется она Царской дочерью... И она же есть Девятое Царство³⁷ (מלכות), и она – тайна всех тайн»³⁸.

Очевидно, что Шехина, являясь одновременно Божественным именем и называясь Израиль, обладает здесь двояким происхождением: с одной стороны, она оказывается молитвой, превращающейся в корону, т.е. плодом сакральной энергии еврейских душ (что и подчеркнуто в тексте соответствием размеров короны количеству душ, получавших Тору на Синае – кнессет Исраэль), с другой – она Царская дочь и невеста, т.е. женская сущность, непосредственно происходящая от Бога, и в то же время вступающая с ним в священное слияние. Таким образом, Израиль как бы воплощает в себе трансформационную динамику единства – мистический брак Божественных сил наверху: союз Творца-Царя и его Короны-Дочери-Невесты-Верхнего Израиля-духовного прообраза кнессет Исраэль Яакова, осуществляющийся за счет вознесения молитв – созерцательной работы душ человеческого коллектива-земного Израиля-нижней кнессет Исраэль. Этот союз необходим для поддержания центра жизненной силы мира, энергетического сердца земного социума – еврейского народа, долгом которого является правильное распределение энергии, приходящей по каналам свыше³⁹, и тем самым, питание и управление другими народами. В нашем тексте мы также наблюдаем отражение идеи, что сама молитва не является исключительно производной человека, но скрывает в себе потенцию нижней из сфирот – Малхут, которая сама по себе Шехина,

объединяющая нижнее служение и высшее единство в мире Престола. Любопытно рассмотреть, как идея сакрального брака теософских сущностей и его условий раскрывается в некоторых более поздних каббалистических источниках, и что в ее интерпретации вызывает основное смещение акцентов. Об этом речь пойдет во второй части данной работы.

II

В научной литературе отмечено, что мистические источники нередко признают необходимость противостояния евреев и народов мира, в котором последние играют роль взыскивающих возмездия, очищения и искупления грехов⁴⁰. Их существование в этом качестве столь же оправданно, сколь и наличие зла в мире, ибо оно призвано выполнять функцию ограничителя и обвинителя, тем самым сохраняя баланс космического порядка. Именно народы мира в лице своих худших представителей способны создать карательную инстанцию, деяния которой обеспечивают возможность крайней духовной акции среди евреев – освящения Божественного имени смертью (*Кидуш а-Шем*)⁴¹. Допущение экстремального варианта социального поведения основано на убеждении в глобальной и трагической невозможности справедливого устройства мира, когда периодически, чтобы обеспечить новый приток жизненной энергии из верхних иерархий, необходимо использовать силу развоплощенных еврейских душ. Неизбежность этого возникает со всплеском напряженности в мире – в моменты, когда исправление *тиккун олам*⁴² не происходит в обстоятельствах нормальной жизни человеческого общества. Несмотря на кажущуюся гиперболизацию и остроту восприятия космического несовершенства, данная концепция отражает глубокую философскую интроспекцию в проблему осознания недостаточности творения по отношению к абсолютной полноте Бесконечности. В этом, собственно, проявляется основное стремление мистического искания⁴³ – преодолеть границу, которая отделяет Плерому от космоса, и постичь тайну перехода – т.е. превращений, которые имеют место на этой границе. Ограничительный предел, благодаря которому становится возможным всякое разделе-

ние, без которого не могла бы осуществиться цепочка порождений, так или иначе нарушает глобальную гармонию Абсолюта – поэтому возникновение мира невозможно без катаклизма. Его терминологическое обозначение варьируется в пространстве мистических школ – в ранней Каббале мы встречаем понятие умаления, ущербности и недостаточности Божественного в мире, которое, завися от исправления недостатков последнего, требует и собственного восполнения⁴⁴. В лурианской Каббале само творение начинается с отступления Бога – высвобождения пространства для создающегося мира – и сопровождается катастрофой Разбиения сосудов, в результате которой в *клипот*⁴⁵ рассеиваются искры света, так и не задействованного в процессе творения. Вместе с тем информация, заключенная в этом свете, уходит из Запредельного, ее недостача становится очевидной в критические периоды жизни сотворенного мира, когда нормальный обмен сакральной энергией высшего и низшего особенно осложнен. Эти общие постулаты будут ниже пояснены нами на конкретном текстологическом материале.

Зачатки описанной выше концепции о неполноте Бога, неразрывно связанной с несовершенством дольнего мира и необходимостью устранения этого несовершенства, имеют место уже в ранней Каббале. Так, представитель первой Геронской школы (первая треть XIII века) р. Эзра в Комментариях на «Песнь Песней» пишет:

«Сказал рабби Йоханан, горе народам мира, которые потеряли то, о чем не ведают сами. Пока был Храм, жертвенник являлся для них искуплением. А сейчас, что искупляет [их деяния]?⁴⁶ И все это разъяснено – питание Средней линии кормит ветви, как бы передавая жизненную силу⁴⁷. Энергия изливается из мозга к позвоночнику, а оттуда распределяется по сосудам дальше и дальше»⁴⁸.

Вопрос получения энергии для сфирот рассматривается в данном отрывке как процесс исправления гармонии в самой Божественной плероме – он необходим для поддержания мира. Пока существовал подлинный жертвенник, он являлся гарантией этого процесса, с момента разрушения Храма на его место встал жертвенник духовный (*мизбеах а-рухани*) – его составляют страдания Израиля, пребывающего в галуте. По мнению Х. Пдайи, р. Эзра даже намекает, что галут необходим – только он способен создать условия, в

которых будет сохраняться духовное искупление всех народов мира. Души умерших восходят по *Средней линии*, нисходящей от *Великого имени*, называемого также *Узел жизни*, который как бы расположен под жертвенником⁴⁹. Таким образом, для восстановления Высшей полноты требуются жертвы, которыми должны стать души евреев, способные совершить восхождение в мир Престола и тем самым буквально искупить нарушение сакрального энергетического обмена *Верха и Низа*. Выше мы отмечали, что концепция вознесения короны-молитвы, ведущего к мистическому браку Царя и Невесты и вызывающего прилив света в мир, также вкладывает в молитвенный процесс идею жертвоприношения. В случае, о котором мы говорим сейчас, происходит явное смещение акцентов, придающее космической драме оттенок трагического накала. Молитва уже не может заменить силу света, которую нижний мир обязан вернуть к его источнику, – требуемое сияние Божественных искр сохраняется только в буквальном смысле в еврейских душах, которые необходимо поднять по каналам в высшие мировые иерархии. Именно такой эмоционально напряженный тон подхватывает лурианская Каббала, детально объясняя взаимоотношение восхождения душ, жертвоприношения и сакрального брака *сфирот* как залога *Исправления мира*. Что привело к тому, что именно столь трагичная сюжетная линия заняла место образного действия вознесения короны-молитвы в поздней Каббале? Является это отражением драматических перипетий еврейской истории или апостериорным прорывом мистического переосмысления этой истории? (Заметим, что случаи *Кидуш а-Шем*, упоминания которых в тексте будут представлены ниже, согласно традиции, происходят в эпоху р. Акивы, в то время как массовые явления освящения *Великого Имени* смертью имели место в Германии и Франции в конце XI в.⁵⁰) Над этим мы предлагаем задуматься, рассмотрев отрывки из текста р. Нафтали Бахараха «*Эмек а-Мелех*».

Прежде чем коснуться концепции жертвоприношения душ у Бахараха, интересно отметить одно из его описаний собрания *кнессет Исраэль* в качестве совокупности еврейских душ как таковых:

Когда «...стояли все они у горы Синай, было постановлено о них, что этот внесет обновление по такому предмету, а тот – по сему,

и [может это сделать] *только он, но не другой человек, ибо это [обновление есть уникальная] искра его души*»⁵¹.

Иначе говоря, каждая еврейская душа, согласно Бахараху, заключает в себе неповторимое сияние смыслового оттенка Торы, который открыт только ей одной. Из этого следует, что только одна определенная душа способна генерировать и притягивать свет определенного рода, и если высшему миру потребуется для восстановления гармонии вернуть именно этот свет, ничто не сможет заменить силы данной искры. Вместе с этим у каждой души есть свое уникальное толкование текста Торы, которое может открыть только она в указанный для этого срок.

Теперь рассмотрим отрывки, посвященные теме энергетического обмена миров, представляющие собой оригинальную переработку различных лурианских идей. Речь идет о том, что для получения нового света, а значит, и притока новой информации в мир необходимо вызвать сакральное соитие высших *сфирот Хохма и Бина – зивуг Аба ве-Има*. Поскольку провоцирующий импульс должен исходить от нижних миров, процесс осуществится только через посредство соединения более низших сфирот – *Тиферет и Малхут*, для чего необходима некая энергетическая субстанция – так называемые «женские воды» (*майин нуквин*). Нижний союз инициирует верхнее слияние – тогда происходит обновление Творения. Именно такую духовную энергию «женских вод» и таят в себе души еврейских праведников. Хочется подчеркнуть, что во всем этом космическом действе еврейские души исполняют функцию регуляторов энергетического обмена, имеющего место безотносительно к конкретной социальной судьбе *кнессет Исраэль*, – можно сказать, что ее роль здесь описывается чисто физической терминологией, которая используется для характеристики объективных законов духовной природы Универсума. Обратимся к тексту:

*«Нет более коренной причины этого соития [Хохма и Бина], кроме как пробуждения деяний нижних миров – [т.е.] праведников, которые предают свои души смерти ради освящения Божественного имени, ибо есть ряд преступлений, которые не искупаются иначе, кроме как смертью... И это потому, что в мире Деяний»*⁵² *находятся столь мощные и плотные клипот, что нет силы под-*

нять чистые искры, кроме как таинством убиения... Такое пробуждение – тайна самопожертвования души этих десяти пробужденных⁵³ для вышей... Их души превращаются в женские воды для соития Малого лика и Нукве [Тиферет и Малхут], и подобно тому, как души праведников становятся женскими водами для Малого лика и Нукве, также Малый лик и Нукве становятся женскими водами для соития Аба ве-Има [Хохма и Бина] и поднимают вместе с собой этот рассеянный⁵⁴ [свет]. Они же, на самом деле, являются буквами..., и тогда они входят в Аба ве-Има, эти упомянутые буквы, для которых не было места, ибо они рассеялись при разрушении миров, и там посредством соития получают из Кетер – знаки кантилляции, они же «короны», из Аба [Хохма] – огласовки, и из Има [Бина] – знаки букв. Посредством Малого лика и Нукве [Тиферет и Малхут] из них творятся имена Торы, ангелы и души, как постановлено, а шелуха, отделенная от них, становится пищей для клитот в таинстве 'отдай кости собаке'⁵⁵.

В данном отрывке мы наблюдаем подробную картину процесса экстремального исправления, для которого требуются человеческие жизни, а также уникального обновления мироздания за счет введения информации, не использовавшейся в Творении с момента космической катастрофы. Очевидно, воссоздается ситуация, когда для получения нового импульса силы для нижних миров необходимо отправить в иерархии, граничащие с Бесконечностью, искры сияния, сила которых, не актуализуясь в материальном мире, дестабилизирует баланс с Божественной плеромой. Так или иначе, лурианская концепция постулирует, что единственными магнитами⁵⁶, способными притянуть энергию рассеившегося и плененного плотными экранами света, являются души еврейских праведников, сияющие излучением огненных букв Торы и обладающие уникально неповторимыми индивидуальными отблесками смысловых ключей. Еврейские души, по сути своей – играющие оттенками буквы Торы, извлекают из плена другие буквы, предусмотренные сакральными аспектами Священного текста, но не нашедшие места в Универсуме, для реализации своей лучистой вибрации. Встраиваясь в процесс таинства энергетического контакта высших сфирот, свет нереализованных букв идет на переработку, обретая распознаваемые

человеческим восприятием атрибуты (знаки кантилляции, огласовки, буквенные символы) и становясь материалом для дальнейшего Творения. Последнее же происходит на более низком этаже (контакт *Тиферет – Малхут*), разворачиваясь на три иерархических уровня. Гипотетически, уровню мира Творения, Престола и *Меркавы* (*олам Брия*) соответствует творение нового текста Торы (ибо Тора начинается с буквы *бет* – первой буквы слова «творить»), миру Формирования, а также ангелов (*олам Йецира*) – создание ангелов, и миру Деяния (*олам Асия*) – творение новых душ (по аналогии с известным толкованием *Сефер Йецира* на стих, как Авраам «делал души» в Харане⁵⁷). Так, посредством жертвоприношения душ еврейских праведников в мир отправляется совершенно новая информация, изначально предусмотренная программой Божественного творения, но ни разу не расшифровывавшаяся материальным миром. Свет, притянутый вознесением молитвенного венца, просветляющий облик Якова на Престоле, и изливающийся на духовную общину Израиля *кнессет Исраэль*, которая, в свою очередь, отвечает за правильное распределение его в мире, и свет, притянутый магнитами развоплощенных еврейских душ, вознесенных до срока в высшие миры, и, подобно катализатору, ускоряющих процесс энергетического обмена, спасая мир от застоя, – эпистемологическое прочтение одного и того же явления или объективно разные стадии одного процесса? Отражает ли это смещение акцентов более трагическое восприятие мировой истории или является пессимистически окрашенной трансформацией в психике отдельных мистиков, представителей разных поколений? А возможно, это эволюция форм мистического опыта, которая имеет место во временной протяженности существования социума? Над этими вопросами автор предоставляет возможность поразмышлять своим читателям.

- ¹ См. *Scholem G.* On the Kabbalah and its Symbolism. New York, 1969. P. 2; *id.* On Jews and Judaism in Crisis. New York, 1976. P. 48.
- ² *Ibid.*
- ³ *Цимцум* (сжатие) – процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создается мир.
- ⁴ *Швират а-келим* (разбиение сосудов) – космическая катастрофа в процессе творения мира, в результате которой от мощного потока света, низвергающегося сверху в *сфирот*, разбиваются сосуды последних. Их осколки порождают субстанцию *клипот* и темные силы *ситра ахра*, а свет, некогда наполнявший их, рассеивается в пространстве в виде искр, которые не могут преодолеть сопротивление *клипот* и вернуться к своему источнику.
- ⁵ *Tishby I.* Paths of Faith and Heresy. Ramat Gan, 1964. P. 14 (Hebrew)
- ⁶ *Idel M.* Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretations. New Haven and London, 2002. P. 277-280.
- ⁷ В научной литературе за течением закрепилось название *Хасидей Аукеназ*. *Аукеназ* – так именовались территории Германии и Сев. Франции, где в средние века сложилась еврейская социально-культурная общность.
- ⁸ *Wolfson E.* «The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Reflection on the Esoteric Doctrine of the German Pietists», in: *Wolfson E.* Along the Path. Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics. New York, 1995. P. 1-62.
- ⁹ Бытие 28:12: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней».
- ¹⁰ *Klein M.* The Fragment-Targums of the Pentateuch. Rome, 1980. P. 57; для сравн. см. Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch / Clarke E.G. (ed.). Hoboken, 1984. P. 33.
- ¹¹ См. Берешит Рабба 68:12; Хулин 91б и др.
- ¹² *Wolfson E.* The Image of Jacob. P. 4-29.
- ¹³ Упоминание *Святых Хайот* у Иезекииля имеет две вариации, что имеет свое объяснение в Агаде. Так, в стихе 1:10 говорится: «Подобие лиц их – лице человека и лице льва.; ... лице тельца... и лице орла», а в стихе 10:14 сказано: «первое лице – лице херувимово, второе лице – лице человеческое, третье лице – львиное и четвертое – лице орлиное».
- ¹⁴ Быт 28:12.
- ¹⁵ *Perush Sefer Yetzirah le-r. Yehudah Barseloni / Sh. Halbershtam* (ed.). Jerusalem, 1971. P.43.
- ¹⁶ Исая 6:3.
- ¹⁷ *Hekhalot Rabbati* 11:2; цит. по: *Schaefer P.* Synopse zur Hekhalot Literatur. Tuebingen, 1984, #164.
- ¹⁸ *Халак* – «гладкий». На иврите из этих же букв пишется слово *хелек* – «участь, доля».
- ¹⁹ Полностью этот стих звучит так: «И сказал Яаков Ривке, матери своей: Эсав, брат мой – человек косматый, а я человек гладкий».
- ²⁰ *Batte Midrashot / A. Wertheimer* (ed.). Jerusalem, 1980. P. 2:415 (Hebrew).
- ²¹ Обстоятельные доказательства того, что образ Яакова является прототипом женской ипостаси внутри Божественной плеромы, приводятся в указанной работе Вольфсона «The Image of Jacob...»
- ²² Песнь Песней 2:6.
- ²³ MSS Jerusalem, Mussajoff 145, fol. 36a. Англ. версию части отрывка см. *Wolfson E.*, «The Image of Jacob...». P. 33. Параллельные фрагменты см. MSS Paris 850, fol. 56b-57b; MSS Oxford 1812, fol. 59-62.
- ²⁴ Феномен «вознесения короны» в текстологической базе еврейской мистики от раввинистического периода и до возникновения классической Каббалы глубоко и

- детально исследуется в книге *Green A. Keter. The Crown of God in Early Jewish Mysticism. Princeton, 1997.*
- ²⁵ Молитва в Традиции называется «работой сердца» – напр., см. Сефер Леах Тов 12:4.
- ²⁶ Об Израиле как сердце мира, внутреннем центре, сердцевине см. Сефер а-бахир, изд. М. Маргалиот, 98; Перуш а-Аггадот ле-рабби Азриель ми-Герона, изд. Тишби, с. 97. См. также исследование материала поколения Провансальской и ранней Геронской школ – *Идана Х. А-Шем ве-а-Микдаш бе-мишнат р. Ицхак Саги Нахор (Бог и Храм в учении р. Ицхака Саги Нахора). Иерусалим, 2001. С. 224-226* и др.
- ²⁷ Обычно в этой функции выступает Сандальфон или Метатрон – точные ссылки см. у *Green A. Keter.*
- ²⁸ См. подробнее о генезисе: *Sholem G. «Shekhinah: the Feminine Element in Divinity» // Sholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah. New York, 1991. P. 140-196.*
- ²⁹ Притчи 8:30.
- ³⁰ Здесь применен прием комментирования по созвучию корней – לָלוּ «при нем», и מָלַל אָרָם «молитва».
- ³¹ Иезекииль 1:25.
- ³² Выделенный фрагмент будет объяснен позже.
- ³³ Иезекииль 1:26.
- ³⁴ MSS New York 1786, fol. 44a; MSS Oxford 1568, fol. 23b-24a; *Idel M. Kabbalah. New Perspectives. Yale University, 1988. P. 193.*
- ³⁵ В действительности речь, очевидно, идет о понимании упомянутого стиха Притчи 8:30.
- ³⁶ Это чрезвычайно интересный ход, на самом деле опирающийся на Таргум Онкелоса и Йонатана на стих Чисел 11:17, где употребляется не предлог לָלוּ «при, с, у», но глагол этого же корня מָלַל, который под влиянием неоплатонизма в классической Каббале станет основным термином, обозначающим эманацию. В стихе из Чисел Бог говорит: הָרוּחַ הָרָחוּץ בֵּין הָרַגְלַיִם וְאֶמְצַלֶּתִי בְּיָדַי וְאֶמְצַלֶּתִי בְּיָדַי וְאֶמְצַלֶּתִי בְּיָדַי (и возьму от духа). Арамейская же версия וְאֶמְצַלֶּתִי בְּיָדַי וְאֶמְצַלֶּתִי בְּיָדַי וְאֶמְצַלֶּתִי בְּיָדַי. Упомянутый р. Элеазаром вариант перевода неизвестен – см.: *Sholem G. The Origins of the Kabbalah. Princeton, 1962. p. 213.* Для нашего контекста трансформация данного термина путем перестановки букв в בְּרַתִּיהָ «его дочь» (арам.) с имплицитным смыслом «эманации» чрезвычайно важна, поскольку цепочка понятий «молитва – корона – невеста – Израиль» превращается в сущность, обладающую природой Божественной эманации, и, таким образом, получает теософский статус в Божественной плероме.
- ³⁷ Хотя единства мнений здесь не существует, все же присутствует соблазн интерпретировать «Десятую *Махрут*» как десятую из сфирот с соответствующим названием. Израильский исследователь Каббалы Йосеф Дан считает данный фрагмент цитатой из анонимного автора – см.: *Dan J. Torat a-Sod shel Hasidut Ashkenaz (Тайное учение германского хасидизма). Jerusalem, 1968. P. 118 (Hebrew).*
- ³⁸ MSS Oxford 1568, fol. 5b, см. также анализ и библиографию здесь и выше – *Green A. Keter. P. 125-126.*
- ³⁹ Эта тема будет позднее в особенности развита у р. Йосефа Гикатиллы – см. Шаарей Ора, Иерусалим, 1970, врата 3-4 (с. 146-175).
- ⁴⁰ См., напр.: *Халамини М. А-Йахас ле-умот а-олам бе-оламо шель а-мекубалим (Отношение к народам мира в мире каббалистов) // Философия исраэлит. Йерушалаим, 1983. С. 49-71 (иврит).*
- ⁴¹ См.: *Дан Й. Хиштакфут Кидуш а-Шем ба-сифрут а-ийунит шель Хасидей Ашкеназ // Милхемет кодеш у-мартирология бе-тольдот Исраэль уве-тольдот ха-амим.*

Йерушалаим, 1968. С. 121-129 (иврит); Пиркей Хейхалот Раббати у-мааса асара харугей малхут. Эшель Беер-Шева, 1981. С. 63-80 (иврит) и др.

⁴² *Тиккун олам* – процесс космического восстановления и воссоединения верхних источников света и нижних *сфирот*, которое было разрушено процессом *швират а-келим*.

⁴³ См. мнение М.Иделя, приведенное в начале статьи о выразимости идеи Божественной полноты.

⁴⁴ См. указ. выше монографию Пдайи Х.

⁴⁵ Клипа (кора, скорлупа) – оболочка, в которой содержится в пленении искры Божественного света, рассеявшегося после *швират а-келим*.

⁴⁶ Сукка 55б.

⁴⁷ Здесь Израиль сравнивается со *сфирой Тиферет*, расположенной на средней линии Древа сфирот, в то время как народы мира находятся под влиянием более нижних *сфирот*, находящихся на ответвлениях ствола и получающих от него энергию.

⁴⁸ Цит. По: Пдайа Х. А-Шем ве-а-Микдаш. С. 205. См. также далее с. 206.

⁴⁹ *Ibid.*, с. 201. Ср. Шаббат 152b: «*Души праведников сокрыты под престолом Славы*». Хагига 12б упоминает, что на седьмом небесном ярусе Аравот среди прочих сокровищ находятся души праведников «...и об этом написано: 'душа Господина моего завязана в узел жизни' (1 Сам./1 Цар. 25:29)». В ряде источников место, где сокрыты души идентифицируется с Узлом жизни, который «более точно» локализуется под Престолом Славы (напр., р. Элеазар из Вормса «Сефер Содей Разайя», изд. С. Вайса. Иерусалим, 1991. С. 138). В то же время в Менахот 110а говорится: «Сказал рабби Йоханан, ученики мудрецов, которые занимаютя Торой – ночью в Высях, о них говорит Писание, как будто занимаютя они вечным служением – это об Израиле. Сказал рабби Гидаль, сказал Рав, там выстроен жертвенник, и Михаэль, великий князь совершает на нем жертвоприношение». Ср. также: «Михаэль – князь ваш, и он – заступник Израиля, и он – первосвященник Всевышнего, и приносит души праведников на жертвенник, который на Зевуль...» (Содей Разайя. С. 94).

⁵⁰ См.: «Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат» («Книга приговоров Германии и Франции. Книга воспоминаний поколения крестовых походов и собрание пийутов»). Иерусалим, 1945. С. 93-104 (иврит). Примечательно, что и у *Хасидей Ашкеназ*, и у р. Эзры из Героны само по себе явление *Кидуш а-Шем* рассматривается, безусловно, как высшая prerogativa – человеку, удостоившемуся такой смерти оказывается особое Божественное благоволение. Так, у р. Азриеля говорится, что освятивший Имя смертью в любви к Богу достигает прилепления (*двекута*) со Шхиной, «...и будет ему сияние и великолетие, и поднимется он на высшие высоты, и благоволение на нем, и причислен будет к лицезреющим лик Шехины» (Перуш Шир а-Ширим – цит. по Пдайа Х. А-Шем ве-а-Микдаш. С. 201 – см. отрывки текста и выводы автора книги). Ср. анонимный текст *Хасидей Ашкеназ*, близкий р. Элеазару из Вормса: «Если вышел приговор человеку быть убитым., тогда раз удостоился человек, Святой, благословен Он, с помощью ангела, который входит в сердце, так поворачивает [в нужном направлении мысли] того и другого, пока не соблазнит он убийцу убить того другого. И это значит, что удостоился тот – удостоился быть убитым во имя Небес. А убийца наказывается вдвойне, ибо был настолько виновен, что склонили его к убийству посредством [личности] убиенного...» – далее уточняется, что речь идет о *Кидуш а-Шем* – MSS Oxford 1566, fol. 24a.

⁵¹ Сефер Эмек ха-Мелех, Амстердам–Иерусалим, 2001, fol. 41d, см. *Idel M. Absorbing Perfections*. P. 96.

- ⁵² *Олам а-Асия* – («мир деяния»), согласно лурианской концепции, после *швират а-келим* сдвинулся со своего места и смешался с *клипот*, положив начало материальному миру. Человек должен посредством исправления вернуть его в прежнее духовное положение.
- ⁵³ Имеются в виду «десять убиенных царства» – *асара харугей малхут*.
- ⁵⁴ Буквально – увядший.
- ⁵⁵ Сефер Эмек а-Мелех, fol. 34d. Автор данной статьи выражает благодарность Михаилу Кравцову за помощь в разборе и анализе этого текста.
- ⁵⁶ Тематика магнита как сияния, притягивающего души (хотя в этом случае речь идет о сиянии Шехины в мире Престола, параллель нам все же кажется уместной) подробно разработана М.Иделем – см.: Бе-ор а-Хаим: ийун бе-эсхатология каббалит, кдушат а-хаим ве-херуф а-нефеш (В сиянии жизни: исследование каббалистической эсхатологии, святости жизни и самоотвержения), Ковец маамарим ле-зихро шель Амир Йекутиэль. Йерушалаим, 1992. С. 191-211 (иврит).
- ⁵⁷ Бытие 12:5; Сефер Йецира 6.

Темпоральность и атемпоральность Закона Целостность бытия в еврейской мысли периода Второго Храма

Наиболее признанным методологическим средством культурологического анализа являются «универсалии», или «категории», через которые выражается принятое в избранную эпоху данным обществом отношение к основным, исходным принципам бытия: к действительности (в модальности реальности и долженствования), времени (отсчет периодов бытия человека, общества и мироздания), человеку и обществу (свои – чужие), богатству и бедности, жизни и смерти, власти и т.д.¹.

В настоящей работе делается попытка рассмотрения основных представлений о темпоральности и атемпоральности Закона как одной из основополагающих ценностных категорий еврейского народа эпохи Второго Храма. Каким образом происходило осмысление «картины мира» различными поколениями людей, как складывались механизмы трансляции, адаптации и новации в период столкновения двух культур – еврейской и эллинистической?

Выбранные для этой цели категории культуры (понятия и формы восприятия действительности) «закон» и «время» – относятся к основному семантическому «инвентарю» еврейской культуры. Они запечатлены в языке и других знаковых системах, которые используют религия, философия, искусство, и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, так же невозможно, как невозможно мыслить вне категорий языка². Бытие (для еврейского сознания понятие Закона неразрывно связано с понятием бытия) и время – определяющие параметры существования мира и основополагающие формы человеческого опыта. Человек не рождается с «чувством времени» его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит. В основе систем ценностей, на которых строились древневосточные культуры, лежит идея вечно длящегося настоящего, неразрывно связанного с прошлым.

Иудаизм эпохи эллинизма оставил в наследство множество разнообразных литературных произведений: от философских трактатов (псевдо-Аристеев, Филона Александрийского) и исторических повествований (Третья Книга Маккавеев, сочинения Иосифа Флавия) – до апокалиптических снов и видений иного мира (Книга Еноха, Третья Книга Ездры). Для всего этого разнообразия литературы характерно значительное влияние Ветхого Завета. Послепленный иудаизм был живой и развивающейся религией, это не была религия, впавшая в законничество, и ее нельзя просто характеризовать как деятельность четырех основных сект или как монолитно структурированную или оформленную всесильной «ортодоксией» религию. Иудаизм эпохи Второго Храма не был ни умозрительным философским движением, ни богословской системой. В зеркале имеющегося литературного наследия видна живая религия, пытающаяся прийти к соглашению с динамикой истории и реальностью жизни. В настоящей статье на отдельных примерах сохранившихся литературных источников (сочинений псевдо-Аристеев, Филона Александрийского, книги Еноха, Третьей книги Ездры, сочинений Иосифа Флавия, а также апостола Павла, греческих и римских авторов) эпохи Второго Храма проведен сравнительный анализ, интерпретирующий ценностную систему еврейской культуры того времени.

В культурологии под *ценностью* понимается «общепринятая норма, сформированная в определенной культуре, которая задает образцы и стандарты поведения и оказывает влияние на выбор между возможными и поведенческими альтернативами. *Нормой* же считается устойчивое регулятивное образование, которое в этом качестве утверждено, признано и оправдано членами общества, а часто даже кодифицировано, то есть облечено в устную или письменную формулу, составляющую часть морального кодекса»³. Как и каждая культура, имеющая свое ценностное уникальное ядро (воплощающее ее хронотоп – специфику ее локализации в мире и пребывание в потоке всемирной истории, а также накопленный исторический опыт), еврейская культура имеет свой неповторимый облик. Закон (Тора) и традиции поддерживают непрерывность существования еврейского народа за счет трансформации своих цен-

ностей. Избранный автором период еврейской истории (II в. до н.э. – II в. н.э.) показывает, что условием выживаемости культуры является ее способность к оптимальному соотношению универсальных и специфических ценностей, позволяющая, с одной стороны, сохранить самобытность, а с другой – найти основания для взаимодействия с иными культурами.

Всеобъемлющее название божественного откровения, письменного и устного, в котором для евреев заключен единственный религиозный стандарт и норма – это *Tora*. Вслед за Септуагинтой это слово обычно переводится как Закон (*nomos*). Закон, однако, не следует понимать в узко юридическом смысле, это понятие включает в себя всю полноту божественного откровения – все, что Всевышний открыл о Своей природе, характере и предназначении человека. Пророки называют свою весть Торой, также и Псалмы заслуживают этого названия. Для еврейского понятия «закон» в широком смысле большое значение имеет то, что на ранней стадии развития еврейской культуры закон отождествлялся с мудростью. Во Второзаконии 4:5–6 Господь устами Моисея призывает Израиль к исполнению данных Им постановлений и законов: «...итак, храните и исполняйте их (законы и постановления), ибо в этом мудрость ваша и разум ваш перед глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный».

В Танахе понятие «Тора» означает не *закон*, а предписание, указание, наставление, руководство, поучение, хотя имеется много примеров, где слово *закон* является более точным выражением по сравнению с *наставлением* или *откровением*. В дальнейшем понятие «Тора» вошло в употребление для обозначения собрания законов и постановлений, которым было дано соответствующее название и на которое ссылались как на *Закон*⁴. Божественная Тора понимается как наставление Бога в понимании Его пути и, таким образом, не считается замкнутым объективированным началом вне божественного пути и наставления. Тора включает в себя законы, и законы эти – ее самая что ни на есть концентрированная объективизация; однако сама Тора по своей сути вовсе не закон. Исчерпывающее название всего божественного откровения, письменного и

устного, в котором для евреев заключен единственный стандарт и норма религиозной жизни – это *Tora*. То, что это слово обычно переводится как *Закон*, является источником многих недоразумений⁵. В устах первосвященника эпохи после Вавилонского пленения *ha-Torah* означает весь закон Моисея, то, что принято называть Пятикнижием. Поскольку этот текст содержал правила и нормы жизни избранного народа, Моисей рассматривался греческими философами наряду с Заратустрой, Ликургом и другими как один из величайших законодателей. Эти законодатели приписывали свои установления божественному вдохновению⁶. Греческий рационализм указывает на две особенности Торы. Первая: на древнем Востоке боги не устанавливали законов, например, ни Мардук, ни Гор не считались вдохновителями законов. Хаммурапи и другие цари, которым боги поручили устанавливать и поддерживать справедливость, издавали законы именно как цари. Прямо божественное – то есть пророческое – происхождение законов обнаруживается лишь в пределах традиционно монархических обществ. Поскольку Моисей и Ликург не имели конституционного права издавать законы, их законы появились как проистекающие от Бога. Вторая особенность: Тора – это не просто книга законов, это история отношений избранного народа со своим Богом от сотворения Адама до смерти Моисея. Закон и история соединены друг с другом, Тора рассказывает о чудесах Единого, Истинного и Живого Бога и в то же время устанавливает правило жизни, *nomos* Божьего народа. Таким образом, Тора – не занимательное повествование, не философская беседа – это закон, а письменный перевод законодательных и иных документов практиковался на Ближнем Востоке с незапамятных времен. Э.Дж. Бикерман уделяет особое внимание тому, как в Септуагинте используется греческое слово *nomos* для определения понятия *закон* в отношении законодательства Моисея. Употребление здесь единственного числа противоречит официальной греческой терминологии (*nomoi* – множественное число). Термином *nomoi* пользовались язычники, т.к. для них Тора была сопоставима с любой греческой конституцией. В противовес этой позиции переводчики Септуагинты, используя в своем переводе единственное число для передачи еврейского единственного числа, подчеркивали, что

для них Тора – не только лишь еще один кодекс, но всеобъемлющее откровение, которое является законом не только для человека, но и для всякой твари и всей Вселенной. Именно таковым было основное значение греческого *nomos* (ед.ч.). Хотя *Torah* и *nomos* не идентичны, в греческом нет другого слова для более точного выражения этого еврейского понятия⁷.

Послание Аристея (псевдо-Аристея) является самым ранним памятником еврейской литературы (после Септуагинты), дошедшим до нас в полном виде⁸. Около 130 г. до н.э. александрийский еврей, известный под вымышленным именем Аристея, греческого придворного Птолемея II Филадельфа, написал историческое сочинение о переводе Торы Моисея на греческий язык, выполненном с целью пополнения Александрийской библиотеки. На первый взгляд кажется, что это произведение не ставит своей целью обсуждение философских вопросов (вопросов веры), однако очевидно, что перед нами первая из известных нам апология Закона (Торы) (ст. 128–172), и именно в этом состояла цель написания послания. Форма послания – пример классической риторики, это не письмо, а рассказ (*διηγησεως*), претендующий на полную истинность. Это не миф, а повествование о том, что было или могло бы случиться, повествование, призванное не доказывать, а показывать (*εκθεσθαι*) преимущества еврейского Закона, еврейской мудрости (греки, как известно, преклонялись перед восточной мудростью), еврейства в целом. Учение о Боге и вопрос о важности соблюдения еврейского Закона – две наиболее важные темы послания. В основном автор использует термины *νομος* и *νομοθεια* для определения Закона Моисея (3, 5, 10, 15, 30, 127, 131, 168, 171, 309, 313), и лишь изредка – *γραφη* (155, 168) и *τα λογια* (158, 177). Автор подчеркивает божественное происхождение Закона: *божественный закон* – *θεος νομος* (3), *божественного происхождения* – *δια θεου γεγονειαι* (313), *Бог, давший мысли в сердца законодателей* – *θεος δεδωκε* (139). В ст. 16 утверждается, что Яхве – это Зевс, а Зевс – это Яхве. Зевс показан здесь не представителем эллинистического *политеизма*, а скорее центром и единым основателем Олимпа, точкой отсчета *монотеизма*. Именно это дает основание для поисков единства и проведения сравнения. Что меняется, так это

имена, даваемые людьми этому божеству. Обосновывается также единство и универсализм Бога – как творец вселенной Бог является и ее хранителем⁹.

В Священном Писании отсутствует идея закона как ограды¹⁰. Бог, отделивший тьму от света, отделил Законом Израиль от других народов мира, и очевидно, что основной темой послания является не вопрос о кашруте, а вопрос об отделении евреев от всех других народов. Для александрийских евреев, находившихся в апогее аккультурации, эта тема была чрезвычайно актуальной. Закон Моисея подчеркивал партикуляризм и универсализм евреев, особенно в отношении культовой практики, этических норм и системы ценностей¹¹.

Кроме того, влияние на автора послания Аристеея, очевидно, оказала и стоическая школа (IV–III в. до н.э. – II в. н.э.). Последняя, с ее практической направленностью (в отличие от платонизма и аристотелизма с их громадным метафизическим потенциалом), с самого начала претендовала на роль широкого духовного течения. Согласно стоикам, чтобы стать добродетельным, то есть жить *правильно*, человеку нужны правильные представления о *законах* космоса, о сообразной с этими законами *цели* человеческой жизни. Эта цель должна быть обоснована средствами познания: философия должна научить человека ставить жизненные цели сообразно тому, что предписывается космическим законом. Основа стоического мироощущения выражена в следующей формуле: закон космоса и закон добродетели един – это закон Зевса, «природный закон», он же «здравый разум», мировой логос, определяющий все сущее и указывающий, что следует делать, а чего не следует (Diog. L. VII 88; SVF III 337; Cic. D. Leg. 118)¹².

Выдающимся представителем еврейского эллинизма был Филон Александрийский (ок. 20 г. до н.э. – ок. 50 г. н.э.). Он родился в одной из наиболее знатных и состоятельных семей еврейской общины Александрии и был воспитан в вере отцов, одновременно получив образование, соответствующее лучшим греческим образцам своего времени. Все сочинения Филона написаны на греческом языке, близком к языку классических авторов, главным образом Платона, чья философия оказала на Филона значительное влияние.

Филон Александрийский оставил ряд религиозно-философских трактатов, в которых стремился установить связи между иудейскими религиозными догматами и греческой философией. Апологет иудейства и религиозный мыслитель, оказавший большое влияние на развитие последующего христианского богословия, Филон Александрийский считал философию величайшим и совершеннейшим благом, ибо она не только помогает человеку познавать окружающий мир, но и ведет к Богу. Поэтому Священное Писание своего народа Филон называет «отечественной философией» (или «философией предков» – «О Посольстве к Гаю»)¹³.

Во времена Филона Александрийского еврейскому понятию мессианской эры соответствовало аналогичное понятие у стоиков, согласно которому должна наступить эра универсального (мирового) государства, управляемого универсальными (всеобщими) законами¹⁴. Филон же считал, что во время мессианского владычества именно Моисеево законодательство, в основе которого лежат принципы демократии и равенства, будет принято повсеместно¹⁵. *Бессмертие*, волнующее его современников, понимается Филоном, в соответствии с еврейской традицией, как обилие *потомства* и экономическое *процветание*: ни один из исполняющих Закон не умрет, не оставив потомства («De Praemiis et Poenis», 108–110)¹⁶. Моисей для Филона является образцом правителя, законодателя, первосвященника и пророка («О Жизни Моисея», II:1–11), причем слава Моисея как законодателя очевидна и выражается в постоянстве законов (там же, 12–16), в уважении, которое эти Законы вызывают у других народов и правителей (там же, 17–44), в частности у Птолемея Филадельфа – перевод Септуагинты (там же, 25–44), и в содержании самих Законов (там же, 45–65)¹⁷. *Евреи считают законы богоизреченными* («О Посольстве к Гаю»)¹⁸ и ревностно их исполняют, однако и греки имели свои законы. Закон в их понимании (согласно традиции Платона и позже, под влиянием стоиков) состоял из двух уровней: низшего, или частного, – действующих законов различных городов-государств (полисов), которые были имитацией идеального закона. Последний – идеальный закон, закон природы – был вечным, непреложным и безупречным, и никогда не был явлен смертным¹⁹. Филон, доказывая преимущество законодатель-

ства Моисея, признает как аксиому существование двух уровней закона, высшего закона природы и законов, изложенных письменно. Он соглашается, что Закон Моисея относится ко второму уровню, однако преимущество его он видит в том, что в отличие от греческих законов, различающихся от города к городу (Спарта, Афины и Александрия имели свои законы, отличные друг от друга), еврейский Закон оставался тем же повсеместно²⁰. Однако он идет дальше, показывая, что греческие законы часто создают тираны, в то время как Закон евреев дан священником-пророком как *верная копия и имитация оригинальных примеров, освященных и хранимых в душе, ставших законами, которые он открыл и утвердил* (De Vita Mosis II, 11). Слова Филона свидетельствуют об имевшейся у него идее относительно иерархии законов, которая, правда, выражена недостаточно определенно. Видение Филоном частных законов Моисея как находящихся в полной гармонии с универсальным законом вселенной подразумевало универсальную роль, которая отводилась в истории еврейскому народу. Анализ использования Филоном понятия *ho nomos* подчеркивает утверждение им уникальности Закона Моисея: этот Закон вырывается за рамки узко юридического определения понятия закона и охватывает область, недоступную другим сводам законов. У Филона Тора (*ho nomos*) предоставляет необходимые философские наставления или является предметом философского исследования, а также путеводителем к добродетельной жизни²¹.

Более того, иные законы ограничены временными рамками, а *уставы этого законодателя тверды, не подвержены потрясениям или изменению, но запечатлены печатью как бы самой природы, и они остаются тверды и существуют со дня, в который были впервые обнародованы, до настоящего времени; и с таким же успехом можно надеяться, что они останутся на все будущие времена как бессмертные, и как солнце и луна, как земля и небеса пребудут вечно* (De Vita Mosis, 14). Слова *можно надеяться* свидетельствуют о некотором напряжении между понятиями темпоральности и атемпоральности у Филона.

Б-г – Творец вселенной, и миссию еврейского народа как носителя Закона следует рассматривать в контексте истории. Подводя

итог своему исследованию, посвященному понятию Закона у Филона, современный немецкий исследователь Р. Вебер заключает: «То, что исторически конкретно представлено в Торе как литературное произведение – идеи как мысли Б-га – есть утверждение того, что *κοσμος νοητος* (космос мысленный) предсуществовал *κοσμος αισθητος* (космосу чувственному), как порядок творения – Торе, данной Моисею на Синае»²². С идеологической точки зрения Филон видит Закон (высшего уровня) атемпоральным, с логической – выражает надежду на то, что Закон (второго уровня, хотя и являющийся отпечатком высшего уровня) *останется на все будущие времена*, что может свидетельствовать и об оттенке темпоральности²³. Такое понимание Закона дает Филону основание для того, чтобы охватить мыслью иудейское и эллинистическое, философию и религию, мышление и веру, образование и праведность, добродетель и послушание; источником всего он видит божественный Логос. Филон постоянно подчеркивает атемпоральность Закона и тем самым его особенное положение в системе философских понятий современной ему эпохи. Именно обладание Законом и исполнение Закона Моисея подчеркивало партикуляризм и универсализм евреев, особенно в отношении культовой практики, этических норм и системы ценностей. Таким образом, на примере послания Аристея и сочинений Филона Александрийского можно увидеть, как Александрийское еврейство наряду с тенденцией к ассимиляции и восприятию эллинизма обнаруживало и противоположную тенденцию, хотя последняя и была не очень заметна. Обратной стороной инкультурации (в смысле принятия чужого как своего) был как сам процесс стирания границ, расширения и обобщения Закона (Торы), так и аккультурация (приспособление, притирание своего к тому, что было чужим), которой внешне как раз и пытались всеми силами воспрепятствовать.

Обратимся к палестинским источникам, относящимся, как и послание Аристея, к псевдоэпиграфической литературе, таким как Книга Еноха и четвертая книга Ездры. Книга Еноха (эфиопская версия, известная также как I Енох – старейшая из приписываемых Еноху) оказала серьезное влияние на развитие иудейской и христианской апокалиптики. В ней излагается космологическая история

мира, тайны грядущего и история человечества от Адама до «последних дней». Интерес представляют главы с астрономическими расчетами, в которых разработан принцип солнечного календаря (а не лунного, которым пользовались фарисеи). Большинство современных ученых согласно с тем, что, как и книга Даниила, книга Еноха была написана частью на арамейском, частью на еврейском языках. Очевидно, что произведение было написано в Иудее и использовалось Кумранской общиной до начала христианства (датируется II в. до н.э. – до 70 г. н.э.)²⁴. Идеи и истории Танаха – повествование о падших ангелах, потопе, истории Израиля, различие между праведниками и нечестивыми, пришествие Мессии – интерпретируются, детально разрабатываются и представляются через призму апокалиптического дуализма; различия проводятся между противоположными космическими силами добра и зла и между настоящим и грядущим веками. Эти представления проникли в книгу Юбилеев и 4 книгу Ездры, а также оказали влияние на язык и мысль Нового Завета (Послание Иуды 1:4–15 прямо цитирует книгу Еноха, а Книга Откровения имеет с ней много общего).

Автор книги Еноха говорит, что тем, кто не претерпел до конца и не выполнил закона Господня, но преступил его... велико будет вечное осуждение (1-й отдел, 5). Далее уточняется, что... в десятую седмину, в седьмую ее часть, *будет суд на вечность, который совершится над стражами, и явится вечное великое небо, произрастающее из среды ангелов. И прежнее небо уменьшится и исчезнет, и явится новое небо, и все силы небесные седмерицею будут светить вовеки. И... да не смущается дух ваш из-за времен, ибо Святый и Великий всему положил дни* (18-й отдел, 91–92).

В данном сочинении невыполнение Закона связывается с *вечным осуждением (судом на вечность)*, что сопровождается явлением *вечного великого неба. Прежнее небо уменьшится и исчезнет, и явится новое небо...* Вечное осуждение или вечное благо связано с отношением человека к Закону, со времени появления *нового неба... грехи не будут более именоваться до вечности*. Однако имеющееся четкое разделение неба на *прежнее* и *новое* не сопровождается описанием того, чем будут заняты праведники в вечности, кроме того, что они будут *блистать в блистающем свете на престоле Его*

почести (107). Весь процитированный выше отрывок говорит о темпоральности этого мира, *неба и земли*, хотя конкретно речь не идет о Законе, утверждается, что *Святый и Великий всему положил дни*. Очевидно автор, разделял мнение книги Экклесиаста о том, что ничто не вечно в этом мире (Эккл. 3:1), даже *временам Б-г положил дни*.

Третья книга Ездры (латинские рукописи – IV Ездра), согласно большинству исследователей, была составлена около 100 г. н.э.²⁵, однако использование материала значительно более раннего происхождения не подлежит сомнению. Четыре главы – две в начале и две в конце книги – были добавлены значительно позднее, вероятно, в середине или во второй половине III века, одним или несколькими неизвестными христианскими авторами²⁶. Большинство современных исследователей этот текст считается примером формирования фарисейского течения в иудаизме в его заключительной фазе²⁷. Присутствие значительного количества гербразмов в тексте привело большинство современных ученых к заключению о существовании еврейского оригинала, лежавшего под существующим греческим текстом. Явная семитская окраска этого произведения предполагает палестинское местоположение написания и публикации еврейского оригинала²⁸.

В первом видении, представленном в форме диалога, Ездра оплакивает судьбу своего народа и поднимает вопросы о происхождении греха мира и страдании; он уверен, что конец этого мира близок (3:1 – 5:19). Во втором видении после повторения своей жалобы на то, что Б-г предал свой избранный народ язычникам, Ездра поднимает новый вопрос о судьбе тех, кто умирает до того, как пройдет нынешний век (5:41) – *какое разделение времен, и когда будет начало первого и конец последнего?* (6:7). Затем следует перечисление признаков конца нынешнего века (6:11–28).

Третье видение описывает последний суд и будущее состояние праведных и нечестивых... *настоящий век не есть конец...* (7:42). *День же суда будет концом времени сего и началом времени будущего бессмертия...* (7:43). *... настоящее настоящим и будущее будущим...* (8:46). Суд грядет за то, что *они, получив свободу, презрели Всевышнего, пренебрегли закон Его и оставили пути Его* (8:56).

Однако закон не погиб, и остается в своей силе (9:37). Автор славит и благодарит *Всевышнего за чудеса, которые Он совершал по временам (13:57), за то что Он управляет настоящим и тем, что произойдет во времена... (13:58).*

Традиционная вера в мессианское царство, которое должно наступить в нынешнем веке (7:28), омрачена беспокойством о тайне грядущего мира и его устройства. Отличительной чертой Третьей книги Ездры является ее универсализм, проявляемый в беспокойстве автора о всем мире, а не только о своем собственном народе.

Как и книга Еноха, данное произведение связывает день суда с концом настоящего времени и началом будущего бессмертия (7:43). Суд уготован тем, кто, получив свободу, презрел Всевышнего, пренебрег законом Его и оставил пути Его (7:56). Принявшие закон, согрешая, погибли (9:33). У века (настоящего бытия) есть свои пределы, но это не конец бытия, а начало нового (вечности). Решение суда *на вечность*, где речь идет о бессмертии (спасении) каждого конкретного человека, зависит от отношения человека к Закону. Таким образом, бытие человека в вечности не только определяется Законом, но, поскольку с появлением *нового неба* грехи *не будут более именоваться до вечности*²⁹, можно предположить и существование предела самого Закона (или появление нового Закона – Ис. 65:17). Хотя в 37-м стихе 9-й главы говорится о том, что *закон не погиб, и остается в своей силе* (в будущем или в настоящем?). Эта мысль далее не получает развития и остается только предполагать, что автор хотел этим сказать³⁰. Очевидно автора волнует вопрос темпоральности и атемпоральности (*вечности*) как всего этого мира, так и закона, данного Б-гом этому миру; речь идет о *конце времени сего, о времени будущего бессмертия*, о том, что *произойдет во времена*. Здесь можно говорить о напряжении между понятиями темпоральности и атемпоральности Закона, выраженном еще в большей степени, чем у Филона. Если Филон выражает *надежду* на бессмертие Закона, то автор третьей книги Ездры прямо заявляет, что Закон *остается в своей силе* (не уточняя при этом время, о котором он говорит). Темпоральный мир (*настоящий век*) отделен от атемпорального (*будущего бессмертия*) *днем суда* над теми, кто пренебрег закон Всевышнего.

И в том и в другом произведении видно стремление еврейской мысли на рубеже эпох проникнуть в смысл бытия (как отдельного человека, всего избранного народа, так и всего человечества). Само существование еврейской системы ценностей было под угрозой, общество осознавало опасность потери связи времен, это был период активного творчества и поиска ответов на жизненно важные вопросы: речь шла о самом главном – сохранении Торы (того, что определяло судьбу человека в вечности) и своей идентичности – о бытии во времени.

Младший современник Филона, Иосиф Флавий (37 – 95 гг. н.э.) – представитель еврейской элиты Палестины I века, ни в одном из своих произведений не упоминает ни труды известного александрийца, ни другие доступные по-эллинистски образованному читателю сочинения, в которых не преследовались бы исключительно апологетические цели, но проповедовались бы преимущества жизни евреев и их культа. Размышляя о смысле бытия после произошедшей трагедии, Иосиф Флавий приходит к заключению, что для евреев их *понятие о Боге и о служении Ему* и есть *сам по себе закон* (О Древности еврейского народа. Против Апиона, 23:19). В отличие от Филона Александрийского, развивавшему уже существующие взгляды на мессианское владычество и торжество Моисеева законодательства, Иосиф Флавий подчеркивает, что *повинующимся велению Господа Бога и не дерзающим преступать законы все удаётся сверх чаяния* (в настоящей жизни) и, кроме того, *наградой их от Бога является будущее (загробное) блаженство* (Иудейские Древности, 6). Ибо *поступающие во всем согласно закону в награду... получают не серебро, не золото... но всякий, сознавая это, может быть уверен ... что тем, кто сохранил верность законам... Бог даровал право родиться вновь и получить лучшее, в сравнении с прежним, существование* (О Древности Еврейского Народа. Против Апиона, 30:215). Здесь явно прослеживается смещение акцента на будущее воздаяние. Анализ произведений Иосифа Флавия показывает его двойное отношение к Закону: Тора для него – прежде всего Священное Писание еврейского народа, кроме того Тора – это Закон, гарантирующий их идентичность в прошлом, настоящем и будущем³¹.

К сожалению, ничего конкретного в отношении вопроса о темпоральности и (или) атемпоральности закона в трудах Иосифа Флавия мне найти не удалось (в отличие от выраженной надежды на атемпоральность закона в пределах существования вселенной у Филона Александрийского и менее выраженной темпоральности у авторов Книги Еноха и Третьей Книги Ездры).

Представления евреев о самих себе, подтверждают и внешние источники. Евреи знали, откуда произошли их Законы (Закон), и знали, зачем они совершают те или иные обряды (почитание субботы, обрезание, запрет на употребление свинины). Так, Сенека Философ (конец I в. до н.э. – 65 г. н.э.), который был первым римским писателем, давшим выход накопившемуся недовольству иудейской религией и ее воздействием на римское общество, писал в «De Superstitione» об иудеях: *«Им известно, по крайней мере, откуда произошли их обряды, а большинство людей, совершая обряды, не знает, зачем это делает»*³². О приверженности евреев своим ценностям свидетельствует и Эпиктет (ок. 50-130 гг. н.э.), представитель стоической школы: *«...когда мы видим, что кто-то ведет себя двойственно, мы обычно говорим: «Это не иудей, он выдает себя за него». А когда он проникнут убежденностью омывшегося и сделавшего свой выбор, тогда он действительно и есть и называется иудей. (21) Вот так и мы, лжеомывшиеся: на словах – иудеи, а на деле – нечто другое; не проникнувшись учением, мы далеки от исполнения того, что провозглашаем и знаем чего кичимся»*³³.

В заключение следует отметить, что на рубеже эпох еврейская мысль, можно сказать, переживала культурный взрыв. Эллинизм, «молодость человечества», вселявший надежды на гармоничное сосуществование и обогащение двух культур (о чем свидетельствует псевдо-Аристей), призывавший к универсализму, бросил вызов ищущим смысла бытия в изменившемся мире. Александрийцы были гениальны в инкультурации без утраты своей этнической индивидуальности. Однако именно здесь мы видим пример трагической двойственности еврейского сознания диаспоры – на самом пике аккультурации встает идея Торы как железной ограды, возведенной Всевышним вокруг своего народа, чтобы отделить его от других народов (как свет от тьмы). Идею Филона Александрийского

о природном (всеобщем) законе и частном законе мы находим у Павла, возможно, современника автора Третьей книги Ездры, представителя образованного эллинистического еврейства из Тарса. По словам Д.Боярина, Павел оставил нам ценнейший документ для всех исследователей иудаики, для каждого, интересующегося еврейской историей той эпохи – духовную автобиографию еврея I века новой эры³⁴.

В послании христианам Рима Павел свидетельствует о своем знакомстве с идеей природного закона: *«Нисходит гнев Божий с небес на всякий грех и зло людей, удерживающих истину в плену греха. Ведь знание о Боге у них есть, Бог дал им о Себе знать. Потому что Его невидимые свойства – вечная сила и Божественная природа – со времени сотворения мира постигаются разумом через созерцание сотворенного»* (1:18-20). Он разделяет и эсхатологические чаяния авторов избранных нами палестинских источников: *«...когда явится правый суд Бога, который каждому воздаст по делам его: те, кто постоянством в добрых делах искали славы, чести и бессмертия, – вечную жизнь; себялюбцам, непослушным истине, а послушным злу, – гнев и ярость»* (2:5-7). Идеи универсализма также ему были не чужды: *«Те, кому не было дано Закона, согрешили и погибли вне Закона. Те, кто согрешил, имея Закон, будут осуждены по Закону»* (2:12).

Необходимо сказать, что если упомянутые нами александрийские источники не свидетельствуют об осознании авторами приближающегося конца, то палестинские тексты пронизаны эсхатологическими ожиданиями – у авторов (включая Павла) появляется обостренное «чувство времени». Если Филон надеется, что Закон атемпорален как сама вселенная (земля и небо, солнце и луна)³⁵, то авторы Книги Еноха и Третьей книги Ездры говорят о конце времен (времени) и о новом небе и земле. Иосиф Флавий, не являющийся философом, воспринимал Закон, подобно Филону, как *само понятие о Боге и о служении Ему*; однако в отличие от последнего Иосиф Флавий (переживший трагедию разрушения Храма и Иерусалима) воздаяние за исполнение Закона видит в будущем мире (о котором так красочно повествуют тексты Еноха и Ездры). Очевидны происходившие изменения в осмыслении бытия; на примере таких поня-

тий, как Закон и время (более конкретно – осмысление Закона во времени), показано, что в изучаемый период времени происходили мутации, рождалось новое, однако можно проследить и преемственность еврейской мысли на рубеже эпох. В дальнейшем мы предполагаем провести более подробный анализ темпоральности и атемпоральности Закона в текстах посланий Павла, а также обратиться к ранней раввинистической литературе с целью культурологического исследования эпохи, ставшей колыбелью таких произведений культуры, как Новый Завет и Мишна, имеющих один корень, но указывающих два различных пути осмысления бытия.

- ¹ Эти категории культуры были детально разработаны С.С. Аверинцевым на примере византийского христианства, М.М. Бахтиным и А.Я. Гуревичем на материале европейского средневековья и лежат в основании методологии изучения культуры. См.: *Ерасов Б.С.* Теоретическое культуроведение в системе наук о «третьем мире» // НАА. 1989. № 3. С. 43.
- ² *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1986. С. 31.
- ³ *Культурология.* Под ред. Н.Г. Багдасарьян. М., 1998. С. 138.
- ⁴ *Westerholm S.* Torah, *nomos* and law: A question of ‘meaning’ // *Studies in Religion.* 1986. 15/3. P. 334.
- ⁵ Хотя Моор и подчеркивает, что трудно предложить более подходящий перевод этого понятия. *Moore G.F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era / The Age of Tannaim. Vol.1, Cambridge, Harvard University Press, 1927. P. 263.
- ⁶ *Бикерман Э. Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. М. 2000. С. 309.
- ⁷ Там же, с. 137, 138.
- ⁸ Текст приводится по *Stone M.E.* (ed.) Jewish Writings of the Second Temple Period. Philadelphia, 1984.
- ⁹ *Weber R.* Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides. Frankfurt am Main, 2000. S. 129-130.
- ¹⁰ Идея о том, что Устная Тора является оградой вокруг Закона была развита позднее в раввинистической литературе (Пирке Авот 1:1)
- ¹¹ *Schwabel E.J.* Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. Tübingen, 1995. P. 121
- ¹² *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 32
- ¹³ *Филон Александрийский.* Против Флакка. О посольстве к Гаю. М., 1994. С. 76
- ¹⁴ Согласно Сивиллиным пророчествам (ок. 140 г. до н.э.) язычники, видя наступление Царства Мессии, начнут призывать друг друга благословлять и славословить Бога, будут посылать дары в Его Храм и примут Его Закон, т.к. это самый справедливый закон на земле. *Schurer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). Edinburgh, v. 2, 1979. P. 501
- ¹⁵ *Goodenough E.R.* An Introduction to Philo Judaeus. New Haven, 1940. PP. 419-425
- ¹⁶ The Works of Philo Complete and unabridged. New Updated Version. Translated by C. D. Young Hendrickson Publishers, 1997. P. 674

- ¹⁷ Ibid., pp. 491-496
- ¹⁸ *Филон Александрийский*. Против Флакка, с. 85
- ¹⁹ *Sandmel S.* A Jewish Understanding of the New Testament, Cincinnati, 1957. P. 64-65
- ²⁰ Подобный взгляд на два уровня закона разделял Павел, что очевидно из его послания *Христианам Рима* (1:18; 2612, 14 -16)
- ²¹ *Reinhartz A.* The meaning of *nomos* in Philo's exposition of the Law// *Studies in Religion*, 15/3, 1986. P. 345
- ²² *Weber R.* «Das Gesetz» bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums, Frankfurt am Main, 2001. PP. 163-164
- ²³ Очевидно, Филон, рассуждая логически, не мог с уверенностью утверждать понятие атемпоральности закона, ибо он сам говорит о *дне*, когда это законодательство было дано народу (то есть о точке отсчета времени).
- ²⁴ *Deines R.* The Pharisees Between «Judaisms» and «Common Judaism», in «Justification and Variegated Nomism», Carson D.A. et al. (eds.), Tübingen, 2001. P. 482
- ²⁵ Ibid., p. 488
- ²⁶ *Charlesworth J.H.* (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, 1983. P. 520
- ²⁷ *Deines*, p. 488
- ²⁸ *Charlesworth*, p. 520
- ²⁹ Грех или преступление против Б-га *именуется* (определяется) данным Им Законом.
- ³⁰ Если учесть, что согласно книге Еноха, с появлением *нового неба ... грехи более не будут именоваться*, то логично предположить исчезновение Закона (видимо, об этом говорится в книге пророка Исайи 11: 6-9).
- ³¹ *Weber*, 2001, p. 322
- ³² Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1. От Геродота до Плутарха. М., 1997. С. 432
- ³³ *Там же*, с. 541
- ³⁴ *Boyarin D.* A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity. Los Angeles. London, 1994. P.2
- ³⁵ Вполне допустимо, что Филону, живущему в Александрии, были известны произведения (а еще более вероятно, идеи – откровения) палестинского еврейства, имевшие древние корни (Ис. 65:11).

Израиль и ближневосточный конфликт

Проблема урегулирования арабо-израильского конфликта и администрация Клинтона (вторая половина 1990-х гг.)

В течение последних 25 лет установление мира на Ближнем Востоке было основным вопросом внешней политики всех американских президентов. Не стал исключением и Билл Клинтон, который мечтал попасть в историю человечества как американский президент, положивший конец одному из наиболее кровопролитных и затяжных конфликтов XX века.

Президент и его администрация сделали немало для воплощения этой идеи в жизнь. Благодаря кооперации администрации Б. Клинтона между израильской и арабской сторонами был достигнут ряд соглашений прорывного характера. Наиболее заметное среди них – мирное соглашение между Израилем и ООП, достигнутое в Осло и подписанное на лужайке Белого дома в сентябре 1993 г. Ряд последовавших за Осло-1 соглашений – Газа-Иерихон, Осло-2, Хеврон, Вай-Ривер – были достигнуты при значительном содействии американской администрации.

Однако, несмотря на многочисленные усилия Б. Клинтона по урегулированию ближневосточного конфликта, он не приобрёл необратимого характера. К середине 90-х годов мирный процесс стал замедляться, а к концу 90-х арабо-израильский конфликт резко обострился.

К моменту прихода в Белый дом администрации Дж. Буш-младшего Израиль и Сирия формально всё ещё находились в состоянии войны. Граница между Израилем и Ливаном, несмотря на вывод израильских войск из Ливана в мае 2000 г., оставалась зоной напряженности. Но главным свидетельством провала мирного процесса стала новая интифада, вспыхнувшая на территории сектора Газа и Западного берега р. Иордан в конце сентября 2000 г., жертвами которой стали сотни палестинцев и десятки мирных граждан Израиля.

Как объясняют такой итог миротворческих инициатив администрации Б. Клинтона американские политологи, и какие оценки в

целом они дают политике администрации в ближневосточном мирном процессе – вот основные вопросы, поставленные в этой статье.

Анализируя работы американских исследователей, можно выделить три основные группы политологов, участвующих в дискуссии по этому вопросу. Все они довольно критично оценивают политику администрации Б. Клинтона в мирном процессе, но свою критику проводят с разных позиций.

Первая группа объединила в себе политологов консервативного направления – сторонников сохранения стратегического союза с Израилем как основного приоритета ближневосточной политики США. Они утверждают, что главная ошибка Б. Клинтона заключалась в том, что он совершенно напрасно полагался на способность и желание палестинцев и Сирии заключить мир с Израилем.

Джонатан Тороп, сотрудник вашингтонского Института ближневосточной политики, утверждает, что палестинская стратегия заключается в затягивании, а не в урегулировании конфликта. Об этом свидетельствуют многочисленные нарушения палестинцами принципов мирного урегулирования, выработанных в 1993 г. в Осло: отказ от разоружения террористических групп, таких как Хамас и Исламский джихад; наём террористов в службы безопасности ООП; освобождение террористов из палестинских тюрем; использование антиизраильской риторики Арафатом и другими палестинскими официальными лицами, включая продолжающиеся призывы к джихаду и восхваление террористов-самоубийц как героев, и др.¹

Арафат никогда не отказывался от насилия, убеждены Марк Хелприн и Дэниел Пайпс, директор Ближневосточного форума в Филадельфии. По их мнению, главной целью второй интифады, организованной Арафатом в сентябре 2000 г., является разжигание региональной войны, принуждение Израиля к возврату территорий и создание государства Палестина, простирающегося от реки Иордан до Средиземного моря². Несмотря на это, администрация Б. Клинтона продолжала убеждать израильское руководство в том, что единственным курсом для Израиля остаётся продолжение переговоров с Арафатом. Такая политика США позволила палестинскому лидеру думать, что его тактика верна, а главной задачей Вашингтона является любой ценой удержать мирный процесс на плаву.

Именно под влиянием администрации Клинтона, по мнению Дугласа Фейса, израильское правительство во главе с Нетаньягу не отказалось от мирного процесса, неоднократно срываемого арабской стороной³. Некоторые политологи в этой группе, например директор вашингтонского Института ближневосточной политики Роберт Сэтлофф, признают, что Нетаньягу также отступил от обязательств, провозглашённых в 1993 г. Однако эти нарушения (самое заметное среди которых – строительство новых поселений на Западном берегу в секторе Газа) они называют нарушениями «второго сорта». Поведение же Арафата, которое, по их мнению, является явным отказом от мирного процесса, не находило должного осуждения у американской администрации⁴.

Старший сотрудник Гудзоновского Института Норман Подгорец убеждён, что Клинтону следовало произвести конкретный нажим на палестинских лидеров, когда те нарушали договорённости, освобождали десятки террористов и призывали свой народ к войне против Израиля. Он должен был продемонстрировать, что действия, препятствующие достижению основной американской цели на Ближнем Востоке – мирному урегулированию, являются непродуктивными и опасными⁵.

Но этого не произошло. Одним из главных объяснений такой осторожной позиции американской администрации, по мнению исполнительного директора Американского еврейского комитета Дэвида Харриса, является растущая роль арабского и мусульманского лобби в Соединённых Штатах. Автор акцентирует внимание на том, что мусульманское население в США значительно возросло по численности, в социальном плане, а также во влиянии, которое они оказывают на американское общество. Оно стремится снизить американскую поддержку Израиля и стратегическую ценность этого государства для США⁶. Дэниел Пайпс отмечает, что, несмотря на то, что лидирующие исламские группировки в США регулярно поддерживают контакт с такими ближневосточными террористическими организациями, как Хамас, Исламский джихад и Хизбалла, американская администрация не уделяет этой проблеме особого внимания⁷.

На протяжении всех семи лет переговорного процесса акты насилия со стороны палестинцев не прекращались, что привело к

многочисленным жертвам с израильской стороны. Профессор Гарри Рубин, старший сотрудник вашингтонского Института ближневосточной политики, уверен, что Израиль оказался в такой тяжёлой ситуации из-за того, что боялся разочаровать Вашингтон. Израильские лидеры постоянно следовали советам администрации Клинтона, предлагая уступки палестинцам, и воздерживались от того, чтобы заставить более уязвимую сторону – палестинцев – соблюдать взятые на себя в 1993 г. обязательства. Это, конечно, не означает, что Соединённые Штаты в ответе за собственную политику Израиля, отмечает автор. Однако нельзя игнорировать тот факт, что риск, который взяла на себя израильская сторона ради достижения мира, и о котором так много говорили в годы администрации Б. Клинтона, в итоге принёс для Израиля многочисленные жертвы, международную изоляцию и возросшую опасность⁸.

Политика администрации Б. Клинтона, по мнению этой группы политологов, позволила палестинцам думать, что непримиримая позиция может быть вознаграждена новыми уступками, а убийственная кампания против израильтян не будет иметь никакого влияния на палестино-американские отношения. В результате, палестинцы до сих пор не отказались от терроризма и насилия, а ближневосточный регион оказался на грани новой войны.

Не так категоричны в своих оценках сторонники «сбалансированного» курса США в ближневосточном урегулировании, представленные в основном политологами умеренно-консервативного направления. По их мнению, основной причиной неудач миротворческих инициатив администрации Б. Клинтона было недостаточно активное участие Вашингтона в мирном процессе, а также отсутствие чёткой и сбалансированной стратегии по урегулированию конфликта.

Данная группа исследователей обращает внимание на то, что с середины 1990-х гг. в США заметно снизился интерес к вопросам внешней политики, а следовательно, и к ближневосточным проблемам. Так, Леон Хадар, специалист по американской внешней политике Института Като, утверждает, что «по мере своей “де-глобализации” и “регионализации”, Ближний Восток превратился в очередную “нормальную” проблему американской внешней политики, и

далеко не центральную». В условиях отсутствия соперничества между сверхдержавами, продолжающейся дезинтеграции ОПЕК, снижения важности Израиля и Арабского мира как стратегических глобальных игроков ближневосточный конфликт к середине 90-х превратился в менее значимую для США борьбу палестинцев и израильтян за территорию⁹.

Большинство действий администрации Клинтона, по мнению Леона Хадара, отражало намерение «локализовать» проблему, признавая то, что она больше не является центральным приоритетом внешней политики, требующим значительного времени и ресурсов. Проблеме уделялось повышенное внимание только тогда, когда решение её стоило бы президенту минимальных затрат при ощутимой выгоде для него. А дипломатические бригады, посылаемые для предотвращения всплеск потенциальных кризисов, и празднование завершения арабо-израильских переговоров в форме телевизионных церемоний помогло создать представление о том, что Клинтон остаётся «вовлечённым» в мирный процесс¹⁰.

Фавар Джерджес, специалист по ближневосточным исследованиям в Сара Лоуренс колледж, также акцентирует внимание на дефиците президентского участия в мирном процессе. По его мнению, Б. Клинтон широко делегировал свои полномочия по формированию политики ограниченной команде помощников, но его администрация также не хотела брать на себя риск по выдвиганию своих собственных идей и инициатив по прекращению стагнации в мирном процессе¹¹.

Желание добиться успешного завершения арабо-израильских переговоров, по мнению Уильма Квандта, профессора Университета Виржинии, не сопровождалось в годы администрации Б. Клинтона серьёзной стратегией для достижения этой цели. Вместо нажима на обе стороны с целью быстрого продвижения к соглашению, американская администрация приняла роль «стимулятора», оставив сторонам право самим определять темп. Убийство Рабина в ноябре 1995 нанесло фатальный удар по этой стратегии. Когда ему на смену пришел лидер партии Ликуд Б. Нетаньягу, стало ясно, что без возрастающего давления со стороны Вашингтона правительство Нетаньягу будет и в дальнейшем игнорировать взятые Израилем в

1993 г. обязательства и отстаивать своё максималистское требование на территорию Западного берега и Восточный Иерусалим¹².

Фавар Джерджес отмечает, что администрация Клинтона симпатизировала Израилю больше, чем любое другое американское правительство. Арабские комментаторы часто характеризовали его как «наиболее произраильского в истории Америки». Среди израильтян появилась новая фраза, что он «более произраильский, чем надо»¹³.

Сторонники сбалансированного подхода объясняют это возрастающим влиянием в формировании американской внешней политики «нерациональных акторов» – движения Христианских правых и их союзников в конгрессе, отстаивающих то, что дальнейший альянс с Израилем принесёт больше пользы (как политической, так и духовной), чем решение палестинской проблемы. По мнению Роберта Фридмана, профессора политических наук, возглавляющего Балтиморский еврейский университет, президент Клинтон опасался того, что произраильское лобби сможет поднять движение протеста в средствах массовой информации и в конгрессе, где доминировали республиканцы, тем самым создав сложности в политической жизни президента и демократов. Скандал с Моникой Левински подорвал репутацию президента и усилил роль конгресса, поддержавшего жёсткую линию израильского правительства, в результате чего Нетаньягу удалось избежать давления со стороны США¹⁴.

Будучи сторонниками сохранения дружеских отношений с Израилем, политологи этой группы тем не менее убеждены, что администрации Б. Клинтона, следовало было занять более жёсткую позицию в отношении как палестинцев, так и Нетаньягу. Представители этого подхода подчеркивают, что открытая произраильская позиция подрывает репутацию Вашингтона как добропорядочного партнёра, а без сбалансированной стратегии по достижению мира между Израилем и его соседями Соединённым Штатам будет очень сложно поддерживать хорошие рабочие отношения и с Израилем, и с дружескими Вашингтону арабскими режимами.

Жесткой критике подвергают политику администрации Б. Клинтона в ближневосточном урегулировании американские политологи либерального направления. Они утверждают, что спонсируемый

Соединёнными Штатами арабо-израильский мирный процесс с самого начала был ущемлён произраильской позицией Вашингтона и не привёл даже к минимальному удовлетворению требований арабской стороны.

Гленн Робинсон, сотрудник Центра ближневосточных исследований Калифорнийского университета, утверждает, что потакание действиям Израиля со стороны администрации Б. Клинтона, привело в итоге к тому, что за последние семь лет число израильских поселенцев на территории Западного берега возросло более чем в два раза. Администрация Клинтона также не оспаривала попытку Нетаньягу заменить принцип «земля в обмен на мир» подходом «мир в обмен на мир», активно поддерживала претензии Израиля на единоличный суверенитет над Иерусалимом, потакала строительству новых израильских поселений на оккупированных территориях, а также противилась праву палестинских беженцев на возвращение¹⁵. Такая политика американской администрации убеждает автора в том, что США не способны поддержать мирное урегулирование, основанное на международном праве и резолюциях Совета Безопасности ООН и больше заботятся о сохранении видимости продолжающегося мирного процесса.

Некоторые политологи в своей критике официального курса Израиля заходят ещё дальше. Так, Рейчел Маршалл и Стефен Зунс, профессор политических наук Университета Сан-Франциско, убеждены, что новая интифада стала прямым следствием разочарования палестинцев в мирном процессе, семилетним итогом которого стала потеря земли, отсутствие независимого палестинского государства и возрастающая бедность. Несмотря на то, что мирный процесс предусматривал минимальные уступки палестинцам – только для того, чтобы снять акцент с конфликта и подогнать его под уровень, приемлемый для международного сообщества, – израильское правительство не собиралось идти даже на это¹⁶.

Сара Рой, сотрудница Центра ближневосточных исследований Гарвардского университета, подчёркивает, что, несмотря на ошибки Ясира Арафата и палестинского национального руководства, позиция палестинцев на переговорах – касательно Иерусалима, права беженцев на возвращение домой, освобождение Израилем ок-

купированных территорий и перемещение нелегальных еврейских поселений – гораздо больше соотносится с международным правом и резолюциями ООН, чем израильская позиция¹⁷.

Однако администрация президента, конгресс и большинство американских СМИ обвиняют в срыве мирного процесса исключительно палестинцев. Главным основанием для такой позиции являются непрекращающиеся террористические акты, жертвами которых становятся десятки мирных граждан Израиля. Однако, как утверждают Филлис Бенис и Шибли Телхами, старший сотрудник Института Бругингса, именно разочарование палестинцев в мирном процессе даёт экстремистским группам, противостоящим самой идее мирного урегулирования, стимул для проведения террористических атак, направленных на то, чтобы мирные переговоры никогда не начались¹⁸.

В результате многие арабские государства осознали, что мирный процесс был только уловкой, созданной для того, чтобы увлечь их к «преждевременному» установлению экономических связей с Израилем, которые помогут ему вырваться из региональной изоляции. Августус Р. Нортон, профессор Бостонского университета, утверждает, что это привело к увеличению не только антиизраильских, но и антиамериканских настроений в регионе¹⁹. Американские эксперты по внешней политике часто подчёркивают высокую степень американского влияния в ближневосточном регионе. Но, по мнению автора, они недооценивают возрастающее недовольство арабских государств американской политикой двойного стандарта, толкающей их к поиску альтернативных посредников²⁰.

В целом, несмотря на дискуссию вокруг ближневосточной политики администрации Б. Клинтона во второй половине 1990-х гг., представители всех трёх направлений американской политической мысли согласны с тем, что эта политика была далека от удачной. Современное обострение арабо-израильского конфликта, в результате которого ближневосточный регион оказался на грани новой войны, лишний раз доказывает справедливость этой критики.

Тем не менее это не умаляет заслуг президента Б. Клинтона, который, несмотря на многочисленные трудности в своей карьере,

навсегда попал в историю арабо-израильского конфликта как президент-миротворец.

Как бы кардинально ни расходились американские политологи в оценке тех либо иных действий Вашингтона, всех их объединяет уверенность в том, что именно от американского ко-спонсорства в будущем будет зависеть судьба противоборствующих сторон. И, учитывая то, что решение арабо-израильского конфликта является непременным условием для достижения внешнеполитических целей, поставленных перед администрацией Дж. Буша-младшего после событий 11 сентября 2001 г., Соединённым Штатам следует делать всё возможное для прекращения насилия в регионе.

- ¹ *Torop J.* Arafat and the Uses of Terror // Commentary. 1997. № 5. P. 32–35.
- ² *Helprin M.* What Israel Must Now Do to Survive // Commentary. 2001. № 4. P. 26–28.
- ³ *Pipes D.* Israel's Moment of Truth // Commentary. 2000. № 2. P. 19–20.
- ⁴ *Feith, D.* A Strategy for Israel // Commentary. 1997. № 4. P. 21–23.
- ⁵ *Satloff R.* The Oslo Impasse and U.S. Policy: Small Changes, Big Implications // Washington Institute Peacewatch. 1997. № 136. <http://www.washingtoninstitute.org/watch/Peacewatch/peacewatch1997/136.htm>
- ⁶ *Podhoretz N.* Oslo: The Peacemongers Return. Commentary. 2001. № 3. P. 29–31.
- ⁷ *Harris D.* Peace and Poison in the Middle East. Washington Post. May 2, 2000. <http://www.ajc.org/InTheMedia/OpinionsDetail.asp?did=202&pid=555>
- ⁸ *Pipes D.* The Danger Within: Militant Islam in America // Commentary. 2001. № 4. P. 24–25.
- ⁹ *Rubin, B.* From One U.S. Administration to the Next, Similarities and Differences in the Push for Arab-Israeli Peace. 2001. July 3. <http://www.ajc.org/Israel/IsraelMideastBriefingsDetail.asp?did=208&pid=597>
- ¹⁰ *Hadar L.* America's Moment in the Middle East. Current History. 1996. № 597. P. 4.
- ¹¹ *Ibid.* P. 2–3.
- ¹² *Gerges F.* Clinton and the Middle East: Lost Opportunities. Foreign Policy. 1997. October 30. P. 5–8.
- ¹³ *Quandt W.* New U.S. Policies for a New Middle East? The Middle East and the United States. A Historical and Political Reassessment. Ed. By David W. Lesch. Westview Press (Colorado), 1999. P. 428–437.
- ¹⁴ *Gerges F.* Clinton and the Middle East: Lost Opportunities. P. 9–10.
- ¹⁵ *Fredman R.* U.S. Policy Toward the Middle East in Clinton's Second Term. Middle East Review of International Affairs. 1999. №1. <http://www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/1999/issue1/jv3n1a3.html>
- ¹⁶ *Marshall R.* Clinton's Last Minute Peace Effort Fails to Save Barak, But Palestinians Won't Mourn His Departure. WRMEA Special Report. March 2001. <http://www.wrmea.com/archives/march01/0103006.html>; *Zunes S.* Palestine and Israel // Foreign Policy in Focus. 2001. № 4. <http://www.foreignpolicy-infocus.org/briefs/vol6/v6n04israel.html>

- ¹⁶ *Marshall R.* Clinton's Last Minute Peace Effort Fails to Save Barak, But Palestinians Won't Mourn His Departure <http://www.wrmea.com/archives/march01/0103006.html>.
- ¹⁷ *Roy S.* Why Peace Failed: An Oslo Autopsy. *Current History*. 2002. № 651. P. 10-13.
- ¹⁸ *Bemis P.* U.S.-Israel Policy . *Foreign Policy in Focus*. 1996. № 9. <http://www.foreignpolicy-infocus.org/briefs/vol1/israel.html>.
Telhami S. Camp David 2: Assumptions and Consequences. *Current History*. 2001. № 642. P. 12.
- ¹⁹ *Norton A.* America's Middle East Peace Crisis. *Current History*. 2001. № 642. P. 7-8.
- ²⁰ *Ibid.* P. 9.

Политика государства Израиль в странах Центральной Азии

Распад Советского Союза в 1991 г. стал причиной появления новых государств, которые были *terra incognita* для всего мира до конца XX века и в политическом и в экономическом смысле. На континенте появился новый геополитический район – Центральная Азия, состоящий из мусульманских государств: Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана и Узбекистана¹.

Появление новых стран вынудило Израиль, как и все другие государства, сформировать свою политику в этом регионе, который богат ресурсами, имеет выгодное географическое положение, но в то же время не обладает достаточным уровнем экономического развития. Израиль установил дружеские отношения почти со всеми новыми государствами Центральной Азии.

Чтоб выяснить причину столь тесных отношений с мусульманскими, то есть, казалось бы, потенциально враждебными Израиллю странами, мы проанализируем основные направления внешней политики Иерусалима в Центральной Азии. Рассматривать будем период с 1995 г., когда Израиль и Казахстан подписали Декларацию об основных отношениях между странами (*Declaration on principles of relations between the government of the Republic Kazakhstan and the government of the State Israel*²), а также еще несколько важных двусторонних соглашений. Мы говорим о Казахстане, потому что именно эта страна является наиболее значимой в Центральной Азии, даже если рассматривать такие показатели, как площадь, ресурсы, уровень развития, не говоря уже о наличии ядерной технологии³. Верхней хронологической рамкой станет настоящее время – 2003 год.

Следует оговориться, что, анализируя внешнюю политику Израиля в данной работе, мы будем в основном рассматривать его отношения с Казахстаном и Узбекистаном. С ними у Израиля наиболее тесные отношения, которые, хотя и не в таком масштабе, сложились между Израилем и всеми странами Центральной Азии, кроме Таджикистана, где ситуация по-прежнему нестабильна.

Прежде всего определимся с порядком рассмотрения направлений внешней политики Израиля в Центральной Азии. Во-первых, основа любых отношений в современном мире – экономическое сотрудничество. Вторым будет вопрос о еврейской диаспоре в государствах Центральной Азии (Казахстан и Узбекистан). Затем мы обратим внимание на научно-культурные связи Израиля со странами Центральной Азии, также затронем вопросы религиозного сотрудничества, образования, здравоохранения и экологии. В заключение мы рассмотрим отношения этих стран в сфере безопасности. Разумеется, все направления внешней политики любого государства неразрывно связаны в единую стратегию, но такое искусственное расчленение упростит нам задачу, так как будет видна и ситуация в целом, и ее фрагменты, это поможет нам при последующем анализе.

Экономическое сотрудничество Израиля со странами Центральной Азии

Израиль – страна относительно недавно ставшая индустриально-развитым государством. Это значит, она вступила на путь экономической экспансии, когда мировой рынок уже был занят другими государствами. Образование новых стран в Центральной Азии открыло Израилю новые возможности. Новые страны – это новые, еще свободные рынки, где отсутствует жесткая конкуренция, это территории, богатые ресурсами и имеющие выгодное географическое положение, но нуждающиеся в технологиях, развитии промышленности и инфраструктуры. Центральная Азия в экономическом отношении именно то, что было так необходимо Израилю.

Разделим условно экономические отношения Израиля со странами Центральной Азии на два аспекта – теоретический, или правовой, и практический.

С точки зрения права отношения Израиля и Республики Казахстан регулируют две декларации и ряд двусторонних договоров. Первая декларация, Декларация об основных отношениях Республики Казахстан и Государства Израиль⁴, была принята в 1995 году в Иерусалиме, во время визита президента Назарбае-

ва. Ее четвертая статья говорит о том, что Израиль и Казахстан считают, что расширение взаимовыгодного сотрудничества, особенно в сферах инвестиций, торговли, транспорта, коммуникаций, сельского хозяйства, промышленности и высоких технологий, необходимо для экономического развития обеих стран. И этому будет способствовать, согласно статье 5, создание благоприятных условий в рамках национальных законодательств. Таким образом, было зафиксировано стремление двух стран к выгодному сотрудничеству. Помимо этого, принималось множество двусторонних договоров: о защите инвестиций, о сотрудничестве в сфере сельского хозяйства, по защите окружающей среды⁵. На этом этапе Казахстан активно реформировал внутреннее законодательство, создавая благоприятные условия для иностранных инвестиций и возможности иностранным гражданам организовать предпринимательскую деятельность в государстве⁶.

Следующая декларация была принята в апреле 2000 г., и в ней Израиль и Казахстан заявили о расширении контактов между экономическими органами обеих стран и развитии взаимовыгодных деловых проектов в таких сферах, как сельское хозяйство, промышленность, энергетика и технологии⁷. В это же время был создан Совместный комитет по усилению сотрудничества Израиля и Казахстана (Israel-Kazakhstan Joint Committee for the Enhancement of Cooperation)⁸, задачей которого стало обеспечение сотрудничества двух стран в сфере сельского хозяйства. Стороны также согласовали вопросы о взаимодействии в таможенной сфере и в сфере бизнеса⁹. Все это способствовало углублению и расширению отношений Израиля и Казахстана, позволило государствам перейти к взаимодействию на уровне администраций и организаций.

Рассматривая практический аспект экономической политики Израиля, мы увидим, что наиболее развитой отраслью в отношениях между Израилем и Казахстаном является сельское хозяйство. Израиль передает свой опыт создания мелкого бизнеса странам Центральной Азии. Израильская компания, как правило, покупает бывший колхоз и создает на его базе ферму – акционерное общество или ферму семейного типа. Затем завозит туда

оборудование, обучает людей, а после, когда объект доказывает свою прибыльность и эффективность, делает из него демонстрационный и образовательный центр для населения Казахстана. Существует, как минимум, три экспериментально-демонстрационных проекта молочно-мясного скотоводства – Алматинский, в Раймбеке, и в Кунарли¹⁰. Также в Казахстане, в меньшей степени, чем в остальных республиках Центральной Азии, Израиль создает растениеводческие фермы по выращиванию культур в поле или теплицах с использованием новых методов. Вводятся новые технологии обработки и хранения продукции. Помимо этого, при сотрудничестве с правительством и местными администрациями организуются профессиональные сервисные центры агро-бизнеса и предпринимательства, которые помогают вновь организованным фермам, обучают специалистов и т.д.

Казахстан получает помощь в таких сферах сельского хозяйства, как фермерство, лесоводство, менеджмент водных площадей, стабилизация почв, разрабатываются совместные проекты развития туризма. Все это, как правило, проводится министерством иностранных дел Израиля с помощью программы USAID-MASHAV Cooperative Development Project (CDP). Разумеется, для всех этих программ и последующего внедрения технологий в Казахстане необходимо оборудование, обучающие программы, инвестиции, – все это закрепляет присутствие Израиля на новом рынке Центральной Азии.

Израиль имеет то, что так необходимо Казахстану для модернизации и вступления в мировое экономическое сообщество, – технологии. А Казахстан может дать своему партнеру столь желанные ресурсы. Эта взаимная заинтересованность стимулирует отношения между государствами. На взаимодействие стран также положительно влияет то, что многие граждане Казахстана еврейского происхождения получают второе, израильское гражданство, но потом часто возвращаются заниматься бизнесом в Казахстан. Эти люди, как правило, знают два-три языка (казахский, иврит и русский), разбираются в ситуации на месте и потому становятся прекрасными бизнесменами. Примером может

служить ситуация, когда муж посла Казахстана в Израиле, Нурлан Абдуллаев (Nurlan Abdullayev) стал представлять интересы израильской компании, принадлежащей Льву Леваеву (Levi Leviev), и возглавил химический концерн по производству чистящих средств¹¹.

Тормозящий эффект в израильско-казахстанские отношения вносят такие факты, как отсутствие развитой инфраструктуры, отсутствие квалифицированных кадров со стороны Казахстана и небольшая кредитоспособность Израиля. Очень часто наиболее эффективными предприятиями становятся проекты, разработанные по следующей формуле: «ресурсы Казахстана + технологии Израиля + инвестиции третьего государства». Как правило, в республике создаются совместные предприятия Израиля и Казахстана.

В целом экономическая политика Израиля в остальных странах Центральной Азии является повторением стратегии в Казахстане – поставки технологий, которые необходимы в данном государстве. Точно так же во всех государствах работает программа USAID-MASHAV Cooperative Development Project (CDP)¹², она была специально разработана министерством иностранных дел Израиля для стран Центральной Азии, ее проекты связаны в основном с сельским хозяйством, образованием и поставкой высоких технологий. Например, в Узбекистане более распространено растениеводство, поэтому здесь создаются фермы, где выращиваются растения, – соответственно, техника нужна другая. Израиль и Узбекистан также имеют совместные проекты, направленные на развитие энерго-сберегающих технологий, водообеспечения пустынных районов, ирригационных систем¹³.

В правовой сфере отношения Израиля с такими странами Центральной Азии, как Узбекистан, Кыргызстан и Туркменистан, развивается гораздо медленнее, чем с Казахстаном. Например, Израиль подписал декларацию о торговле и сотрудничестве с Узбекистаном только в 2001 г.¹⁴. Только к 2000 году были проведены реформы в республике, и правительство направило свою активность на либерализацию экономики и создание благоприятного инвестиционного климата.

Еврейская диаспора в странах Центральной Азии

Казахстан и Узбекистан – страны, где находится наибольшая в Центральной Азии еврейская диаспора. Считается, что в Казахстане сейчас находится от 7 до 70 тысяч евреев. Посол Казахстана в Израиле – Бирганим Айтматова называет цифру в 7 000 и говорит, что в республике никогда не было антисемитизма даже во времена СССР¹⁵. Согласно американско-еврейским сайтам, в Казахстане от 12 до 30 тысяч евреев-ашкеназов и около 2000 сефардов. Также этот источник говорит о том, что в республике до сих пор присутствует антисемитизм. Иногда евреев избивают или причиняют им вред. Время от времени в газетах появляются антисемитские статьи и даже призывы к убийствам евреев¹⁶.

Президент Еврейского конгресса Казахстана А. Машкевич заявляет, что в Казахстане около 70 000 евреев и антисемитизма там нет совсем¹⁷.

В Узбекистане, по мнению узбекистанского посла в Израиле Рустама Исаева, в 2000 г. было 40 000 евреев, и большинство из них сефарды¹⁸. Согласно израильским данным за 2003 год, там только 20 000.

Такая несогласованность информации относительно Казахстана имеет объяснение – ее издают абсолютно разные источники, имеющие разные цели. Непонятно почему правительство занижает цифру, большее количество евреев способствовало бы более тесным связям с Израилем, но, с другой стороны, Казахстан может не декларировать их официально, для того чтоб не портить отношения с арабским миром. В Узбекистане же завышение цифры правительством вряд ли как-то повлияет на отношения с остальными мусульманскими странами, так как там и так самая большая еврейская диаспора в странах Центральной Азии, но это может повлиять на отношения с Израилем.

Именно наличие такой большой еврейской общины в Узбекистане может объяснить, почему это государство было первым в Центральной Азии, с кем Израиль установил дипломатические отношения¹⁹. Но на современном этапе он имеет более тесные и интенсивные отношения с Казахстаном, более развитом в экономическом и политическом плане государстве.

Наука, культура, образование, здравоохранение, экология, религиозное сотрудничество

Сотрудничество в этих областях между Израилем и Казахстаном тоже регулируется декларациями 1995 и 2000 гг. Первая говорит о «важности развития интенсивного сотрудничества в сферах культуры, образования, науки, туризма, здравоохранения и спорта» и подчеркивает, что стороны постараются развить двусторонние отношения в этих сферах²⁰. Во второй государства подчеркивают важность обмена информацией с помощью СМИ, сотрудничества в сфере образования, культуры, туризма и спорта, и поддержки создания прямых контактов на региональном и муниципальном уровне²¹.

На практике сотрудничество в сфере образования осуществляется с помощью программы USAID-MASHAV Cooperative Development Project (CDP) при поддержке министерства иностранных дел Израиля и сотрудничестве представителей Казахстана. Казахские граждане проходят стажировки и обучающие программы в Израиле, часто израильские преподаватели сами приезжают в республику. Большинство семинаров посвящено сельскому хозяйству, менеджменту, мелкому и среднему бизнесу. Последнее время в образовательном процессе стали особое внимание уделять женской роли в бизнесе²². Израиль делится опытом в вопросах борьбы с безработицей. Точно такая же программа действует во всех остальных странах Центральной Азии, она тесно связана с процессом модернизации и компьютеризации сельского хозяйства, инфраструктуры и промышленности.

Для Израиля такие курсы и семинары являются средством формирования невраждебного круга людей в странах Центральной Азии. Эти люди получают современное образование, станут специалистами, а также будут терпимыми к Израилю мусульманами, а значит, терпимыми и к еврейской диаспоре в своем государстве. Это способ снизить уровень антисемитизма и усилить лояльность мусульман в вопросах противостояния исламского и еврейского миров.

Сотрудничество в сфере науки неразрывно связано с образованием и экономической кооперацией – Израиль делится технологиями, обучая специалистов, импортируя механизмы, организуя про-

изводства. Также существуют специальные программы университетов по обмену студентами.

Помощь Израиля в здравоохранении неразрывно связана с технологией и образованием. Израиль поставляет оборудование, обучает кадры. В Узбекистане существует даже специальный проект MASHAV-USAID/CAR, целью которого является развитие и расширение клинического, административного и руководящего персонала в медицинской сфере, повышение статуса их профессии в обществе²³. Кроме того, одной из задач Совместного комитета по усилению сотрудничества Израиля и Казахстана является способствование сотрудничеству в сфере медицины²⁴.

Экологическое сотрудничество Израиля и Казахстана регулирует декларация 1995 года, в которой государства заявляют, что будут развивать сотрудничество в сфере защиты окружающей среды, сохранении экологического баланса²⁵.

Очень интересно сотрудничество в сфере религий. Центральнo-азиатские страны являются мусульманскими, Израиль – иудейским, при этом между ними налажено тесное религиозное сотрудничество. Время от времени стороны делают заявления, адресованные друг другу:

Казахстан – «Хотя Казахстан и мусульманская страна и поддерживает отношения с исламским миром, но мы имеем дружеские отношения с Израилем. Хотя Казахстан мусульманская страна, но – светская, и религия не играет здесь большой роли»²⁶. Узбекистан – «Мы нация мусульман, но не арабов». Таким образом, страны Центральной Азии успокаивают Израиль, уверяя его в своей готовности сотрудничать, невзирая на наличие различных религий. В свою очередь Израиль утверждает, что нельзя допустить войны между иудаизмом и исламом. При этом главный раввин Израиля Элиягу Бакши-Дорон отмечает, что на Ближнем Востоке конфликт территориальный и политический, но не религиозный²⁷. В израильском министерстве иностранных дел существует специальный департамент взаимодействия, задачей которого является содействие диалогу между иудейским и мусульманским духовенством²⁸. Все сотрудничество происходит при поддержке внешнеполитических ведомств Израиля и Казахстана²⁹.

На практике сотрудничество последних лет в религиозной сфере активизировалось. В станах Центральной Азии стали строиться синагоги, школы, медицинские центры, центры досуга. Еврейские организации активно распространяют культуру, иврит, особенно среди молодежи³⁰. В 2000 году казахскую республику посетил главный сефардский раввин Элиягу Бакши-Дорон, и целью его визита называли установление диалога между Израилем и Казахстаном на межконфессиональном уровне³¹.

Безопасность

Сотрудничество в этой сфере можно разделить на три направления: в области стратегических ресурсов, в области нераспространения ядерного оружия и контакты в рамках Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА).

Говоря о стратегических ресурсах, мы имеем в виду нефть, газ и ядерные технологии Казахстана. Страны Центральной Азии имеют достаточное количество углеводородных ископаемых (практически столько же, сколько и в Северном море), добыча которых обойдется достаточно дешево. Разумеется, их количество не сравнить с запасами Ближнего Востока, но в сложившейся конфликтной ситуации, когда нефтедобывающие страны находятся в конфронтации с Израилем, независимый источник ресурсов оказался бы как нельзя кстати. Наиболее спорным стал вопрос пути проведения трубопроводов из стран Центральной Азии. Существовало несколько планов: ЦА – Иран, ЦА – Турция, ЦА – РФ. И хотя в 8-й статье декларации 2000 года было сказано о сотрудничестве Израиля и Казахстана в разработке нефтяных ресурсов Казахстана, президент республики Нурсултан Назарбаев (Nursultan Nazarbayev) в 2003 году принял решение проводить трубопровод через Каспий в Иран³². Это является наиболее выгодным вариантом с точки зрения окупаемости проекта, но противоречит интересам Израиля, который находится в конфронтации с этим государством и теряет доступ к казахстанской нефти. Израиль планировал пустить этот трубопровод через территорию Турции, которая является давним его партнером³³. Но пока по-прежнему не решен вопрос о транспортировке туркмен-

ского газа (этот вопрос будет решен после окончательного урегулирования правового статуса Каспия), и у Израиля по-прежнему остается шанс получить доступ к этому ресурсу.

Сотрудничество в сфере ядерного топлива между Казахстаном и Израилем происходит более выгодно для последнего, чем в вопросах с углеводородами. В 1999 году арабский сайт новостей www.arabicnews.com выпустил информацию, что Израиль собирается купить крупнейший завод в Казахстане по обработке урана, разрешение на это дал президент Назарбаев³⁴. В мае этого года сделка совершилась, Израиль стал обладать заводом, выпускающим в год 130–150 тон урана, материала, обычно используемого для производства ядерного оружия. «Многие годы Израиль мечтал заполучить такой завод»³⁵. Он получил возможность делать топливо для своего ядерного оружия.

Фактически Израиль проводит политику двойных стандартов в сфере нераспространения ядерного оружия. С одной стороны, поддерживает страны Центральной Азии в их стремлении создать безъядерную зону в своем регионе (инициатива президента Узбекистана Ислама Каримова на 48-й сессии ГА ООН, участие в специальных конференциях в 1997 и 2001 годах)³⁶. С другой стороны, сам покупает завод по производству ядерного топлива. Проводя такую политику, Израиль, возможно, стимулирует повышенный спрос на ядерные технологии среди враждебных ему государств исламского мира.

В Совещании по взаимодействию и мерам доверия в Азии участвует практически 30 государств, оно занимается вопросами безопасности на территории стран-участниц, также в сферу ее компетенции входит территория Ближнего Востока. Предполагается, что эта организация будет вовлечена в решение палестинской проблемы и будет органом борьбы с терроризмом в регионе в целом. Задача организации – разоружение и предотвращение традиционных угроз³⁷.

- ¹ Ниже под Центральной Азией будут подразумеваться только эти пять бывших республик СССР.
- ² <http://www.mfa.kz/>.
- ³ www.asiasociety.org.
- ⁴ Declaration on principles of relations between the government of the Republic Kazakhstan and the government of the State Israel, Art. 8. // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ⁵ <http://www.mfa.kz/>.
- ⁶ Foreign Investor Guarantees // <http://www.mfa.kz/>.
- ⁷ Declaration on further development of mutual understanding and cooperation between the government of the Republic Kazakhstan and the government of the State Israel. Art. 7 and 8. // <http://www.mfa.kz/>.
- ⁸ Israel-Kazakhstan Joint Committee for the Enhancement of Cooperation. (Communicated by Foreign Ministry Spokesman). // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ⁹ <http://www.mfa.kz/>.
- ¹⁰ MASHAV 2000 Annual Report, Country Reports: Central and Eastern Europe (CEE) and the Commonwealth of Independent States (CIS). // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ¹¹ *Cashman G. F.* Kazakhstan ambassador to Israel climbs to top of diplomatic corps. // <http://ilipot.com>.
- ¹² MASHAV 2000 Annual Report, Country Reports: Central Europe and Eurasia. // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ¹³ MASHAV 2000 Annual Report, Country Reports: Central and Eastern Europe (CEE) and the Commonwealth of Independent States (CIS) // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ¹⁴ UZBEKISTAN DAILY DIGEST. 10.07.2001 // www.eurasianet.org/resource/uzbekistan/hypermail/news/index.shtml/.
- ¹⁵ *Cashman G. F.* Kazakhstan ambassador to Israel climbs to top of diplomatic corps // <http://ilipot.com>.
- ¹⁶ The Virtual Jewish History Tour, Kazakhstan. // www.ncsj.org.
- ¹⁷ <http://www.novosti.co.il/>.
- ¹⁸ *Krupnick Samson.* Israel as i see it: Uzbekistan - a jewish haven // <http://www.rb.org.il>.
- ¹⁹ Бабак В. Центральная Азия – Израиль: потенциал и пределы сотрудничества // «Центральная Азия и Кавказ» Центр социально-политических исследований (Швеция) // http://www.ca-c.org/journal/11_1997/st_04_babak.shtml.
- ²⁰ Declaration on principles of relations between the government of the Republic Kazakhstan and the government of the State Israel, Art. 8 // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ²¹ Declaration on further development of mutual understanding and cooperation between the government of the Republic Kazakhstan and the government of the State Israel. Art. 1// <http://www.mfa.kz/>
- ²² Shalom Magazine. 2000. Issue № 2, Reports - Kenya, Uzbekistan, India // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ²³ MASHAV 2000 Annual Report, Country Reports: Central Europe and Eurasia. // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ²⁴ Israel-Kazakhstan Joint Committee for the Enhancement of Cooperation. (Communicated by Foreign Ministry Spokesman) // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ²⁵ Declaration on principles of relations between the government of the Republic Kazakhstan and the government of the State Israel, Art. 6 // <http://www.mfa.gov.il/>.
- ²⁶ *Cashman G. F.* Kazakhstan ambassador to Israel climbs to top of diplomatic corps // <http://ilipot.com>.
- ²⁷ www.city-almaty.narod.ru.
- ²⁸ Principal Activities of the Ministry of Foreign Affairs in 1998. // <http://www.mfa.gov.il/>.

- ²⁹ *Krupnick Samson*, ISRAEL AS I SEE IT: UZBEKISTAN - A JEWISH HAVEN. // <http://www.rb.org.il>.
- ³⁰ The Virtual Jewish History Tour, Kazakhstan. // www.ncsj.org.
- ³¹ www.rusk.ru - религиозные новости в России за 03.07.02.
- ³² www.IsraelAustin.com.
- ³³ Further Turkish-Israeli cooperation relations, 2/3/1999. // www.arabicnews.com.
- ³⁴ Israel buys a Kazakhstan uranium company, 3/25/1999. // www.arabicnews.com.
- ³⁵ Israel buys Kazakhstan complex for Uranium production, 5/7/1999. //
- ³⁶ *Бабак В.* Центральная Азия – Израиль: потенциал и пределы сотрудничества. // “Центральная Азия и Кавказ” Центр социально-политических исследований (Швеция). // http://www.ca-c.org/journal/11_1997/st_04_babak.shtml.
- ³⁷ *Наталья Пулина.* Новые горизонты азиатской безопасности, # 166 (2476) 7 сентября 2001 г. // www.ng.ru.

Психологические аспекты восприятия арабо-израильского конфликта представителями русскоязычной общины Израиля

Настоящая статья посвящена исследованию психологических аспектов восприятия образа араба и узловых проблем арабо-израильского конфликта иммигрантами из СССР/СНГ.

Как известно, алия из СССР в Израиль фактически началась после Шестидневной войны. Тот факт, что в результате этой войны Советский Союз во второй раз разорвал дипломатические отношения с Израилем (впервые это, как известно, произошло в 1953 году), не стал препятствием для репатриации в Израиль советских евреев – напротив, масштабы репатриации после 1967 г. были несоизмеримы с практически полным запретом на нее в 1948–1953 и в 1955–1967 гг., когда дипломатические отношения между двумя странами были установлены в полном объеме. В 1968 г. в Израиль прибыли 224 советских еврея, в 1969 г. – более 3.000. Две волны массовой эмиграции из СССР/СНГ (в 1969–1979 гг. и с 1989 г. по настоящее время) превратили Израиль в крупнейший в мире центр русскоязычного еврейства. По данным министерства абсорбции и Еврейского агентства, за последние тридцать лет (после 1973 г.) из СССР/СНГ в Израиль прибыло около 1,2 миллиона человек.

Таким образом, иммигранты из бывшего СССР прибыли в огромном количестве за очень короткое время. Это обстоятельство стало решающим фактором, определившим их политическое и социальное поведение. Причиной этой огромной волны иммиграции было не столько сионистское стремление жить не Земле обетованной, на родине предков, сколько желание многих сотен тысяч людей избежать политических и экономических проблем, сопровождающих распад этой некогда стабильной державы.

Итак, русскоязычная община Израиля формируется в начале 90-х гг., когда вследствие бурного развития мирного процесса политическая ситуация в стране изменилась: спад напряженности арабо-израильского конфликта вызвал ощущение того, что открыта новая страница в арабо-израильских отношениях и установление

мира, при всех его трудностях, не за горами. Как следствие, эта проблема отошла на второй план, а подспудно тлевшие религиозные и этнические противоречия в израильском обществе едва ли не в одночасье стали важнейшим фактором внутренней политики. В этих условиях «русские» репатрианты были лишены возможности сравнить свое априорное восприятие арабо-израильского конфликта с реалиями этого противостояния. Закономерно возникает вопрос: каково же было изначальное восприятие «русскими» репатриантами этой проблемы, как оно было сформировано и что в наибольшей степени определило этот процесс?

Представляется, что ответ на этот вопрос кроется в характере самосознания иммигрантов из бывшего СССР, их своеобразной ментальности. Эта специфика стала результатом воздействия целого ряда факторов, как то:

1. трудности «доизраильского периода»: как те, которые привели к решению о репатриации, так и те, которые пришлось преодолеть для его реализации;
2. трудности, которые неизбежно возникают с первых дней жизни в Израиле, – бытовые, организационные, психологические;
3. то, что можно назвать «советским способом мышления». Принципиально иные способы ориентировки в окружающей действительности, невозможность во многих случаях адекватно оценивать происходящее, а значит, и планировать свои действия;
4. языковой барьер.

Эти факторы определяют психологическое состояние олим с первых дней пребывания в стране и оказываются основными в первые 3–4 месяца.

Также хотелось бы выделить такие аспекты, как стереотипные способы мышления, препятствующие ориентировке в новой ситуации, адекватному восприятию новой действительности, в которой алия должна жить и действовать, в которую она должна влиться. Речь идет о сформировавшейся все годы существования советской власти подмене собственного мнения человека своего рода клише,

имитирующим народное мнение, позволяющим судить о тех или иных явлениях без достаточного знания предмета¹. В результате новые репатрианты, несмотря на свой в среднем высокий образовательный уровень, оказались едва ли не наиболее восприимчивой к всевозможным стереотипам и массовым манипуляциям группой израильского общества.

Причем нужно отметить, что если в СССР такие клише создавались всеми средствами массовой информации, партийными, комсомольскими, профсоюзными и даже пионерскими организациями, то в Израиле к распространению подобных неадекватных слухов приводит создание в местах скопления олим (ульпаны, курсы, клубы пенсионеров и пр.) так называемых «референтных групп».

В этом смысле показательно распространенное в среде русскоязычных репатриантов мнение, что патриот Израиля – это тот, кто если и не ненавидит арабов, то уж явно выступает против каких-либо территориальных уступок им. Так, например, автор одной из статей интереснейшего русско-еврейского журнала «Новый век» в первом номере за 2003 год пишет: «Сын, как и я, патриот Израиля и противник “мирного процесса”»². Ни тождество «патриот Израиля [есть] противник мирного процесса», ни написание словосочетания «мирный процесс» в кавычках, в доказательствах и объяснениях не нуждаются. И автору, и большинству читателей все очевидно и так.

Некоторые аналитики считают, что эта точка зрения объясняется в первую очередь тем, что большинство «русских» репатриантов, прибывавших в начале 1990-х годов в Израиль (а именно тогда прибыло большинство из них), в сущности, не имело ни малейшего представления об истории арабо-израильского конфликта, демонстрируя свойственную «имперскому сознанию» неготовность к каким-либо территориальным уступкам безотносительно к выяснению вопроса о причинах конфликта и субъективной правде каждой (в том числе и противоположной) из сторон. После 11 сентября 2001 г. в умах многих возобладала точка зрения, что «все арабы – террористы, с пеленок воспитаны в ненависти, а мы относимся к обществу демократических стран и вынуждены защищаться». Смена риторики очевидным образом не сопровождалась сменой поли-

тической позиции: арабы как не воспринимались, так и не воспринимаются сколько-нибудь серьезными партнерами для ведения мирных переговоров.

Подобный подход характерен и для восприятия образа араба на уровне бытового сознания. Показательны в этом смысле данные, собранные в конце 1990-х гг. хайфскими социолингвистами Ларисой Фиалковой и Марией Еленевской в ходе развернутых бесед с несколькими десятками русскоязычных израильтян³. На основе данного исследования можно прийти к следующим выводам:

Во-первых, восприятие образа араба и интерпретация его поведения в большинстве случаев зависит от предыдущего опыта респондентов, – соответственно, новые ситуации и реалии интерпретируются в рамках знакомых культурных кодов.

Так, репатрианты из Средней Азии воспринимают арабов как мусульман, знакомых им по странам исхода. Поэтому в отличие от многих выходцев из европейских районов бывшего СССР, предпочитающих арабов-христиан мусульманам, подчеркивают свою близость с последними. Из интервью известно, что быт многих еврейских семей был организован под сильным влиянием мусульманского окружения. Строгое разделение мужских и женских ролей, почтение к старшим, скромный стиль в одежде, осторожность в отношениях с посторонними – таковы модели поведения, усвоенные ими с детства. Отсюда умение маневрировать и легкость в общении с арабами-мусульманами, хотя эти респонденты отмечают также и потенциальную опасность, которую может повлечь за собой умышленное или неумышленное нарушение этих кодов («с ними главное – найти общий язык. Если ты его не нашел – всё. Ты будешь первым врагом»).

Во-вторых, приходится констатировать преобладание отрицательного стереотипа врага. Информанты изначально предполагают, что от них ожидают именно такого отношения к арабам. В тех случаях, когда личный опыт противоречит этим ожиданиям, они испытывают неловкость.

В отличие от евреев из восточных стран, принесших образ араба в коллективном сознании из стран исхода, «русские» репатрианты столкнулись с ним лишь в процессе эмиграции и интеграции в

израильское общество. Попытка освоения новой действительности с помощью привычных кодов, как следует из проанализированных примеров, ненадежна. Непонимание рождает неуверенность, страх и даже агрессию. Итак, в основе формирования образа лежат два неравноправных источника: израильские масс-медиа на русском языке, доступные всем, и ограниченные личные контакты.

К подобным выводам приходит и Моше Кенигштейн в исследовании ценностных ориентаций, установок и стереотипов русскоязычных репатриантов, находящихся в Израиле менее года⁴. Отношение к арабам представлено в их высказываниях, из коих 34% (категории 1, 2) – негативные и лишь 6% (категория 5) – позитивные; остальные высказывания могут быть определены как нейтральные (категории 3, 4), либо же респонденты не ответили на поставленный вопрос. Ответы участников опроса распределились следующим образом:

1. Арабы – угроза Израилю, всем евреям (21% ответов): арабы – это война, террор, ненависть и страх. Они ненавидят Израиль и евреев, хотят уничтожить и будут воевать, несмотря на все соглашения. Арабам нельзя доверять и уступать, они ненадежны и способны на самые грязные действия. Арафат – хамелеон. Арабы живут в Израиле «с ножом за пазухой». Палестинское государство – только повод для уничтожения Израэля. Это враг номер один для евреев. Вражда будет вечной, и пока Израиль силен, он непобедим.

2. Арабы – плохие люди (13% ответов): арабы – антисемиты, агрессивные и воинственные, опасные и беспощадные. Люди, лишённые моральных принципов, продажные, лживые, хитрые, коварные, вероломные, двуличные. Безграмотные, неопрятные, неприятные внешне и внутренне. Люди «второго сорта». Ассоциируются со всем ненавистным.

3. Арабы – наши соседи, возможные партнеры и друзья (13% ответов): арабы еще долго не будут друзьями, но могут не быть врагами. Большинство арабов предпочитает мирное сосуществование с Израилем. В будущем, возможно, они хорошие соседи, партнеры в политике, экономике и торговле. Они вправе жить на территории Израэля, имеют право на самоопределение и свою культуру. Нельзя

преследовать целую нацию за преступления террористов. «Образ врага» в лице арабов сильно преувеличен.

4. Арабы – обычные, нормальные, разные люди (8% ответов): это вполне нормальные разные люди – есть хорошие и плохие, богатые и бедные, дружелюбные и агрессивные, террористы и мирные жители, наши враги и сторонники. Это народ, который хочет жить как все. Их можно понять – любая нация, поставленная в те же условия, вела бы себя так же. Террористы есть у всех народов, это не национальная черта. Национальность менее существенная характеристика, чем уровень развития и культуры.

5. Арабы – хорошие люди (6% ответов): арабы – те же евреи, братья евреев. Есть очень умные, образованные, культурные. Израильские арабы – мирные, трудолюбивые, исключительно гостеприимные, верные в дружбе, отзывчивые и открытые. Хорошие работники, строители. Я встречал только хороших арабов. Я отношусь к ним хорошо, так как жил среди них.

Как и в первом исследовании, большая часть высказываний респондентов представляет собой негативные стереотипы и штампы расистского характера, достаточно широко распространенные и среди старожилов Израиля. Нередко эти стереотипы поддерживает и культивирует израильская пресса, в том числе и «русская», некоторые общественно-политические движения и партии. Однако немалую роль в их формировании играет и тот факт, что для репатриантов из бывшего СССР характерны «слабая политкорректность», довольно циничный подход по вопросам прав человека и отсутствие толерантности.

Это в первую очередь связано с тем комплексом коллективных и индивидуальных качеств, который выработался у русских евреев на основе особенностей положения их в русской и советской империях, под влиянием имперской, великодержавной идеологии, коммунистической и социал-демократической доктрины, а также комплекса отчуждения советского еврейства, который в отличие от других стран мира основывался не на религиозном и языковом характере, но тем не менее был очень сильным и доминантным в определении специфики личности и еврейского социума в целом⁵.

Таким образом, влияние русской и советской истории, общества, ментальности на еврейских выходцев из бывшего СССР столь велико, что вместо воссоединения и интеграции в Израиле русско-советская еврейская община в начале 90-х годов выделилась в самостоятельный олимовский «русский» сектор, чье восприятие окружающей действительности крайне специфично.

Что касается арабо-израильского конфликта, то, как отмечал в своем исследовании Цви Гительман, антиарабская и антиму-сульманская ориентация иммигрантов из СССР/СНГ сформировалась еще в странах исхода. По его мнению, это было связано с тремя факторами: оппозицией евреев к очевидно проарабскому внешнеполитическому курсу Советского Союза; негативным личным опытом многих советских граждан, накопленным в ходе тех или иных контактов со студентами из арабских и мусульманских стран, тысячами обучавшихся в вузах СССР/СНГ; антирусскими настроениями во многих мусульманских республиках бывшего СССР, раздражавшими русскоязычных жителей европейских республик (к числу которых принадлежали и большинство прибывших в Израиль из СССР/СНГ евреев и членов их семей)⁶.

В последнее время в русскоязычной общине произошли заметные перемены. Вследствие того, что пик иммиграции пришелся на 1991–1992 гг., основная масса «русских» репатриантов находится в стране уже как минимум 10 лет, а значит, они уже достаточно сильно интегрировались в израильское общество, превратились в израильтян.

Немаловажен и тот факт, что значительно сократился поток эмигрантов из СССР/СНГ, а также сильно изменились политические и социальные обстоятельства, связанные с иммиграцией. Прежде всего, государственные учреждения, занимающиеся абсорбцией, приспособились к постоянному притоку от 4 до 5 тысяч новых иммигрантов в месяц. Это способствовало улучшению социально-экономического положения олим. Однако состав алии изменился не только количественно, но и качественно: иммигранты конца 90-х годов уже знали об Израиле гораздо больше, чем прибывшие в начале десятилетия.

Так, А. Катаева-Венгер (автор книги «Алия 90-х: психологические аспекты», в которой она подробно исследует социально-психологические факторы, воздействующие на «русских» репатриантов, создает психологический портрет русскоязычной общины Израиля) после визита в Россию в середине 90-х годов приходит к заключению, что «русские» евреи, остающиеся в СССР/СНГ и собирающиеся репатриировать в Израиль, существенно более осведомлены об израильской жизни, чем их предшественники.

Особенно характерно их восприятие проблем израильской безопасности и палестинского терроризма, о котором свидетельствуют заданные ими вопросы. Они не просто спрашивали, «бегают ли террористы по улицам Тель-Авива, Хайфы и Иерусалима с ножами и пистолетами. Их интересовала сущность наших (израильтян – *Т.С., А.И.*) взаимоотношений с арабами, оценка той информации, которую выдавали российское телевидение, радио, пресса, поскольку в этих высказываниях сквозило либо полное безразличие, либо, чаще всего, совершенно явное предпочтение арабской позиции, осуждение Израиля» .

Таким образом, эти люди достаточно информированы об этих проблемах, хорошо понимают ситуацию. Это не случайно, так как проблемы взаимоотношений с арабами играют серьезную роль в принятии решения о репатриации.

Что касается русскоязычных израильтян, находящихся в стране уже достаточно долго, то их точка зрения по этому вопросу также претерпела существенные изменения, особенно после начала второго витка интифады. Представляется необходимым остановиться на этом подробнее.

Прежде всего нужно отметить, что продолжающаяся уже более двух лет интифада оказала значительное воздействие на израильское общество. Достаточно проанализировать данные о жертвах терактов, чтобы увидеть, насколько сильно эта «война на истощение» затронула каждую его часть. Очевидно, что русскоязычная община Израиля в этом аспекте не является исключением.

Более того, по ряду объективных причин «русским» репатриантам чаще, чем другим, приходится сталкиваться с проявлениями интифады. Так, по статистике шанс погибнуть от руки террориста

за «зеленой чертой» в семь раз выше, чем в ее пределах. Число жертв среди поселенцев примерно соответствует потерям армии во время боевых операций. Среди жертв террора жителей Иудеи, Самарии и поселений вблизи сектора Газы примерно 21,5%, в то время как их доля в населении страны не превышает 3%.

Известно, что 20% от общего населения территорий составляют «русские» (40 тысяч из 200 тысяч), причем их число постоянно увеличивается. Соответственно, они становятся наиболее вероятной мишенью для террористов.

Следующая категория жертв террора – совсем новые репатрианты. Так, до 2003 года в Тель-Авиве на учете в организации СЕЛА состояла 131 семья новых репатриантов из бывшего СССР, потерявших близких в террористических актах последней интифады. Это связано в первую очередь с тем, что они наименее адаптированы к реалиям израильской жизни, а также в большинстве своем представляют собой наименее социально защищенную группу. Малоимущие люди заведомо поставлены в особо опасные условия, так как у них «нет возможности пользоваться частным транспортом» и они «проживают в районах, где террорист менее заметен в толпе». Внутри «зеленой черты» наиболее опасными представляются Иерусалим, Южный и Центральный Тель-Авив, Хайфа, Хадера, Ришон Ле-Цион. Излишне говорить, что все перечисленное – районы массового проживания новых репатриантов. Так, по словам Н. Щаранского, до 40% жертв терактов в автобусах – это новые репатрианты⁷.

Однако «русские» репатрианты становятся жертвами не только волны насилия, но и экономического кризиса, также порожденного непрекращающейся террористической войной.

Два года интифады обошлись Израилю в 7 млрд шекелей, и это только расходы, поддающиеся калькуляции, а ведь есть еще финансовые потери от вывоза капитала, от бегства инвесторов, от краха индустрии туризма. По словам А. Либермана, «этих денег с лихвой хватило бы на все социальные программы», вместо этого происходит обвальное обнищание граждан, и репатриантам это известно как никому другому⁸. По словам Р. Бронфмана, «люди, за 10–12 лет более или менее вставшие на ноги, оказываются на дне, пополняя ряды безработных. Они лишаются возможности выплачивать ссу-

ды за купленные квартиры, не могут дать образование детям, их в одночасье вынесли за скобки нормального существования»⁹.

Таким образом, представители русскоязычной общины несут многочисленные жертвы в условиях интифады, она значительно ухудшает их материальное положение, и тем не менее они неоднократно подчеркивали, что не намерены покидать страну, готовы сражаться в израильской армии.

Вместе с тем интифада привела и к появлению новых аспектов в восприятии проблемы арабо-израильского конфликта в целом: если первоначально позиция по этому вопросу представляла собой точку зрения «стороннего наблюдателя» (так как в основном базировалась на восприятии этих проблем, сложившемся ещё в странах исхода), то теперь – «непосредственного участника событий» (так как она была продиктована жизненным опытом, накопленным уже в Израиле).

Итак, на уровне бытового восприятия отношение к вопросам безопасности и поиска путей решения палестино-израильского конфликта преломляется через специфические черты общественного сознания, на которое влияют такие самостоятельные по отношению к политике факторы, как культурный уровень, традиции, стереотипы и настроения.

¹ Катаева-Венгер А. Алия-90: психологические аспекты. М.–Иерусалим, 1995. С. 20–26.

² Новый век. 2003. №1. С. 106.

³ Фиалкова Л., Еленевская М. Свои и чужие: «русские» в Израиле (метаморфозы иммигрантского сознания) // Вестник еврейского университета. 2002. № 5 (23). С. 147–162.

⁴ Кенигштейн М. Ценности и стереотипы «русских» репатриантов: опыт этнометодологического исследования // Миграционные процессы и их влияние на израильское общество, С. 296–309.

⁵ Солодкина М. Факторы нематериального порядка, затрудняющие интеграцию алии-90 в израильское общество // Цивилизационный дискомфорт. Советские евреи в Израиле в 90-е годы. Тель-Авив: Иврус, 1996. С. 105.

⁶ Gitelman Z. Immigration and Identity. NY, 1995

⁷ Мартынова В. Теория направленного взрыва // Вести. 2003. 30 января.

⁸ Берг И. Национальный лагерь объединяется // Новости недели. 2002. 28 ноября.

⁹ Стессель И. Момент истины (интервью с Р. Бронфманом) // Новости недели. 2003. 23 января.

Восточноевропейское еврейство: история и современность

К истории малоизвестных караимских общин Крымского полуострова

Наряду с крупными караимскими общинами Чуфут-Кале (Кырк-Йера), Каффы (Феодосии), Мангула и Гезлеве (Евпатории)¹, на территории Крымского полуострова в XIII–XIX вв. находились также менее значимые как в численном, так и в историческом отношении караимские общины. Данная статья посвящена истории каффинской караимской общины, а также истории более мелких караимских общин Крымского полуострова. В качестве источника автор использует доселе мало исследованные свидетельства путешественников, в разное время посетивших крымские города, работы караимских авторов, доступные статистические данные, эпиграфические материалы², а также личные впечатления и наблюдения, полученные во время визуального знакомства с караимскими историческими и архитектурными памятниками.

Старый Крым (Солхат, Эски-Кырым)

По всей видимости, самые ранние караимские анклавы появились на территории таких крымских городов, как Старый Крым (Солхат, Эски-Кырым) и Феодосия (Каффа, Кефе), еще в XIII в. (вероятнее всего, после татарского вторжения в Крым в 1239 г.). Армянский путешественник М. Бжишкян (20-е гг. XIX в.) считал, что солхатская община караимов была основана во времена генуэзцев, о чем «свидетельствуют их памятные записи и могилы»³. Написанный на иврите колофон, составленный, по мнению Я. Степанова (Дашкевича), ок. 1700 г. и сохранившийся лишь в польском переводе начала XIX в., сообщает о значительной караимской общине в Солхате и Каффе уже в первой половине XIII в.⁴ Пересказывая поздние караимские источники, Э. Дейнард приводит еще более недостоверные сведения: с пришедшими в Крым из Бухарии в 4502 г. (742 г. н.э.) завоевателями-татарами прибыли также и караимы, каковые поселились в Солкате вместе с их собратьями, уже проживавшими там ранее (sic!). Совместно с вновь прибывшими караимская

община составила 1500 «баалей-батим» (т.е. мужчин – глав семейств). Другая, не менее противоречивая караимская традиция сообщает о переселении ханом Тохтамышем 40 караимских семейств в Солхат в 1270 г.⁵

На наш взгляд, вышеупомянутые караимские источники, несмотря на их поздний и явно недостоверный характер, все же содержат зерно реальных исторических воспоминаний о переселении караимов в Крым во времена татарского завоевания Тавриды, а также о городе Эски-Кырыме (Солхате) как о самом раннем месте проживания караимов в Крыму. Тем не менее самым ранним известным на сегодняшний день достоверным письменным свидетельством о караимской общине в Солхате и о караимах в Крыму вообще является упоминание караимского автора Аарона бен Иосифа га-Рофе (1250–1320) о календарном споре между солхатскими раббанитами и караимами в 1278 г. в его книге «Сефер га-мивхар»⁶. О том, что отношения между караимами и раббанитами Солхата проходили не только в спорах, но и порой в дружеском диалоге, свидетельствует тот факт, что один раббанитский автор из Солхата, Авраам Кирими, написал свой трактат «Сефат га-эмет» (1358) в ответ на просьбу своего ученика караима Хизкияху бен Эльханана⁷.

Чрезвычайно интересный источник по истории Старого Крыма представляет хранящаяся в фондах Крымского краеведческого музея в Симферополе мраморная плита, на лицевой стороне которой находится арабская куфическая надпись с датой реставрации местной мечети (1309 г., т.е. одна из древнейших арабских надписей на территории всего Крыма!), а на обратной стороне – надгробная плита Мордехая б. Мордехая, похороненного в 1517 г. (музейный номер КП-15558, А-20750). Еще в 1892 г. Арс. Маркевич опубликовал арабскую часть надписи и выполненный И.И. Казасом перевод ивритской стороны, неверно датировав ее 1417 г.⁸ Следует отметить два любопытных момента, имеющих отношение к данному памятнику. Во-первых, по указанию самого Маркевича плита была найдена на территории, примыкающей к холму Кемаль-ата т.н. греческой слободки, возле развалин «еврейской школы», вернее, караимской синагоги... каменные плиты с надписями, как мне говорили, еще недавно увозились отсюда евреями (т.е. караимами)⁹. Во-вто-

рых, из того факта, что «раайя»-караимы (или, что менее вероятно, раббаниты) осмелились вытащить закладной камень из мусульманской мечети (sic!) и использовать его в качестве надгробной плиты, можно сделать вывод о сильнейшем упадке местной мусульманской общины уже в начале XVI в. Несколько других старокрымских караимских надписей, обнаруженных в 80-е гг. Михаилом Эзером, готовятся к публикации¹⁰.

По сведениям С. Вайсенберга, в начале XX в. караимы пытались захватить «пришедшую почти в совершенную ветхость синагогу» в Старом Крыму, однако евреям-раббанитам удалось отстоять ее на основании наличия при синагоге ритуальной бани-микве. Подобный конфликт имел место приблизительно в то же время и в Феодосии¹¹.

Феодосия (Каффа)

По нашему мнению, караимская община Каффы наряду с общиной Старого Крыма могла возникнуть еще в XIII в., вероятнее всего, в его второй половине. Данная община могла состоять как из тюркоязычных караимских переселенцев из Золотой Орды, так и из грекоговорящих византийских караимов. По сообщению В.Х. Кондараки, на одной из балок феодосийской караимской синагоги (разрушена во время Великой Отечественной войны; в караимской и русскоязычной литературе называется преимущественно «кенесе») была написана дата ее постройки – 5052 (1292) г.¹² О древности синагоги сообщал также П. Сумароков (1805), писавший о том, что «Польских и Караимов Евреев Синагоги достойны по древности внимания ... второй до 800 лет»¹³. Гравюра из альбома Дюбуа де Монпере (1843) предоставляет нам уникальную возможность представить себе, как выглядела эта, пожалуй, самая древняя известная нам караимская синагога в Крыму¹⁴. Возможно, что именно с этой синагогой следует связывать надпись из Каффы 1404 г., в которой сообщается о значительном пожертвовании, сделанном караимами для синагоги¹⁵.

Йоханн Шильтбергер (начало XV в.) сообщает, что в Каффе проживало два вида евреев (предположительно, караимы и раббаниты), в распоряжении которых находились две синагоги (zwoe sinagog)¹⁶.

Приблизительно в это же время о проживании в Каффе раббанитов и караимов писал Альберто Альфиери: «Каффу населяют греки, армяне, евреи, караимы; люди всех национальностей встречаются в этом городе»¹⁷. О проживании караимов в Каффе не позднее середины XV в. свидетельствуют также имена каффинских караимов-переселенцев в Константинополь после завоевания города Мохаммедом II¹⁸.

Сведения Шильтбергера и Альфиери подтверждает также Эмиддио Портелли д'Асколли, писавший в XVII в. о двух видах синагог – для представителей различных направлений в иудаизме¹⁹. По данным османских дефтеров XVI в., в Каффе находилось 91 (дефтер ТТ 370, 1520 г.) и 124 (дефтер ТТ 214, 1542 г.) караимских хозяйства, что, по статистическим подсчетам А. Галенко, равняется 442 и 489 обитателям²⁰. По мнению этого исследователя, караимский *джемат* (община) был главенствующей еврейской общиной Каффы и находился под руководством главы общины – *папаса* Авраама. Дефтеры дают мало информации о профессиях караимов, упоминая лишь наличие врачей и торговцев; кроме того, указывается наличие у караимов рабов²¹.

В XVII в. известный ученый-гебраист И. Буксторф писал о том, что в Феодосии проживало 1200 караимов, читавших Тору в турецком переводе²². По сведениям Р. Хебера (нач. XIX в.), караимы проживали в северной части города, возле базара; путешественник считал, что караимский район был одним из наиболее оживленных участков города, в то время как многие другие районы были «совершенно пусты и разрушенны»²³. Водивший по Каффе П. Сумарокова в начале XIX в. «престарелой Караим» также отмечал разрушение города после вступления в него российских войск²⁴. Й. Коль (1838) полагал, что в городе проживало всего 10 караимских семей (т.е. ок. 60 человек)²⁵.

А.Ф. Хакстхаузен (1843) оставил описание обставленного в восточном вкусе (однако с элементами современной европейской обстановки) дома богатого феодосийского торговца Мардохая-Моше («Mardochai-Mosche»). Пришедшая по просьбе путешественника невестка Мардохая продемонстрировала ему свою праздничную одежду, которую Хакстхаузен нашел «весьма примечательной».

Далее хозяин дома проводил путешественника в караимскую синагогу, где его встретил «рабби ребби Иешуа Давидович Коэн» («Rabbi Rebbi Jeschuah Dawidowitch Koen», т.е. «Иешуа б. Давид га-Коген», видимо, исполнявший в общине функции газзана), «облаченный в длинное черное одеяние, приблизительно сорока лет», производивший на путешественника сильное впечатление выразительностью своего лица. Хакстхаузен так описал здание синагоги: «Синагогой было небольшое здание с куполом, опиравшееся на две колонны, с галереей шпалерной работы для женщин; там также было большое количество подвесных ламп, но само здание не имело каких-либо украшений».

Рассказав путешественнику о своих воззрениях на историю появления караимов в Крыму, священник сообщил Хакстхаузену о том, что караимское население Феодосии составляло на тот момент около 300 лиц мужского пола. Показав синагогу, Коэн «взошел на кафедру и отслужил короткую молитву в честь императора и меня, путешествующего, чтобы я мог обрести то, что я ищу, как он мне позднее объяснил». На прощание Коэн подарил Хакстхаузену «несколько листов из манускрипта масоры («einer Handschrift der Mischora»), найденных восемьсот лет тому поблизости от синагоги». Гевраисты императорской библиотеки в Берлине, которым путешественник позднее показал эти листы, установили, что данные фрагменты представляют собой отрывки из Торы и датировали их IX в²⁶; фрагменты рукописей из генизы синагоги евреев-раввинистов (см. ниже) были датированы ими IX–XIV вв.²⁷ Данная история получила продолжение день спустя, когда Хакстхаузена посетила возглавляемая Файфелем Натансоном «депутация евреев-талмудистов», потребовавшая, чтобы после посещения караимской синагоги, путешественник непременно посетил также их синагогу, которую они считали значительно более древней и интересной. Увиденные в тамошней генизе рукописные сокровища совершенно потрясли путешественника; более того, по его мнению, он нашел манускрипт, фрагменты которого были ему подарены караимским раввином²⁸. Остается лишь выразить сожаление, что сокровища гениз как караимской, так и раввинистской синагог, разрушенных в ходе военных действий 1941–1945 гг., бесследно пропали для науки.

Вполне вероятно, что они могли содержать столь же ценные документы, как и гениза карасубазарской раббанитской (крымчакской) синагоги, опустошенная в 1839 г. А.С. Фирковичем, тем самым фактически спасшим документы от последующего уничтожения.

А. Демидов в 1837 г. писал о феодосийских евреях-караимах (Juifs Karaims) и армянах как о честных и благородных торговцах. Кроме того, именно в Феодосии спутник Демидова – художник Раффе сделал один из наиболее удачных рисунков, демонстрирующих нам различные антропологические типы караимов²⁹. По данным переписи 1897 г. Феодосия была вторым по количеству караимского населения городом Российской империи с общиной в 1233 человека³⁰.

Если говорить о топографии современной Феодосии, т.н. «караимская слободка» с застройкой, относящейся преимущественно к XIX в., находится в районе ул. Армянская (Тимирязева), Желябова (Турецкая) и Караимская (Фурманова)³¹.

Белогорск (Карасубазар)

Первые упоминания путешественников о караимском населении в Карасубазаре относятся к XVII в.; вполне вероятно, что караимы могли появиться там и несколько ранее, еще в XVI в., когда в городе возникает равнинистическая еврейская община. По сведениям Эвлии Челеби, в середине XVII в. в Карасубазаре проживало 300 караимов-мужчин; они должны были платить харадж и носить желтые знаки на головных уборах³². Посетивший Карасубазар (Kara-sou-Bazar) в 1837 г. А. Демидов несколько раз с восхищением упомянул о многонациональности населения этого города, удивляясь тому, как населявшие Карасубазар народы (включая караимов) мирно проводят долгие часы в кофейнях «в тишине, с длинными курительными трубками». Тамошние караимы привлекли путешественника тщательным подбором одежды, решительным и не лишенным благородства обликом, а также привычкой украшать руки кольцами. Путешественник пришел к выводу, что карасубазарские «еврей-сектанты» («sectaires Juif», имея в виду караимов) проживали в богатстве и спокойствии³³.

К XIX в., по-видимому, караимское население Карасубазара значительно сократилось: путешественник Ф. Реми, опираясь на цитируемую им перепись 1866 г., отметил, что в городе проживало «2000 Juden» и только «50 Karaim». По мнению автора, в городе находилось четыре синагоги, принадлежавшие представителям различных еврейских общин³⁴. Сведения Реми подтверждает перепись 1897 г.: к тому моменту в городе проживало 47 караимов³⁵. Тем не менее, несмотря на свою малочисленность, караимская община продолжала играть важную роль в жизни города: в начале XX в. мэрами Карасубазара избирались караимы И.Б. Шишман и Б.Э. Бобович³⁶.

Бахчисарай

После окончательного присоединения Крыма к России в 1783 г. и ликвидации предписаний татарской администрации, запрещавшей караимскому населению Чуфут-Кале ночевать и иметь дома в Бахчисарае, в этом городе также вскоре появляется караимская община. Кроме того, несмотря на запрет на проживание в городе, по крайней мере с XVII в. у караимского населения Чуфут-Кале были собственные торговые заведения в Бахчисарае, тогдашней столице Крымского ханства³⁷. П. Сумароков, посетивший Бахчисарай в 1799 г., писал об активном вовлечении караимов в торговлю и ремесленничество Бахчисарая: «они первые в том городе купцы, и отправляют в нем торг лучшими Цареградскими товарами; иные из них промышляют разными ремеслами»³⁸. К. Качковский (1825) сообщал аналогичную информацию о ежедневно спускающихся в Бахчисарай с Чуфут-Кале караимских купцах: «Самая крупная торговля находится в руках у караимов. Татары торгуют более мелкими товарами»³⁹.

Более подробно быт караимов Бахчисарая был описан путешественниками второй половины XIX в. А. Новосельский (1850) со свойственным ему пренебрежением к татарским памятникам писал, что вследствие незначительности бахчисарайского ханского дворца он принял его за школу (т.е. синагогу) караимов⁴⁰. О красоте «прекрасных евреек» – караимских женщин Бахчисарая – писал

Л. Олифант: «Для татарских женщин должно быть большим утешением, что религия предписывает им находиться под прикрытием чадры в общественных местах: у меня нет ни малейших сомнений, что их бы совершенно затмили прекрасные еврейки («lovely Jewesses», т.е. караимки – *М.К.*), чья изысканная одежда, каковую мы наблюдали в находящейся перед нами группе женщин, столь выгодно контрастировала с одеянием их спутниц». Путешественник также добавил, что более всего бахчисарайские караимки любили сидеть под навесом на улице и, «смеясь, критиковать прохожих – занятие, которое не получило бы одобрения их хозяина и повелителя», если бы он, как и большинство остальных торговцев города, не был бы занят своим основным промыслом – торговлей⁴¹.

Н.В. Берг, имевший возможность детально пронаблюдать неспешное течение бахчисарайской жизни во время крымской войны (1854), писал о проявленной караимами необыкновенной преданности России во время войны⁴² и оценивал караимское население города в 70 семейств (т.е. около 420 человек), состоящих из «выселенцев Чуфут-Кале». Берг полагал, что караимы значительно обошли в благосостоянии и торговле коренное население города – крымских татар. Подробно описав двухэтажные караимские дома и находя их значительно лучше татарских, Берг локализовал караимский квартал Бахчисарая «в середине города, направо от въезда». Интересно описание печей-тандуров, неотъемлемой части караимских жилищ, оставленное Н. Бергом: «Вместо каминов, почти не греющих нисколько, у них бывают нередко тандуры, род подпольных печей, которые топят и закрывают как наши». Тем не менее общее впечатление путешественника от посещения караимских домов Бахчисарая было достаточно негативно: «живут они довольно грязно, не много чище татар. Сказано Азия, так уж она Азия и есть. И так же, как татары, они едва ли пойдут далее зажиточных купцов». Путешественник был весьма высокого мнения о торговых качествах караимов, считая, что «они предприимчивее своих учителей (татар – *М.К.*) и далеко ловчее их в торговле». По его сведениям, часть улицы, где находились преимущественно караимские торговые ряды, называлась «базырян-сурасы – купеческий ряд, т.е. красный ряд, лавки настоящих купцов»⁴³. Ф. Ре-

ми, ссылаясь на материалы переписи 1866 г., писал о проживании в Бахчисарае 489 караимов⁴⁴. По данным переписи 1897 г., в Бахчисарае проживало 395 караимов⁴⁵. По некоторым данным, на настоящий момент караимская община города насчитывает около 50 человек⁴⁶.

Тепе-Кермен

Отдельную проблему представляет собой атрибуция нескольких ивритских надписей, найденных на расположенном рядом с Чуфут-Кале городище Тепе-Кермен. Исследователем Тепе-Кермена Н.А. Боровко еще в начале XX в. были сняты эстампажи данных надписей⁴⁷. К сожалению, гебраисты, впоследствии изучавшие эти памятники, не исследовали их *de visu*, ограничившись лишь использованием фотографий, помещенных в книге Боровко⁴⁸. Отсюда, на наш взгляд, некоторая неточность в интерпретации этих граффити. В результате осмотра сохранившихся до наших дней остатков надписей (07.X.2001, совместно с С. А. Борисовым) мы пришли к следующим выводам. Одна из надписей, по нашему мнению, представляет собой дату 5488 г. (1728 г. н.э.) (по Гидалевичу 1528 г.)⁴⁹. Над вышеупомянутой датой просматривается буква «алеф». Другая, помещенная у входа в одну из пещерных церквей города, в своеобразном орнаменте, состоящем, по словам Маггида из «двух концентрических кругов, заглавной наружной дуги и вписанных дуг, образующих крестообразную петлю с каким-то рисунком, похожим на рыбку», практически не поддается однозначной расшифровке и истолкованию, несмотря на многочисленные попытки исследователей разного времени. По Гидалевичу, надпись следует читать как חרמ (недописанное חרמאל) или, с натяжкой, как крымчакскую фамилию «Бахши» (בחשי); по Маггиду, это была эмблематическая церковная надпись еврейскими буквами, сокращение от имени Христа (חטט)⁵⁰. По мнению современного израильского исследователя М. Эзера, надпись представляет собой не более чем... распространенное у караимов и крымчаков имя «Нахаму» (חמ)⁵¹. На наш взгляд, однозначное прочтение данной надписи практически невозможно вследствие ее крайней неразборчивости.

Третья, на настоящий момент практически полностью уничтоженная надпись была прочитана Маггидом как «Мордекай бен Бешалем» (или «Мешалем»), а Коковцевым как «Мордекай бен Бута»⁵². М. Эзер читает данную надпись как «Мордехай бен Бутай» и связывает ее с караимским семейством «Бота/Бута» (на тюркских языках «верблюжонок»), упоминающимся в источниках XVIII–XIX вв.⁵³

Согласно нашему прочтению, на настоящий момент надпись выглядит как

[...]כ[...]
סר

[...]ש[...]
בן

Несложно заметить, что во второй строке надписи сохранилась буква «шин», на эстампажах выглядящая как «тэт». На наш взгляд, совместив наблюдение *de visu* с эстампажем, сделанным в тот момент, когда надпись еще не была повреждена, более вероятно прочтение «Мордекай бен Моше» или «Паша» (השם / משה בן מרדכי בן). Поблизости от этой надписи просматривается еще несколько попыток написания букв еврейского алфавита, в частности слово «бен» (בן).

Наряду с точной расшифровкой этих надписей в силе остается также вопрос относительно того, кем и с какой целью они были оставлены. На наш взгляд, тепе-керменские надписи следует связывать с караимским населением Чуфут-Кале, о пребывании которого в Тепе-Кермене упоминают также и некоторые поздние письменные источники. В.Х. Кондараки со свойственной ему верой в небылицы, рассказываемые местным населением, записал красочную легенду о том, что на Тепе-Кермене, вскоре после смерти обитавшего там свирепого дракона, проживали караимы «которые занимались сбором красильных листьев и торговлею мелочных товаров»⁵⁴. Ф. Реми оставил краткое замечание о том, что Тепе-Кермен, равно как и Мангуп, был заселен караимами, покинувшими это поселение еще задолго до запустения Чуфут-Кале⁵⁵. Тепе-Кермен в качестве одного из пунктов, некогда заселенных караимами, упоминает также и караимский информатор французского офицера Бодуана (1855)⁵⁶. Н. Боровко высказал предположение, что пещеры Тепе-Кермена могли быть обитаемы караимами «разве лишь в силу край-

ней необходимости»⁵⁷. Нам, впрочем, представляется более вероятным, что Тепе-Кермен, входивший с XVII в. в состав пастбищных угодий чуфут-калинских караимов⁵⁸, мог использоваться в качестве временного сезонного жилища караимскими пастухами.

Не следует, впрочем, также забывать о том, что одна из тепе-керменских надписей, как и ивритские граффити на Мангупе⁵⁹, была оставлена на стене заброшенного христианского комплекса. Нельзя ли усмотреть в написании данных граффити какую-либо намеренную конфессиональную подоплеку?⁶⁰

Караимские общины в других городах и населенных пунктах Крыма

В XIX в. караимские общины появляются практически во всех крупных торговых центрах Российской империи и Крымского полуострова. Многие источники XIX в. кратко упоминают о наличии караимов в таких городах, как Симферополь⁶¹ и Севастополь⁶². Интерес представляет крупный размер севастопольское караимское кладбище (свыше 700 могил), находящееся в районе Рудольфовой горы, функционировавшее чуть больше столетия, приблизительно с середины XIX в. до его закрытия в 1965 г. Как и большинство других крымских караимских некрополей XIX в., севастопольское кладбище также находится в плачевном и разграбленном состоянии⁶³.

В результате архивных изысканий О. Белый нашел сведения о немногочисленной керченской караимской общине, первые письменные сведения о которой относятся к концу 30-х гг. XIX в⁶⁴. В литературе также можно встретить сведения о существовании караимских общин в Перекопе (таг. «Ор» или «Ферахкерман»), а также в его предместье, известном под названием Армянский Базар (совр. пгт. Армянск), появившихся на территории этих населенных пунктов, по-видимому, не ранее конца XVIII в.⁶⁵ В начале XIX в. в Армянском Базаре уже проживало около 100 караимских семейств⁶⁶. В 20-е гг. XIX в. упоминание о многочисленной караимской общине города оставил армянс-

кий путешественник Минас Бжишкян⁶⁷. По переписи 1897 г., в Армянском Базаре проживало 320 караимов; среди наиболее известных караимских уроженцев города можно выделить врача В.О. Синани, журналиста Э. О. Синани, просветителя И.И. Казаса⁶⁸. О достаточно высокой образованности местной общины свидетельствует тот факт, что в 80-е гг. XIX в. в Армянске под руководством газзана Зараха Харченко проходил обучение Ицхак (Богуслав) бен Нисан Фиркович, позднее ставший старшим газзаном и и.о.гахама в Троках⁶⁹. Еще в начале 90-х гг. XX в. на территории современного города Армянска В.В. Рыбка обнаружил кошару для овец, практически полностью построенную из надгробных плит с надписями на иврите, предположительно являющимися остатками караимского кладбища Армянского Базара. Фрагмент одного из этих надгробий, перевезенных В.В. Рыбкой, сейчас находится в фондах Крымского краеведческого музея в Симферополе.

По сведениям последнего караимского гахама С. Шапшала, в дополнение к городским анклавам караимское население проживало также и в деревнях Чабак, Коксю, Таш-Джарган⁷⁰, Ягмурчук, Отуз, Биюк-Озенбаш⁷¹.

В качестве свидетельств о наличии караимского населения с большой осторожностью можно интерпретировать сведения М. Броневского о проживании немногочисленного еврейского населения в Балаклаве (1578), а также А. Непейцына (1634) о еврейских торговцах в Яшлове⁷². Поздние караимские авторы Аарон Луцкий и С. Бейм упоминают «пещерный» город Инкерман среди крымских поселений с караимским населением⁷³. В связи с этим несомненный интерес вызывает замечание английского путешественника XIX в. Р. Лайалла о выполненных древнееврейским алфавитом надписях, увиденных автором на скальном массиве Инкермана, а также М. Броневского (1578) – о евреях, возделывающих виноградники и сады неподалеку от этого города⁷⁴. Сопоставив все вышеперечисленные источники можно (опять-таки с очень большой долей осторожности) предположить, что в Инкермане также некогда проживало еврейское, вероятнее всего караимское, население (учитывая, что Инкерман

(Каламита) некогда входил в состав княжества Феодоро и, позднее, мангупского кадылыка, с многочисленной и влиятельной караимской общиной в Мангупе, данный факт был бы вполне логичен).

- ¹ Краткий анализ истории и архитектурно-исторических памятников караимских общин Гезлева, Мангупа и Чуфут-Кале, см.: *Кизилов М.* Караимская община г. Гезлева (Евпатория) в XVIII – XIX вв. по свидетельствам очевидцев // Тирш. Труды по иудаике. Вып.5. М., 2001. С. 245-256; *Kizilov M.* Karaite Communities of Chufut-Kale and Mangup: History and Topography of the Settlements (to be published in *Karaite Judaism: Introduction to Karaite Studies* / ed. M. Pollack (Leiden: Brill Publishers, 2003).
- ² Подробный анализ надгробных надписей с караимских кладбищ Крыма см.: *Studies in a Karaite Community: The Report of the Epigraphic Expedition of the Ben-Zvi Institute to the Jewish-Karaite Cemetery of Chufut-Qal'eh, the Crimea*, ed. Dan Shapira, Ben-Zvi Foundation, Jerusalem, 2002 (450 pp., на иврите, готовится к публикации в 2003 г.); см. анализ записок путешественников по караимской эпиграфике в *Кизилов М.* Караимские некрополи Чуфут-Кале и Мангупа по описаниям путешественников и ученых XVIII – XIX вв. // *Материалы Восьмой ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике.* Ч.1. М., 2000. С.191-205.
- ³ *Бжшикян М.* Кеозлев или Евпатория / Пер. В. А. Микаеляна // *Сурб-Хач.* 1996. № 2. С. 36, прим. 17.
- ⁴ *Stepaniv J [Daszkiewicz J].* L'epoque de Danylo Romanovyc d'apres une source Karaite // *Harvard Ukrainian Studies.* Vol. II. №. 3.1978. P. 335. По мнению анализировавшего этот документ Я. Степанива (псевдоним Я. Дашкевича), данное свидетельство отражает реальные события XIII в. и эмиграцию 80 караимских семейств (4 семейства коханам, 6 семейств левитов и 70 семейств израильтян) преимущественно из Солхата, а также из Мангупа, Каффы и др. городов в результате переговоров между Бату и Даниилом Галицким в 1243-1246 гг. (*Stepaniv J.* L'epoque. P. 371-373). Несмотря на убедительную аргументацию исследователя, данные документа и его содержание все же вызывают некоторый скепсис. В частности, Г. Ахизер и Д. Шапира указали на письмо Э. Леоновича от 1866 г., в котором сообщается, что А. Леонович, переписчик этого колофона, позаимствовал сюжет о переселении караимов из Крыма в Галич из книги М. Султанского «Зехер цаддиким» и приписал его к XIII в., т.е. ко времени Даниила Галицкого (*Akhiezer G., Shapira D.* Karaim be-Lita u-be-Wohlyu-Galicia ad ha-me'ah ha-18 (Караимы в Крыму и Вольни-Галиции до 18 в.) // *Peamim* 89 (2002), 50.
- ⁵ *Дейнард Э.* Масса Крым. Варшава, 1878. С.13-14, 64-65 (на языке иврит).
- ⁶ Ивритский текст фрагмента, посвященного этому спору, см.: *Ankori Z.* Karaites in Byzantium: the Formative Years, 970-1100. New York-Jerusalem, 1959. P. 60, ft.12; см. английский перевод этого фрагмента в *Shapira D.* Some New Data on the Karaites in

Wolhynia and Galicia in the 18th Century // Караимы Галича: історія та культура / *The Halych Karaims: History and Culture*. Львів-Галич, 2002. С.24-37. См. также *Danon A. The Karaites in European Turkey* // JQR. 1925. № 3. P. 294.

⁷ Цинберг С. Авраам Крымский и Моисей Киевский // ЕС 11. 1924. С.97.

⁸ Маркевич А. Старо-крымские древности // ИТУАК 17 (1892): 126.

⁹ Маркевич А. Старо-крымские древности // ИТУАК 17 (1892): 126.

¹⁰ См. в *Studies in a Karaite Community* (готовится к публикации в 2003 г.).

¹¹ Вайсенберг С. Исторические гнезда Крыма и Кавказа // Еврейская старина. СПб., 1913. Т.6. Вып.1. С.65.

¹² Кондарак В.Х. Универсальное описание Крыма. Санкт-Петербург, 1875. XV ч. С. 133)

¹³ Сумароков П. Досуги Крымского судьи. Ч. 2. СПб., 1805. С. 91.

¹⁴ Особый интерес вызывает небольшой каменный резервуар для ритуального омовения перед входом в здание, совершенно аналогичный резервуару перед входом в большую кенесу (синагогу) в Чуфут-Кале (см. *Szyszman S. Les passionants Manuscrits d'Abraham Firkowicz* // Archeologia. Tresor des Ages 78 (Janvier 1975). P. 69).

¹⁵ Маггид Д.Г. Евреи в Крыму // История еврейского народа. Т.ХII. М., 1921. С.104.

¹⁶ «Es sein zwaierlei Juden in der stat und haben zwoe sinagog auch in der stat» – «В городе находится два вида иудеев, [которые] имеют также две синагоги в городе» (*Schiltberger J. Hans Schiltberger Reisebuch*. Tübingen, 1885.S.63). Повсеместно цитируемый перевод Ф.К.Бруна, в котором можно прочитать о том, что каффинским иудеям принадлежат также «четыре тысячи домов в предместье», неверен (*Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 г.* Пер. Ф.К.Брун. Изд. и прим. З.М.Буниятов. Баку: Элм, 1984. С.45).

¹⁷ См.: *Atti della Societa Ligure di Storia Patria*. Vol.XVII (1885). P.314; *Зевакин Е.С., Пенчко Н.А.* Из истории социальных отношений в генуэзских колониях Северного Причерноморья в XV в. // Из. Т.7.1940. С.4.

¹⁸ *Danon A. The Karaites in European Turkey*. P.299.

¹⁹ «...Hebrej vi hanno 2.scenofegie, una per natione...» (см. оригинальный текст Портелли в *Eszer A. Die «Beschreibung des Schwarzen Meeres und der Tatarei» des Emidio Portelli D'Ascoli* // AFP. 1972. №42. P. 232). Некоторым диссонансом звучат сведения Э.Челеби, писавшего о наличии только лишь одной еврейской синагоги в Каффе (*Элия Челеби*. Книга путешествия. Пер. Е.Бахревского. Симферополь, 1999. С. 96).

²⁰ *Галенко О.* Иудейскі громади Османської Кефи середини XVI ст. // Сходознавство. 1998. №3-4. С.50. Впрочем, статистические подсчеты исследователя, основанные на предположении, что все евреи общины, обозначенной в документах как «ber gema'at-i yahudiyan-i nefis-i Kefe», являются караимами, достаточно дискуссионны.

²¹ *Галенко О.* Иудейскі громади Османської Кефи. С.50-55. Об участии караимов в торговле рабами и невольниками в Крымском ханстве в 17 в. см.: *Kizilov M. Jewish Population and the Trade in Slaves and Captives in the Crimean Khanate in the XVIIth century* (to be published in the Proceedings of the Thirteenth World Congress of Jewish Studies).

²² См. цитату из Буксторфа в *Zajaczkowski A. Karaims in Poland*. Paris-Warsaw, 1961.s.43. По всей вероятности, Буксторф позаимствовал эти сведения у женевского профессора Антуана Лежера, предпринявшего в 1622-1631 гг. поездку в Константинополь с целью изучения жизни тамошних караимов (*Szyszman S. Gustaf Peringers Mission bei den Karaem* // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. 1952. Band 102. Heft 2. S.215). Позднее без ссылки на Буксторфа и Лежера эти сведения были приведены Э.Хендерсоном (*Henderson E. Biblical Researches and Travels in Russia*.

- London, 1826. P.319). Несомненно, что эти явно преувеличенные сведения отражали количество караимских обитателей всего Крыма, а не только Каффы.
- ²³ Любопытнейшие дорожные заметки английского ученого преподобного отца Реджинальда Хебера до нас только лишь в пространных цитатах в сочинении Э.Кларка (*Clarke E.D. Travels in Various Countries of Europe, Asia, and Africa. Part 1: Russia, Tahtary, and Turkey. London, 1816. Pt.1. Vol.2. P.130-131*). Автору не удалось найти оригинала дорожных заметок Р.Хебера в библиотеках Оксфордского университета и архивных коллекциях самих Э.Кларка и Р.Хебера. В конце 20-х гг. XX в. рукописный иллюстрированный альбом, составленный в 1807 г. английскими путешественниками по Крыму Хэем, Финчем и Хебером, находился в Центральном музее Тавриды, колл. Бертье-Делагарда № 4581 (*Акчокраклы О. Новое из истории Чуфут-Кале // ИТОИАЭ.1928. №2. С.169*). Дальнейшая судьба этой рукописи нам неизвестна.
- ²⁴ *Сумароков П.* Досуги Крымского судьи. С.87-88.
- ²⁵ *Kohl J.G. Reisen in Suedrussland. T.2. Dresden-Leispig, 1841. S.260.*
- ²⁶ В случае если датировка немецких ученых была точна, мы имели бы дело с древнейшими известными нам средневековыми рукописями Торы! Впрочем, скорее всего либо ученые, либо путешественник ошибались в столь ранней датировке.
- ²⁷ *Haxthausen A.F. von. Studien ueber die innern Zustaende, das Volksleben und insbesondere die Laendlichen Einrichtungen Russlands. T.II. Hannover, 1847. S.391, 407.*
- ²⁸ *Haxthausen A.F. von. Studien ueber die innern Zustaende.S.390-393.*
- ²⁹ *Demidov A.Voyage dans Russie Meridionale et la Crimée par la Hongrie, la Valahie et la Moldavie execute en 1837. Paris, 1840. T.1. P.509.*
- ³⁰ *Синани В.* К статистике караимов // КЖ. 1911. №2. С.31.
- ³¹ Подробнее о топографии «караимской слободы» и некоторых других аспектах истории караимской общины г. Феодосии см.: *Лосев Д.* «След малого, но гордого народа...»Караимская слобода в Феодосии // Крымский Альбом. Феодосия-Москва, 1996. С. 109-118. Несмотря на ряд ценных сведений, по целому ряду причин данная статья требует весьма критического к ней подхода.
- ³² «... триста харачников иудейских...пришивают к своим колпакам кусочек сукна желтого. Все тамошние иудей – это караимы, или кызылбашы среди иудеев» (*Эвлия Челеби. Книга путешествий. Пер. М.Кизилова. Симферополь, 1996.С.131-132*).
- ³³ *Demidov A.Voyage. P.498-499.*
- ³⁴ *Remy F. Die Krim in ethnografischer, landshaftlicher und hygienischer Beziehung. Odessa-Leispig, 1872. S.190.*
- ³⁵ *Karasubazar. Encyclopedia Judaica. Vol.10. P.785.*
- ³⁶ Караимская Жизнь. 1911. №1. С.125-126.
- ³⁷ См.наиболее ранние свидетельства: д'Асколли в *Eszer A. Die «Beschreibung des Schwarzen Meeres und der Tatarei» des Emidio Portelli D'Ascoli. S.233-234; Эвлия Челеби. Книга путешествий. Пер.М.Кизилова. Симферополь, 1996.С.94.*
- ³⁸ *Сумароков П.* Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году. М., 1800. С. 145.
- ³⁹ *Kaczkowski K. Dziennik podróży do Krymu, odbytej w roku 1825. Warszawa, 1829. Cz. III. S. 92.*
- ⁴⁰ *Nowosielski [Marcinkowski] A. Stepy, morze i góry. Szkice i wspomnienia z podróży. Wilno. T.2. S.165.*
- ⁴¹ *Oliphant L. The Russian Shores of the Black Sea in the Autumn of 1852. Edinburgh-London, 1854. P. 277-278.*

- ⁴² Вполне вероятно, что Н. Берг, военный офицер, знал об исполнении караимским газзаном (в 1855-1857 гг. и.о. гахама) С. Беймом секретных предписаний российского командования по сбору агентурной информации о «тайных собраниях татар в Бахчисарае» (РГАДА. Ф.188. Оп.1. Д.365. Л.42-47).
- ⁴³ *Берг Н.* Бахчисарай // Библиотека для чтения.1857. С.7, 19.
- ⁴⁴ *Remy F.* Die Krim in ethnografischer, landschaftlicher und hygienischer Beziehung. S.64.
- ⁴⁵ *Синани В.* К статистике караимов // КЖ. 1911. №2. С.31.
- ⁴⁶ Подробнее о современном состоянии и отдельных аспектах истории караимской общины Бахчисарая см.: *Белый О.Б.* Из истории караимской общины Бахчисарая // Nomos (Kwartalnik Religioznawczy). №28/29.1999/2000. S.153-165; *Белый О.Б.* Из истории караимской общины г. Бахчисарая начала XX в. // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып.2. Симферополь, 2001. С.376-397.
- ⁴⁷ *Боровко Н.А.* Тепе-Кермен. Пещерный город в Крыму. Симферополь, 1913. С.25, 32.
- ⁴⁸ *Гидалевиц А.* Пещерный город Тепе-Кермен и его древнее еврейское кладбище // Еврейская Старина. Вып.2. 1914. С.204-205; *Маггид Д.Г.* К надписям в Тепе-Кермене // Еврейская Старина. Т.6. Вып.3. 1914. С.490-491.
- ⁴⁹ У Гидалевица חרפ (5288=1528), в то время как после осмотра надписи, несомненно, более вероятным выглядит прочтение חרפל (5488 г.=1728); у Маггида совсем невероятное прочтение חרדח.
- ⁵⁰ *Гидалевиц А.* Пещерный город Тепе-Кермен. С.204; *Маггид Д.Г.* К надписям в Тепе-Кермене. С.490-491.
- ⁵¹ *Ezer M.* Ktuvot Tepe-Kermen: Mordekhay ben Butai // Studies in a Karaite Community: The Report of the Epigraphic Expedition of the Ben-Zvi Institute to the Jewish-Karaite Cemetry of Chufut-Qal'eh, the Crimea, ed. Dan Shapira, Ben-Zvi Foundation, Jerusalem, 2002 (450 pp., на иврите, готовится к публикации в 2003 г.).
- ⁵² *Боровко Н.А.* Тепе-Кермен. Пещерный город в Крыму. Ненумерованная страница, следующая за с.72.
- ⁵³ *Ezer M.* Ktuvot Tepe-Kermen: Mordekhay ben Butai [Надписи Тепе-Кермена: Мордехай бен Бутай] // Studies in a Karaite Community: The Report of the Epigraphic Expedition of the Ben-Zvi Institute to the Jewish-Karaite Cemetry of Chufut-Qal'eh, the Crimea, ed. Dan Shapira, Ben-Zvi Foundation, Jerusalem, 2002 (450 pp., на иврите, готовится к публикации в 2003 г.).
- ⁵⁴ *Кондарак В.Х.* Универсальное описание Крыма. Николаев, 1873. Ч.1. С.71; *Боровко Н.А.* Тепе-Кермен. Пещерный город в Крыму. С.38.
- ⁵⁵ *Remy F.* Die Krim in ethnografischer, landschaftlicher und hygienischer Beziehung. S.97, 106.
- ⁵⁶ *Gammer M.* The Karaites of the Crimea during the Crimean War: A French Report // Turkish-Jewish Encounters Ed.M.Tutuncu. Haarlem, 2001. P.77. Этим информатором являлся, видимо, чуфут-калинский и, позднее, одесский газзан С.Бейм; справедливости ради следует отметить, что он включил в список караимских поселений ряд других городов, где, по всей видимости, едва ли проживало караимское население (Черкес-Кермен, Сары-Керман).
- ⁵⁷ *Боровко Н.А.* Тепе-Кермен. Пещерный город в Крыму. С.43. В качестве аргумента исследователь привел цитату из И.Синани: «Часто приходилось им [караимам – М.К.] бросать свои пепелища и имущества, бежать в леса и пещеры... Черкес-Кермена, Инкермана и других гористых местностей».
- ⁵⁸ Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русскоподданных караимов. Изд. З.А.Фирковича. СПб., 1890. С.78, 83.
- ⁵⁹ Оставленное на внешней стороне южного нефа мангупской базилики Св.Константина и Елены, данные граффити читается как קדוש קדוש קדוש קדוש (прочтение Д.Васютинской).

- ⁶⁰ По аналогии можно вспомнить, что христиане Мангупа и Чилтер-Мармары располагали в карстовых полостях алтари церквей, следуя, видимо, местной традиции освящать места, связанные с дохристианскими культами (*Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.* Пещерные церкви Мангупа. Симферополь, 1996. С.21).
- ⁶¹ По данным переписи 1897 г., в Симферополе проживало 709 караимов (*Синани В.* К статистике караимов. С. 31).
- ⁶² Одно из первых упоминаний о караимах Севастополя относится к 1829 г.: в отличие от неслужащих евреев, караимам города было разрешено проживать и владеть собственностью в городе и его округе. Караимские лавки располагались на одной из самых центральных улиц города – Екатерининской (*Дьяконова И.А.* Население Севастополя в конце XVIII – первой половине XIX века // IV Дмитриевские чтения. Ялта, 2000. С.23). По данным переписи 1897 г., в Севастополе проживало 813 караимов (*Синани В.* К статистике караимов. С. 31).
- ⁶³ Его описание, см.: *Шавишин В.Г.* Караимское кладбище в г. Севастополе (по материалам обследований) // Материалы Восьмой ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике. Тезисы. М., 2000. С.327-330.
- ⁶⁴ *Белый О.Б.* Из истории керченской караимской общины (Обзор по данным архивных документов) // IV Дмитриевские чтения. Ялта, 2000. С.56-60.
- ⁶⁵ Древние еврейские кодексы и другие памятники // ЗООИД. Т.1.1844. С.648; *Левин-Бабович Т.С.* Очерк возникновения караимизма. Севастополь, 1913. С.39. Ряд документов караимской общины г. Ора (Перекопа) конца XIX – начала XX в. находится в недавно приобретенной рукописной коллекции ин-та Бен Циви (№39) (см. обзор этой коллекции в *Shapira D.* Osef hadash be-makhon Ben-Zvi shel' mismakhim qarayim me-mizrakh Eiroa [Новое собрание ин-та Бен Циви караимских документов из Восточной Европы] // *Peamim*. №90. 2002. P.155-172.
- ⁶⁶ О *Żydach Karaimach*. Biblioteka Warszawska. Т.II. 1844. S.414.
- ⁶⁷ Армянские древности Таврического полуострова // ЗООИД. №10. 1877. С.441.
- ⁶⁸ *Кружко Л.П.* Армянск. Страницы истории. Киев, 1999. С.43, 68-69.
- ⁶⁹ «Z powodu 10-tej rocznicy zgonu». МК 1: 3 (1926): 17.
- ⁷⁰ Сведения С.Шапшала о проживании караимов в расположенном неподалеку от совр. Симферополя городище Таш-Джарган подтверждаются также другими поздними источниками. Необыкновенно интересна рассказанная в 1833 г. М.Султанскому тремя мангупскими старожилками устная традиция о «Таш Иргане» (т.е. Таш-Джаргане) как об одном из древнейших поселений, откуда караимы переселились в Мангуп (*Кеттен П.* О древностях ЮБК и гор Таврических (Крымский сборник). СПб., 1837.С. 289-290). О наличии в древности караимского населения в Таш-Джаргане писал также Э.Хоецки (*Chojecki E.* Wspomnienia z podróży po Krymie. Warszawa, 1845. S.233). Несомненно, что именно с Таш-Джарганом следует идентифицировать загадочный «*Tassaralghanus pagus*», откуда М.Броневским в 1579 г. было написано письмо-посвящение к королю Стефану Баторию (*Broniovius M.* Martini Bronovii de Biezdzfedeia bis in Tartariam nomine Stephani Primi Poloniae Regis legati Tartariae Descriptio. Cologne, 1595, введение (без пагинации).
- ⁷¹ *Шатшал С.* Караимы и Чуфут-Кале в Крыму. [Симферополь, 1993? Переиздание одноименной брошюры 1896 г.] С.7.
- ⁷² *Broniovius M.* Martini Bronovii de Biezdzfedeia bis in Tartariam nomine Stephani Primi Poloniae Regis legati Tartariae Descriptio. P.7; Сказание священника Иакова // ЗООИД. 1848. №2. С.686. Оба автора не уточняли, были ли это представители раввинистического или караимского направления в иудаизме, однако, исходя из того, что в XVI – XVII вв. караимы представляли большинство еврейского населения Крымского

полуострова, можно все же предположить, что речь шла именно о караимах. Кроме того, в этот период центр крымских евреев-раввинистов находился на востоке Крыма (Карасубазар и Каффа), в то время как именно в расположенном неподалеку от Балаклавы Мангупе проживала значительная караимская община; то же самое можно сказать относительно соседства Яшлова и Чуфут-Кале, бывших в XVII–XVIII вв. собственностью яшлавских беев.

⁷³ *Gammer M. The Karaites of the Crimea during the Crimean War. P.77; Носоновский М., Шабаровский В.* Караимы в Деражно: стихотворный рассказ о разрушении общины (готовится к публикации).

⁷⁴ *Lyall R. Travels in Russia, the Crimea, the Caucasus, and Georgia. London, 1825. Vol.1. P. 279; Broniovius M. Martini Bronovii de Biezdzfedeia bis in Tartariam nomine Stephani Primi Poloniae Regis legati Tartariae Descriptio. P.6.*

Особенности национального просвещения

(к вопросу о реформе казенного еврейского образования в николаевской России)

Николаевские 40-е годы XIX века помимо многих иных знаменательных событий в отечественной истории и культуре, знакомых всякому, кто хоть раз обращался к школьным учебникам истории или литературы, отмечены также и первой попыткой российского правительства создать в пределах черты еврейской оседлости систему особых государственных училищ для воспитания и обучения еврейского юношества.

Деяниям российского правительства в 40-е годы посвящен огромный фонд исторической и художественной литературы, в котором свое место занимают и исследования реформы казенных еврейских училищ. Главным образом разработка этой темы является заслугой дореволюционных еврейских гуманитариев, таких как Ю. Гессен, Я. Каценельсон, Р. Кулишер, Л. Леванда, М. Моргулис, и других, для многих из которых казенные училища являлись не просто сухим фактом из истории, но источником личных юношеских переживаний и целым периодом в жизни, ставшим рубежом при переходе от традиционной местечковой еврейской к светской городской русско-интеллигентской жизни.

Между тем и в современной историографии можно обнаружить целый ряд работ, посвященных реформе казенных училищ. Очевидно, что интерес исследователей к этой проблеме был обусловлен не только личными переживаниями, но и тем, что тема казенного еврейского образования в Российской империи тесно соприкасается с иными важными аспектами еврейской и общероссийской истории. Среди них – проблемы развития в России идей Гаскалы, без которых скорее всего данная реформа была бы попросту невозможна; вопрос об общих изменениях в государственной идеологии, так же повлиявших на сложение идеи о необходимости насильственного просвещения в еврейской среде; и, наконец, общая проблематика процесса модернизации еврейского общества в Восточной Европе.

Однако, несмотря на такое обилие вероятных тем для обсуждения, в данном случае основной акцент будет сделан лишь на выявление одной из возможных моделей, по которой строилась реформа еврейского образования в России в 40-е годы XIX века.

Начало собственно государственной реформы еврейского образования в Российской империи относится к осени 1844 г.

13 ноября 1844 г. особым указом Николая I повелевалось открыть на территории черты еврейской оседлости ряд еврейских казенных училищ 1-го и 2-го разрядов с целью обучать в них еврейскую молодежь языкам (в первую очередь русскому) и иным светским наукам.

Этому событию предшествовала длительная работа, начатая в 1840 г. с создания «Комитета для определения мер коренного преобразования евреев в России» под руководством министра государственных имуществ графа П.Д. Киселева. В состав комитета также вошли главноуправляющий вторым отделением Императорской канцелярии Д.Н. Блудов, управляющий министерством внутренних дел А.Г. Строганов, министр финансов советник Ф.П. Вронченко, управляющий третьим отделением Л.В. Дубельт и министр статс-секретарь Царства Польского И.Л. Туркуль.

Единственная фамилия, которая отсутствовала в первом списке членов комитета, но была включена в него позже по особому представлению Киселева, была фамилия графа Сергея Семеновича Уварова – министра просвещения и активного сторонника просветительских методов решения проблем «инородцев»¹. Этот факт, как кажется, позволяет подозревать, что изначально Николай I, который, собственно, и утверждал кандидатуры в комитет, не предполагал среди прочих мер «коренного преобразования» евреев в России устройство для них особых школ.

Комитет начал свою работу с распределения обязанностей среди его участников. Управляющему министерством внутренних дел Строганову было поручено составить проект об учреждении губернских духовных управлений, об уничтожении кагалов, об учреждении над евреями общего городского управления и об устройстве их в «состояния цеховых и мещан». Он также

должен был озаботиться вопросом усиления для мещан рекрутских наборов. Вронченко занимался вопросом обустройства податной системы и о коробочном сборе. Блудову было поручено заняться усовершенствованием существующих постановлений относительно евреев Царства Польского. Дубельту как главе полицейского отделения требовалось сделать распоряжение «о тщательном наблюдении за происками и действиями, могущими последовать со стороны евреев во время производства сего дела». От главы комитета – министра государственных имуществ Киселева ожидали составления проекта об устройстве евреев в земледельческом состоянии, а также о мерах привлечения их к хлебопашеству. С.С. Уварову было поручено разработать проект об учреждении еврейских училищ и вообще об образовании еврейского юношества².

В целом, как можно увидеть, задания, полученные членами комитета, не выделялись особой новизной и, в общем, соответствовали духу и основным положениям еврейского законодательства 1835 г.

Следует отметить, что из всех создаваемых в комитете проектов именно проект Уварова в отношении еврейского образования оказался наиболее детально разработан и принят к реализации еще составом киселевского комитета. Возможно, причина этого кроется в том энтузиазме, с которым Уваров принялся за разработку проекта казенных училищ, что вызвало даже толки о его несомненной симпатии к евреям³.

Между тем сама идея о привлечении евреев к общему образованию обнаруживается еще в Положении 1804 г. Здесь впервые декларировалось право всех детей евреев «без всякого различия от других подданных» быть принятыми во все учебные заведения Российской империи. Также разрешалось «установить на счет их особые школы, где бы дети их были обучаемы, определив на сие нужную подать»⁴.

Однако появление таких школ в Российской империи датируется только 1826 г., когда была открыта первая школа в Одессе. И впоследствии число подобных еврейских школ было весьма невелико. Это можно объяснить как в целом лишь поощрительным характером постановлений об образовании еврейских школ, так и отсут-

ствием в империи достаточного количества просвещенных евреев, от которых прежде всего и должна была исходить инициатива их создания.

Положение 1804 г. было взято за основу при разработке правительством Николая I нового Положения 1835 г., которое явилось, по сути, *recitacio legis* Положения 1804 г. В нем также не определялось необходимым для евреев посещать общие или казенные еврейские училища.

Из принципиальных изменений, отличающих упоминания о еврейских училищах в первом и втором Положениях, можно отметить лишь то, что в Положении 1835 г. делается особый акцент на необходимости преподавания русского языка (§ 116), в то время как в Положении 1804 г. предполагалось обучение еврейского населения любому из трех языков: польскому, немецкому или русскому.

Возможное объяснение этому появлению в «Положении о евреях» 1835 г. особого упора на преподавание русского языка может скрываться в подобных же новациях, которые претерпевала в тот период система образования христианских школ западного края.

К 1835 г. в западных областях Российской империи развернулся активный процесс преодоления «польского влияния» после восстания 1830 г. С этой целью в христианских школах западного края шло усиленное внедрение русского языка, инициированное упомянутым уже Сергеем Семеновичем Уваровым.

Во второй половине 30-х годов преподавание польского языка было удалено из программы обучения в общих училищах западных губерний, а учителя этого предмета были вовсе исключены из штатов. Постепенно преподавание польского языка прекратилось во всех девяти губерниях западного края⁵. При этом по новым штатам в гимназиях назначено было по два старших учителя русского языка и словесности и особый младший учитель географии. Знание русского языка взамен греческого было поставлено ученикам условием получения чина 14-го класса.

Определенную параллель можно обнаружить и в программе Уварова 1841 г., где вторым пунктом следовало: образование евреев учредить «более нравственное чем ученое», при этом обратиться

особое внимание на обучение евреев русской истории и русскому языку, «ибо ничто так не соединяет частные племена с народом господствующим, как распространение сведений о его истории и словесности».

Помимо этого, в разработанном в 1841 г. плане Уварова относительно еврейских казенных училищ можно найти иные общие черты с той системой образования для западного края, которая разрабатывалась в 30-е годы с целью «сближения этих двух враждебных стихий» – русских и поляков.

Например, реформа образования в западных губерниях должна была, помимо прочего, привести к устранению католического духовенства от народного образования. Как мы помним, примерно те же цели преследовала и реформа еврейского образования. Известно, что особое внимание правительства было акцентировано на преодолении «вредного влияния» хасидского учения, а позже и Талмуда в целом.

Преобразования в западных губерниях касались прежде всего высшего образования, что было обусловлено стремлением Уварова оградить польское дворянство от националистических идей. Однако и в области низшего образования были введены некоторые изменения. В 1833 г. было дано разрешение учреждать одно- и двухклассные училища за счет средств местных «эдукационных фондушей»⁶. Подобно этому, впоследствии создавались еврейские школы 1-го и 2-го разрядов за счет фондов от коробочного сбора.

Много усилий было затрачено на подавление в западных губерниях домашнего воспитания. В докладе 1839 г. Уваров писал: «В губерниях, от Польши возвращенных, ничто не может ближе согласоваться с духом нашей системы, как продолжительное удержание юношества в публичных заведениях» и подавление домашнего воспитания – «верного союзника местных предрассудков»⁷. Подобные тенденции наблюдались и в отношении домашнего образования евреев. Наиболее активную борьбу, как известно, правительство развернуло с меламедами, надеясь предотвратить их вредное влияние на еврейскую молодежь. Любопытно также особо внимательное отношение правительства к женским еврейским училищам, поскольку сам Николай I был убежден в том, что именно от своих

матерей, с которыми еврейские дети проводят большую часть времени, они получают самое вредное воспитание.

Общий характер этих двух реформ можно обнаружить и в тех методах, которыми пользовался Уваров в первом и во втором случаях. Так, подводя некоторый результат своей работы в направлении реформирования образования в западном крае, Уваров в записке 1843 г., посвященной своей деятельности на посту министра, пишет: «Вместо притеснительного, безусловного повеления о введении русского языка я старался, удовлетворяя справедливым требованиям местности, поселить в умах уважение к русскому образованию, доверие к видам правительства и точное, хотя не явное, сознание добрых намерений министерства»⁸. Он указывает также, что стремился насадить новые образовательные институты «в духе русском, хотя большею частью под наружностью прежних наименований... дабы не испугать с первого приема умы, ослепленные заблуждениями продолжительными и недавними, и, прежде всего, овладеть доверенностью того края в учреждении сих училищ, следуя твердому плану, снисходить на первый случай к тем местным требованиям, кои прямо относятся к имеющейся в виду цели»⁹.

Этому высказыванию можно найти почти точный аналог и в отношении к еврейскому образованию: «Направляя действие училищ против действия Талмуда, следует ли заявить гласно эту мысль? Мне кажется, что не должно и даже не нужно. Это значило бы до начала вооружить против училищ большинство евреев и вместе потерять опору тех, кои, чувствуя вред, наносимый Талмудом, и, постигая его нелепость, не решились бы на первом шаге отделиться столь резко от своих соотчичей. ...Самое действие училищ обессилит и уничтожит в скором времени силу талмудических преданий...»¹⁰

Идея о возможной связи между реформой образования в западных губерниях и реформой 1844 г. уже была высказана Майклом Станиславским¹¹, но не получила дальнейшего развития в его трудах.

Между тем видится целесообразным еще раз обратить внимание исследователей вопроса о казенных училищах на данный аспект проблемы.

Безусловно, между этими двумя реформами существуют различия. Так, например, реформа образования общих училищ в западном крае велась все же на базе уже наличествующих светских образовательных институтов. Реформа же еврейских училищ имела целью в корне подорвать систему традиционного еврейского образования.

Если для населения западных губерний конечной целью виделась ассимиляция через приобщение к иной, но все же равной «просвещенной» культуре, то для евреев предусматривалась ассимиляция через насильственную модернизацию.

Однако очевидные сходства между реформой общего образования в западных землях в 30-е годы и реформой еврейского образования в 40-е годы позволяют нам находить определенную генетическую связь между этими двумя историческими явлениями. Кажется очевидным, что опыт, приобретенный Уваровым при подготовке реформы образования в западных губерниях, был использован им и при разработке проекта казенных училищ для еврейского населения Российской империи.

¹ Гессен Ю. История еврейского народа в России. Т. 2. М. Иерусалим, 1993. С. 81.

² Дело Департамента народного просвещения. О началах и средствах преобразования еврейского народа в России. Часть 1-я: Определение общих начал, на которых должна быть построена система образования евреев. (РГИА, ф. 733. оп. 97. д.13 л. 8-9).

³ Виттекер Ц.Х. Граф С.С. Уваров и его время / Пер. с англ. Н.Л. Лужецкой. СПб., «Академический проект», 1999. С. 230.

⁴ Дополнение к Сборнику Постановлений по министерству народного просвещения. 1803-1864 г. СПб., 1867. С.28

⁵ Рождественский С.В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения: 1802-1902. СПб., 1902. С. 304

⁶ В 1834 г. было решено учредить в Виленской, Гродненской, Минской и Белостокской областях 7 гимназий (из них 2 в Вильно), 12 уездных училищ для дворян, 6 уездных училищ для мещан. В губерниях Витебской и Могилевской по штату 24 октября 1836 г. полагалось 3 гимназии, 5 дворянских уездных пятиклассных училищ и 3 трехклассных уездных училища. 1 января 1839 г. учебные заведения литовских губерний получали новый штат, по которому должны были открыться: 1 дворянский институт в Вильне, 6 гимназий, 17 дворянских пятиклассных уездных училищ, 3 особенных четырехклассных отделения гимназии.

- ⁷ *Рождественский С.В.* Исторический обзор. С. 304
- ⁸ *Рождественский С.В.* Исторический обзор. С.324
- ⁹ *Рождественский С.В.* Исторический обзор. С. 310
- ¹⁰ РГИА, ф. 733, оп. 97. д.13. л. 35-40.
- ¹¹ *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia. 1825-1855. Philadelphia, 1983.

Греко-еврейское противостояние в Одессе в XIX веке

Одной из наиболее важных проблем еврейской истории являются взаимоотношения еврейского народа с другими этносами. Следует иметь в виду, что межнациональные конфликты выступают в качестве одного из структурообразующих элементов исторического процесса. Их характер и формы со временем меняются; они во многом взаимообусловлены реалиями существования этноса. Как правило, активно изучались отношения между коренными этносами и евреями. Значительно меньше внимания уделялось истории взаимодействия евреев с какими-либо другими некоренными народами. Эволюция греко-еврейского существования в Одессе в течение XIX в. достаточно показательна для иллюстрации отношений этносов, которые долго не имели своей государственности.

В многочисленных газетных и журнальных публикациях и брошюрах второй половины XIX – начала XX в., а также в появившейся в конце XX столетия на Украине (хотя изданных вне пределов страны) работах Я.С. Хонингсмана и А.Я. Наймана, С. Ципперштейна, И. Котлера, М. Полищука вопрос еврейско-греческого противостояния затрагивается прежде всего в связи с еврейскими погромами в Одессе¹. Если авторы работ позапрошлого века основное внимание уделяли причинам участия греков в погромах, то современные исследователи стремились больше рассматривать последствия и влияние погромов на еврейское и российское общество. Но и те и другие историки объясняют причину погромов либо религиозным фанатизмом, либо экономической конкуренцией.

Не останавливаясь подробно на достаточно известных событиях погромов, даже при наличии противоречий в их освещении у разных авторов, рассмотрим взаимоотношения этих двух этносов в связи с их условиями существования. И греки, и евреи относятся к числу тех народов, представители которых появились в Одессе практически с момента перехода турецкого поселения Хаджибей к Российской империи. В конце XVIII – начале XIX в. оба этноса в этнической структуре города занимали приблизительно одинаковое

место, каждый из которых составлял около 10% общей численности жителей Одессы. Однако уже во втором десятилетии XIX в. ситуация начала меняться: увеличилась общая численность и процентное соотношение еврейского населения города. В 1827 г. евреи составляли 12,8 %, а греки приблизительно 4%.

Сферы трудовой деятельности, профессиональные занятия, жизненные интересы двух народов в основном совпадали, что связано во многом с условиями их существования в предшествующее время. К тому же геополитическое и геоэкономическое положение Одессы как наиболее выгодного портового города, близкого к средиземноморским торговым рынкам, определило ориентацию ее наиболее активной части населения на вовлеченность во внешнюю торговлю, которую Российская империя вела через южный город. Купечество обеих народов принимало в ней участие почти с самого начала развития экспортной торговли. Однако приблизительно до середины XIX в. наблюдались определенные различия в характере их деятельности: греки в силу их опыта средиземноморской торговли и профессиональных навыков мореплавания создавали свои капиталы преимущественно во внешней широкомасштабной торговле, а евреи – во внутренней мелкой и средней торговле, а также в местном предпринимательстве. Показательны следующие цифры: в начале XIX в. греки составляли не менее 15% от общего количества купцов первой гильдии². Еврейские же купцы вошли в состав первой гильдии только в 1806 г. Греки выступали посредниками в торговле море-берег, а евреи в основном – на берегу. В тот период конкуренция не выходила за рамки обычной внутриотраслевой конкуренции. То же наблюдалось и в местном предпринимательстве: к примеру, греки больше торговали вином, а евреи – водкой, причем последнее осуществлялось в основном нелегальным путем. Поэтому собственно экономическая конкуренция в первые десятилетия XIX в. не могла привести к погромам.

Ситуация изменилась с конца второго – начала третьего десятилетия XIX в., когда в Греции разворачивается национально-освободительная борьба против турецкого гнета. Она негативно повлияла на взаимоотношения греков и евреев Османской империи. Уже с конца XVIII – начала XIX в. начался процесс вытеснения греками

евреев из банковской и торговой сферы. Греки заменили евреев на должностях драгоманов (переводчиков). Освободительная война привела к нарушению торговли и ремесел, где важную роль играли евреи. Кроме того, повысились налоги с населения, в том числе и с евреев. В ходе военных действий в Пелопоннесе тысячи живших там евреев были взяты турками в плен и проданы в рабство. Для их выкупа еврейским общинам Малой Азии пришлось ввести новые внутренние налоги, которые тяжело ударили по материальному положению евреев Порты³. Поэтому евреи имели основание роптать на восставших греков.

Общеизвестна и роль Одессы в подготовке греческого восстания. Здесь в 1814 г. была создана тайная организация «Филики этерия» («Дружеское товарищество»), имевшее целью освобождение родины. Со временем в нее вошли купцы Одессы и представители различного социального и имущественного положения. Далее это движение распространилось в пределах Османской империи. Именно благодаря финансовой поддержке греческого купечества Одессы восстание сумело пережить самый критический – 1821 год в его развитии.

На таком фоне в Одессу в мае 1821 г. прибыло греческое судно под командованием Иоанна Склавоса, доставившее труп патриарха вселенского Григория V, удушенного турками 10 апреля на христианскую Пасху. Османское правительство объявило его «виновником мятежа, соучастником и соотечественником мятежников». Кстати, Стивен Ципперштейн ошибочно указывает, что патриарху отрубили голову⁴. Греческие материалы о казни Григория свидетельствуют, что после того, как тело патриарха провисело на виселице три дня, турки передали его двадцати евреям, приказав им бросить тело патриарха в залив. Источники зафиксировали слова этих евреев, что так будет с «изменниками и врагами султана»⁵. Не исключая неточностей в деталях, события, разыгравшиеся в Стамбуле, достаточно верно передают дух эпохи.

В описании разных авторов погром в Одессе виделся по-разному. В одном случае он протекал организованно, подготовленный заранее, начавшись одновременно в трех еврейских районах (С. Ципперштейн)⁶, в другом, – по свидетельству очевидцев, погром

начался случайно, стихийно; после отказа группы евреев «снять шапки» во время прохождения траурной процессии⁷. Четких доказательств в пользу той или иной точки зрения нет, однако первый вариант предполагает длительный подготовительный период. Действительно, тело находилось в карантине, а затем в городском соборе более месяца (до 19 июня). За это время информация в городе распространилась не только благодаря рассказам экипажа греческого корабля, но и через многих греков, бежавших в Россию из Османской империи. Хотя это дает основание для версии о запланированных акциях, но в документах отсутствуют указания на то, что руководство еврейской общины когда-либо возлагало ответственность за действия погромщиков персонально на руководителей греческой общины. То есть, скорее всего, погром начался стихийно во время прохождения процессии по Греческой улице.

В последующее десятилетие произошел ряд существенных изменений в одесском обществе, которые затронули и сферу греко-еврейских отношений.

Едва ли не важнейшим моментом стал демографический сдвиг в структуре этносов Одессы. После достижения Грецией в 30-е годы XIX в. независимости бурно пошел отток греков из города на родину и одновременно происходило резкое увеличение численности еврейского населения города – в 1855 г. насчитывалось 17 тысяч евреев, т.е. около 18% общего населения. Кроме того, еврейское купечество превратилось в активного и главного участника международного экспортно-импортного бизнеса. На этом фоне особенно катастрофическим выглядело положение греческого купечества. Торгово-экономический кризис времен Крымской войны (1853–1856) больно ударил по крупным греческим экспортным фирмам. Многие греческие фирмы оставляли город, открывали свои отделения в других городах мира и даже меняли специализацию. Однако вряд ли это могло напрямую привести к погромам как форме борьбы с конкурентом. В это время общее количество греков в городе едва достигало тысячи человек, и они не оказывали влияния на одесское общество.

Зато после событий 1821 г. и в Одессе, и в ряде других городов ежегодно проходили пасхальные столкновения между евреями и

христианами, в том числе и с греками. Так, ежегодно происходило ночное битье стекол в нескольких еврейских домах и избиение евреев на улицах во время Вербной субботы и в канун Святого Воскресения. Фактор религиозного экстремизма фиксируется и в погромах 1849, 1859 и 1871 годов. Поэтому неправомерно считать их инициаторами греков, которые утратили господство в зерновой торговле⁸.

Практически во всех погромах были задействованы представители других этносов Одессы, не связанных с утратой экономических позиций в городе. К тому же есть достаточно многочисленные примеры сотрудничества греков и евреев, особенно в сфере городского самоуправления. Приведем один из них: когда в 1864 г. в Одессе впервые открылась купеческая управа, ее первым старшиной был избран грек С. Ралли, а одним из товарищей (т.е. заместителей) – еврей С. Гурович. Такая же ситуация наблюдалась и в последующие годы.

Зато достаточно важной предпосылкой, которая оказывала негативное влияние на возникновение эксцессов, стала «еврейская политика» российского самодержавия. Достаточно сказать, что почти в течение всего XIX столетия российское законодательство, несмотря на погромы, так и не удалось выработать нормы законов, адекватные погромным действиям. Против погромщиков применялась статья 38 Устава о наказаниях – «буйство в публичных местах», влекущая за собой задержание и денежное взыскание. Только 9 декабря 1892 г. ввели определение «нападение одной части населения на другую», образовавшую статью 269 •прим. Уложения о наказаниях, предусматривавшую ссылку до трех лет и более⁹.

Таким образом, греко-еврейское противостояние в Одессе в XIX в. определялось не только исключительно экономическим фактором и не сводилось только к погромам, которые были позаимствованы из практики Османской империи. В дальнейших исследованиях необходимо более полно вычленить роль экономического, религиозного, национального, цивилизационного факторов, действующих в условиях многонационального города. Не последнюю роль сыграли и обстоятельства материального существования двух этносов, антиеврейской политики царизма и отсутствие собственной государственности.

- ¹ Хонингсман Я. Н., Найман А. Я. Евреи Украины (краткий очерк истории). Ч. 1. Киев, 1992; Ципперштейн С. Евреи Одессы. История культуры 1794–1881. М., 1995; Котлер И. Очерки по истории евреев Одессы. Иерусалим, 1996; Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии. Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии 1881-1904. Иерусалим, 2002.
- ² Karidis V. A Greek mercantile Paroikia: Odessa 1774–1829 // Balkan society in the Age of Greek Independence. L., 1981. P. 125-126.
- ³ Либерман М. Я. Евреи в Османской империи в XIX – начале XX в. Екатеринбург, 2000. С. 12-14.
- ⁴ Ципперштейн С. Евреи Одессы. С. 130.
- ⁵ Серафимов С. Жизнеописание священномученика Григория, патриарха вселенского, почивающего в Свято-Троицком греческом храме в Одессе с 1821 года. Одесса, 1862. С. 35.
- ⁶ Ципперштейн С. Евреи Одессы. С. 131.
- ⁷ Котлер И. Очерки по истории евреев Одессы. С. 102.
- ⁸ Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии. С. 42.
- ⁹ Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 40. С. 530.

Роль евреев в экономическом развитии местечек Беларуси в первой половине XIX в.

В конце XVIII в. белорусские губернии наряду с другими западными губерниями Российской империи были включены в позорнейшую в истории царской России, прогремевшую на весь мир так называемую «черту еврейской оседлости». Проживать во внутренних губерниях России, а позже и вне городов и местечек евреям запрещалось. Их массовое выселение из сельской местности активно началось после издания «Положения об евреях 1804 г.». Выселенческие мероприятия неоднократно возобновлялись и были в основном завершены к концу 30-х гг. XIX в. В результате города и местечки белорусского края превратились в «резервации» для целого народа, что значительно усложняло их развитие, особенно экономическое.

Концентрация еврейского населения в местечках усиливала общую бедность жителей и ускоряла процесс пауперизации мещанства. Так, евреи м. Талочин в 1825 г. характеризовали свое положение следующим образом: «... от большого стеснения в одном доме по два и более семейств крайнею бедностию наказаны так, что и дневного пропитания иметь не можем»¹. В этом же году евреи м. Шклов в прошении на имя императора отмечали: «Стеснение по городам и местечкам от переселения из деревень евреев, близкое к истреблению нас, дает нам смелость, Всеавгустейший монарх, припасть к стопам твоим... и просить себе спасения от предстоящей гибели еврейскому народу в белорусских губерниях... ныне мы находимся в совершенной бедности, так что в скором времени неизбежно подвергнемся всеобщему истреблению»². Далее в этом прошении предлагались конкретные меры по выходу из тяжелого экономического положения. Шкловские евреи просили разрешить им: «1) содержать постоянные дома и почты с продажею для проезжающих съестных припасов и фуража; 2) иметь в откупах по соглашению с помещиками дойный скот, а ремесленникам заниматься работами там, где востребует надобность помещиков; 3) иметь в откупе мельницы, рыбные ловли, речные перевозки и выгодную землю для обрабатывания оной наймом по согласию крестьян»³.

Российское правительство не хотело поддерживать прежние занятия евреев, так как государство не получало доход от них и даже начало считать их опасностью для экономики страны. В новых исторических условиях происходит переориентация экономической деятельности евреев, трансформация их профессиональной структуры. Если в конце XVIII – начале XIX в. основным способом заработка для них оставалась эксплуатация доходных источников помещичьего хозяйства и связанная с ним посредническая торговля, то в первые десятилетия XIX в. основной акцент экономической жизни евреев переносится в местечки и города. Хотя и прежде многие евреи жили в городских поселениях, однако большинство евреев являлись неотъемлемой частью традиционной экономики латифундий Речи Посполитой⁴. Они выступали в роли арендаторов и «посесоров», что объясняет доминирующую роль евреев в сельском хозяйстве в качестве организаторов, в руках которых сосредотачивались все нити сельскохозяйственной жизни страны⁵.

С переносом основного акцента экономической жизни евреев в города и местечки важность торгово-промышленной деятельности для них значительно возросла, и евреи делали все, чтобы монополизировать ее. Архивные источники и опубликованные документальные материалы позволяют выделить и охарактеризовать сектор еврейского предпринимательства в местечках Беларуси рассматриваемого периода.

Основной и почти единственной сферой экономической деятельности местечковых евреев было неземлевладельческое (т.е. торгово-промышленное) предпринимательство. Привитие евреям нетрадиционного для них вида деятельности – занятия сельским хозяйством – закончилось неудачей. Речь идет о злополучном проекте об объединении евреев в земледельческие колонии. О том, как была организована эта кампания, красноречиво свидетельствует следующий архивный документ 1853 г.: «... в имении Сморгонь поселены 23 семейства евреев, в каждом из них состоит от 5 до 9 душ мужского пола. Они наделены участками в 111/2 десятин... Участки эти малы для многодушных семейств и плохи по качеству земли»⁶. Евреи таких колоний со временем отдавали предпочтение такому виду сельскохозяйственных занятий, как животноводство. Об этом свидетельствуют прошения евреев-землевладельцев о наделении их сенокосами

взамен пахотной земли. Так, 24 августа 1859 г. на имя люстратора м. Свислочь Рысинского поступило прошение, в котором «еврей-земледельцы колонии «Израильской» просили о наделении их сенокосами в урочище Мостки и Богатое, еврей-земледельцы колонии «Галилейской» – о замене им пахотной земли при д. Лашевичи и наделении сенокосами в урочище Дзики»⁷. Земледельческий вид деятельности, таким образом, постепенно почти полностью исчез из профессиональной структуры еврейского населения.

А вот размеры еврейского винокурения и корчмарства, несмотря на все попытки запретов, оставались значительными. О широком распространении этого необычайно прибыльного занятия среди местечковых евреев свидетельствуют следующие сведения. В Гродненской губернии, например, в 1829 г. в 11 казенных местечках насчитывалось 96 еврейских винокурен, в 67 помещичьих местечках их было 233 (219 из них находились в собственности и 14 – в арендном содержании евреев). Всего в местечках Гродненской губернии существовало в это время 329 винокурен, где производилось 93 797 ведер вина ежегодно. Данный архивный документ содержит прошения евреев ряда местечек: Лунно, Кринки, Индура, Озеры, Большая Берестовица, Шерешово, Береза, Селец, Мальча, Каменец, Радунь, Острино, Мир, Кореличи, Любча и др., – в которых они жаловались на запрещение заниматься винокурением, отмечая при этом, что «таковым промыслом доставляют семействам своим содержание... и уплачивают государственные подати»⁸.

Важное место заняли евреи в секторе промышленного производства местечек. Начнем его анализ с рассмотрения ремесленной деятельности местечковых евреев, которая была направлена на удовлетворение бытовых нужд местного населения.

Сложившиеся исторические и экономические условия стимулировали, с одной стороны, высокий профессионализм евреев в ряде ремесел; с другой – параллельное владение несколькими специальностями (из еврейского фольклора: «Лучший портной среди сапожников – это пекарь Иосиф»). Для многих еврейских семей ремесло было единственным средством к существованию. По приблизительным подсчетам, в середине XIX в. от 40 до 50 % еврейского населения существовало исключительно благодаря ремесленным занятиям.

Однако фрагментарность источниковой базы не позволяет создать достаточно полную картину развития ремесла в местечках. На это указывал И. Зеленский, полковник Генерального штаба, составитель «Материалов для географии и статистики России. Минская губерния» (1863–1864 гг.): «Определить цифрoу развитие ремесленной промышленности невозможно. Никакие законоположения, никакие народные переписи, никакие ремесленные уставы не поставят ремесло в такое положение, при котором можно было бы подвергнуть ее анализу... Все сведения о числе цеховых и ремесленников, имеющиеся в казенной палате, городских думах и магистратах, не только не верны, но и не приближительны, и ни в каком случае не определяют степени развития ремесленной промышленности»⁹. Губернская статистика того времени фиксировала, как правило, только цеховое ремесло. Абсолютное большинство еврейских ремесленников в состав цехов не входило. В.Б. Антонович отмечал: «Между тем как цехи падали под собственной тяжестью, подавленные лишней заботливостью об устранении конкуренции, последняя явилась в лице еврейского населения. Евреи, со свойственной им прозорливостью и экономическим чутьем, весьма искусно угадали причины, подавившие промышленную деятельность горожан, и успели отстранить их от себя. Они стали... заниматься промыслами, не подлежа ни цеховым стеснениям, ни тяжелым пошлинам, обременявшим христиан»¹⁰.

«Вольные» ремесленники-евреи были серьезными конкурентами для цеховых ремесленников-«христиан». Это нашло свое проявление в жалобах последних в разные государственные инстанции, в которых они ссылались на давние привилегии. Подобный конфликт имел место, например, в м. Мир в середине 20-х гг. XIX в. Здесь еще с 1686 г. существовал «христианский» ткацкий цех. Кроме того, ткацким ремеслом занимались около 40 еврейских семейств (около 200 душ). В 1832 г. еврей-ткачи в прошении на имя императора (интересно, что начиналось оно со слов «Обожаемый монарх!») отмечали, что «в 1852 г. ткацкий цех со стороны христиан начал воспрещать нам заниматься ткацким ремеслом и покупать на торгах тальки под сим предлогом, что будто бы евреям непозволено заниматься никакими промыслами, забрал у нас публично самовольным и насильственным образом материалы...» В 1827 г.

цехмастер Трушинский обратился к Радзивиловской комиссии, учрежденной в г. Вильно, «домогаясь удаления евреев от ткаческого промысла в м. Мире». Комиссия выполнила эту просьбу решением от 16 октября 1830 г. Гродненский генерал-губернатор в рапорте министру внутренних дел отмечал: «...судя по положению здешнего края, нельзя признать выгодным воспрещение в м. Мире евреям заниматься ткацким ремеслом... но так как местечко вотчинное, то надо предоставить собственному усмотрению князей Радзивилов все хозяйственные распоряжения...»¹¹.

С конца 40-х гг. XIX в. количество еврейских цеховых ремесленников увеличивается. Так, в 1847 г. еврей-портные м. Свислочь (65 человек: 38 мастеров и 27 «работников») обратились в Волковысский городской магистрат с прошением о разрешении создать цех. Просьба не была удовлетворена, потому что, как отмечается в документе, «право на учреждение цехов служит только городам, закона на учреждение цехов по местечкам не существует». Однако настойчивые свислочане обратились с подобным прошением к министру внутренних дел Российской империи. Губернским органам было поручено собрать необходимые сведения о ремесленных цехах в уездах Гродненской губернии. Земские исправники Кобринского, Волковысского, Пружанского, Брестского, Слонимского и Гродненского уездов докладывали, что «во вверенных им уездах цехи не существуют». Ремесленные цеха существовали только в заштатных городах Сокольского и Белостоцкого уездов, а также в местечках Орля, Семятичи и Цехановцы Бельского уезда. Причем в последних двух местечках цехов было несколько: в Семятичах – 4, в Цехановцах – 7. Цеха в упомянутых местечках, как говорится в документе, «существуют от прусского правительства». Видимо, учитывая эти факты, МВД 23 января 1850 г. сообщило, что не видит «препятствий к разрешению евреям м. Свислочь составить цех...»¹².

Стремление евреев-ремесленников пополнить цеха связано с их желанием освободиться от власти кагала, избежать конкуренции, а также попасть в число «полезных». Дело в том, что по указу от 23 ноября 1851 г. предполагалось разделить евреев на 5 разрядов: купцы, земледельцы, ремесленники, мещане оседлые и мещане неоседлые (в зависимости от наличия или отсутствия недвижимо-

сти). В разряд ремесленников записывали только цеховых. В связи с этим обращение евреев в соответствующие органы с прошениями об образовании ремесленных цехов участились. Архивные документы, которые это отображают, содержат сведения о количестве ремесленников-евреев в местечках, их специализации.

К сожалению, в моем распоряжении имеются подобные материалы только по Лидскому и Ошмянскому уездах. На момент сбора сведений (начало 1852 г.) ремесленные цеха, куда входили евреи, существовали в местечках Щучин, Острино, Василишки, Эйшишки и Желудок. Ремесленники-евреи местечек Ивье, Сморгонь, Радунь и Белица обращались с прошениями о разрешении создать цеха, однако в этом им было отказано. Ошмянский и Лидский городские магистраты не решились удовлетворить эти просьбы, «не имея закона на учреждение цехов по местечкам»¹³.

Согласно указу от 16 апреля 1852 г., цеховая система в губерниях черты оседлости евреев значительно реорганизовывалась. Ликвидировалась цеховая организация в тех городах и местечках, где количество ремесленников было незначительным. Здесь создавались так называемые «упрощенные ремесленные управления». В каждом городе и местечке создавались особые «еврейские неремесленные цеха», куда должны были записаться мостовщики, землекопы, каменщики, каменотесы, плотники, штукатуры, извозчики, фурманы, садовники, рабочие на «фабриках» и «заводах», чернорабочие, поденщики и домашние слуги. Все эти предписания, как нам кажется, послужили только к увеличению переписки, но отнюдь не к изменению устройства корпорации ремесленников. Из переписки по этому делу мы только убеждаемся в том, что цехи к тому времени были совершенно бесполезны и даже обременительны. Тем не менее осуществление этих постановлений в местечках проследим снова на примере Лидского и Ошмянского уездов.

На протяжении второй половины 1852 – начала 1853 гг. в 9 местечках Лидского уезда – Эйшишки, Желудок, Белица, Острино, Новый Двор, Щучин, Василишки, Радунь, Вороново – были образованы сложные (или смешанные) ремесленные цеха, которые объединили 329 ремесленников разных специальностей, количество которых колебалось от 6 (Вороново) до 15 (Эйшишки). В 7 местеч-

ках Ошмянского уезда – Сморгонь, Воложин, Вишнево, Гольшаны, Солы, Ивье, Крево – были введены упрощенные ремесленные управления, которые объединяли 148 ремесленников. Уровень специализации ремесла в этом уезде также был меньшим по сравнению с Лидским – от 2 (Крево) до 8 (Сморгонь) профессий. Ремесленники некоторых местечек, где их количество было незначительным, приписывались к ремесленным организациям ближайших местечек (Липнишки – к Ивью, Трабы – к Гольшанам и др.). Данный источник не отражает национальный состав местечковых ремесленников. Однако косвенные сведения позволяют утверждать, что абсолютное большинство среди ремесленников составляли евреи. А в отдельных местечках они были даже единственными ремесленниками. Об этом ярко свидетельствует тот факт, что в Ивье на должности «старшины» ремесленной управы и двух его «товарищей» были избраны евреи «по ненахождению ремесленников из христиан»¹⁴. Кроме того, в Желудке, Белице, Острино, Новом Дворе, Щучине, Василишках, Сморгони, Воложине, Ивье были созданы особые еврейские «неремесленные» цеха, куда записались 139 человек перечисленных выше специальностей и занятий. А всего в местечках рассматриваемого региона упоминаются 39 ремесленных профессий. Самыми распространенными были портные, сапожники, плотники и кузнецы. Последние две специальности довольно часто встречаются и среди еврейского ремесленного населения, что не подтверждает распространенного в литературе мнения о редких случаях занятия евреями кузнечеством и плотничеством.

Анализ приведенных данных позволяет выделить такую особенность местечкового ремесла, как высокий процент мастеров, что указывает на широкое распространение здесь ремесленников-одиночек. Значит, ремесленные мастерские в местечках были очень мелкими, на них в минимальном объеме использовался наемный труд. Процесс капитализации сферы услуг, таким образом, местечки почти не затронул. Здесь ремесло являлось скорее последним средством к существованию скученной еврейской бедноты. «Означенные в сей ведомости ремесла, – читаем в данном архивном документе, – суть единственный источник к жизни и удовлетворению всех лежащих платежей ремесленников»¹⁵.

Интересную закономерность отметил И. Зеленский: «До сих пор о состоянии ремесленной промышленности судят по числу лиц, занимающихся каким-либо ремеслом... забывая при этом, что увеличение числа ремесленников иногда служит признаком нищеты... В Минской губернии из 10 еврейских семейств, питающихся ремеслом, по крайней мере 8 погружены в самую ужасающую нищету»¹⁶.

Обычно в ремесленных мастерских работало не более 14 человек. При найме еще одного увеличивались налоги. Некоторые из таких мелких предприятий официальной статистикой учитывались как «фабрики» и «заводы», и не случайно, так как для них была характерна усложненная технология производства (с включением, например, химических процессов) и широкое использование механических приспособлений. В местечках таких предприятий мелкотоварного сектора промышленности насчитывалось достаточно много. Почти все они принадлежали евреям. Среди них, например, кожевенные, шляпочные и суконные мастерские местечек Ружаны, Изабелино, Шерешово, Пески, Береза и др. Работало на них не более 4-5 человек, а на некоторых – по 1-2. Промышленный капитал, который был в обороте, составлял от 100 до 1500 руб. серебром. Так, в 1815 г. в м. Ружаны на шляпном предприятии Якова Суриновича работали 2 чел., произведено «шляп простой овечьей шерсти для евреев 200 штук на 90 руб. серебром». В этом же году здесь действовала кожевенная «фабрика» Ицки Шерешевского, где работало 4 человека, было произведено 525 кож на сумму 1537 руб. сер.¹⁷

Предприятия мануфактурного типа наиболее соответствовали финансовым возможностям зажиточных предпринимателей-евреев. К мануфактурам традиционно относят промышленные предприятия ручного труда с 15 и более рабочими. В результате некоторых обстоятельств (узость местного рынка, дешевизна рабочей силы) мануфактуры часто были более прибыльными, чем фабрики.

В местечках Беларуси мануфактуры преимущественно принадлежали евреям или находились в их арендном содержании. Показательно, что в «Списке фабрикантов и заводчиков Российской империи» за 1832 г. названы фамилии 21 владельца промышленных предприятий в местечках Гродненской губернии, 17 из них – евреи (5 купцов 3-й гильдии, 1 купец 2-й гильдии, остальные – мещане)¹⁸.

Еврейские мануфактуры были представлены в основном суконной отраслью (местечки Ружаны, Шерешово, Высоко-Литовск, Береза, Изабелино, Мир, Дубровно и др.). Здесь концентрировалось наибольшее количество крупных промышленных капиталов евреев. В м. Ружаны, например, развивалась как арендная форма крупного промышленного предпринимательства, так и частновладельческая. В арендном содержании мещан Ареля Шлиомовича и Гермона Янкелиовича находилась суконная «фабрика» князя Сапеги, работало на ней в 1822 г. 200 чел., произведено 48 360 аршин, в обороте капитала было около 18 тыс. руб. сер., арендная плата – 600 руб. сер. в год¹⁹. Крупной была мануфактура в Ружанах, которая принадлежала мещанину Лейбе Пинесу. В 1828 г. на ней работало 159 чел. Было произведено 28 600 аршин сукна, действовало 20 прядильных машин, 27 ткацких, 9 чесальных и 23 других «приспособлений»²⁰.

Необходимо отметить, что на всех мануфактурах, которые принадлежали евреям, использовался вольнонаемный труд. Это были в полном смысле слова капиталистические предприятия (в отличие от вотчинных мануфактур, где работали в основном крепостные). Однако возможности заниматься промышленным предпринимательством ограничивались у евреев двойным налоговым гнетом и невозможностью получения кредитов. Если дворяне могли получить ссуду под залог имения, то евреи – только при условии поручительства всего кагала, который при этом нес материальную ответственность, поэтому кагалы таких поручительств не делали. Так, в 1809 г. еврей-фабрикант Габриель Шмуйлович Бегаров обратился в Главное управление мануфактур с прошением о выдаче ему ссуды в размере 30 тыс. руб. ассигнациями для расширения заведенного им суконного предприятия в м. Пески Волковысского уезда. В прошении он отмечал, что «выписал иностранных мастеров и принял к ним более 100 работников и употребил на сие весь свой капитал» и что он обязуется «поставлять с фабрики своей в казну ежегодно по 9 тыс. аршин солдатского сукна...»²¹. Несмотря на поручительство графа Казимира Грабовского, Бегарову было отказано в его просьбе. Именно нехватка крупных капиталов не позволила предпринимателям-евреям в рассматриваемый период перейти к фабричному производству.

В целом необходимо подчеркнуть, что еврейские промышленные предприятия играли важную роль в экономике края, в том числе и в функционировании местечек. Именно благодаря еврейскому предпринимательству многие местечки стояли в промышленном отношении на уровне городов и даже превосходили некоторые из них.

Анализ ремесленного и мануфактурного производства в местечках приводит к заключению о том, что на протяжении первой половины XIX в. профессиональная структура еврейского общества менялась в сторону возрастания занятий, связанных с производством. Однако приоритетным видом экономической деятельности евреев все же оставалась торговля, особенно мелкая. Можно утверждать, что торговля в Беларуси была монополизирована евреями (или как часто приходится встречать в источниках – «захвачена» евреями). Еврейские торговцы проявили себя во всех видах торговли: посреднической, розничной и оптовой, внутренней и внешней. Они играли весьма значительную роль во всех формах внутренней торговли: ярмарочной, базарной, развозно-разносной и стационарной. О том, что и местечковая торговля была сконцентрирована почти исключительно в руках евреев, свидетельствует высокий удельный вес евреев среди купечества местечек, а также принадлежность им почти всех местечковых торговых заведений (лавок, корчем, питейных и заездных домов, трактиров и т.п.). Например, в середине XIX в. в местечках Минской губернии насчитывалось 8 купеческих лавок и 377 мещанских, из них евреям принадлежали все 8 купеческих и 370 мещанских лавок²². В местечках действовали также лавки, которые существовали непосредственно при жилых помещениях евреев. Так, когда в 1853 г. житель м. Свислочь купец Брода обратился к министру финансов с прошением о разрешении ему построить 12 каменных лавок, Гродненской казенной палате было поручено собрать сведения о лавочной торговле в Свислочи. Оказалось, что здесь имелось 40 казенных лавок, которые сдавались в аренду во время ярмарки, а «Свислочское еврейское общество не имеет особо лавок, а только таковые устроены во всяких домах жилых в комнате от фронту, и в оных по большей части из разной мелочи торг состоит». Интересно отметить, что «...всякий хозяин дома из еврейского общества имеет выданную крепостную сделку

от прежнего вотчинника имения Свислочь референдария В. Тышкевича, из коей видно, что им дозволено распоряжаться и перестраивать дома по своей воле и для собственной выгоды с тем только дабы не портить фронта...»²³.

Еврейские торговцы купеческого и мещанского сословий распоряжались небольшими оборотными капиталами. Из-за недостатка сведений невозможно сделать полный анализ торговых оборотов в местечках. В нашем распоряжении есть только данные об оборотах лавочной торговли в некоторых местечках Гродненской губернии за 1822 г. В 14 местечках (Антополь, Волчин, Высокое, Городище, Дрогичин, Каменец, Кореличи, Любча, Мир, Новая Мышь, Негевичи, Стволовичи, Хомск-Яново) показаны обороты 118 лавочников-евреев. Они колебались от 5 до 900 руб. ассигнациями. Выделялись на общем фоне мелочной торговли только м. Мир, где насчитывалось 18 лавочников с оборотным капиталом от 100 до 900 руб. (323 руб. в среднем), и м. Городище, где было 11 лавочников с оборотом от 150 до 600 руб. (309 руб. в среднем)²⁴. Интересный факт, подтверждающий тезис о небольших капиталах еврейских торговцев, содержит архивный документ 1814 г., в котором показаны купцы 3-й гильдии Брестского уезда. По одному такому купцу числилось в местечках Каменец и Высокое. Но далее указывалось: «...каждый из них по собственному обороту капитала на 8000 руб. не имеет, но в тех местечках есть торговцы-евреи мелочных товаров, имеющие в оборотах малые капиталы, коим согласно повеления губернского правления запрещена была продажа пока не запишутся в гильдию и не объявят капиталов для платежа купеческих процентов, почему торговцы мелочной продажи этих местечек сделали складку и под именем в каждом местечке одного купца 3-ей гильдии объявили капиталы и уплатили за 1813 г. купеческий процент. В самом деле никто из них такового капитала по неимению оного и процентов уплатить не в состоянии»²⁵.

И. Зеленский, уже ранее цитированный нами, по поводу преобладания евреев в торговле белорусского края отмечал: «Все обороты как оптовой, так и мелочной торговли производятся преимущественно и даже почти исключительно через евреев. Ни одна сколько-нибудь значительная продажа, ни одна покупка, ни одно про-

мышленное предприятие не обходится здесь без прямого или косвенного участия еврея. Почти все лавки, все без исключения заездные и постоянные дворы, почти все заводы, особенно винокуренные и пивоваренные, все корчмы и мастерские – все это составляет промысел евреев. Они здесь всем заведывают – и торговлею, и спекуляциями, и самыми кропотливыми уездными аферами... Если же рискнете обойтись без посредника-еврея, вы непременно потеряете барыши и останетесь в проигрыше»²⁶. Неудивительно, что «большая часть помещиков не только сделать что-нибудь, но, кажется, и подумать не может без еврея. Еврей у помещика в доме и в делах равный с ним, если не больший его хозяин» (так отмечалось в издании «Акцизный откуп и еврей-посредники в Минской губернии. Труды Императорского Вольного Экономического общества. 1860 г. ноябрь»)²⁷.

Многие помещики, чтобы не лишиться посреднических услуг евреев в тех условиях, когда их насильно переселяли в города и местечки, переводили обычные сельские поселения в своих имениях в разряд местечек. Фонды губернских администраций содержат большое количество дел о подобных прошениях помещиков. 16 марта 1826 г. Витебский, Могилевский, Смоленский и Калужский генерал-губернатор докладывал в Министерство внутренних дел: «Со времени высылки евреев из деревень в города и местечки поступают ко мне весьма часто представления от гражданских губернаторов Витебской и Могилевской губерний о дозволении помещикам учреждать в имениях местечки. Хотя помещики таковым исканиям придают благовидность. Якобы стараются распространить промышленность и торговлю посредством учреждения ежегодных ярмарок, но легко проникнуть в истинную цель таковых заведений – доставление евреям места жительства, за которое они предлагают весьма значительную плату»²⁸.

Фактически евреи в рассматриваемый период выступали во множестве различных ролей. Разнообразие занятий еврейского населения просто удивляет. Например, евреи м. Городок Троцкого уезда «промышляли продажею пива: летом они отправляются в Могилевскую губернию, в окрестности м. Гомеля, к зиме приносят несколько десятков тысяч пива, которые распродают в Виленской

и соседних губерниях»²⁹. Нельзя не упомянуть о таком типичном занятии евреев, как факторство. Павел Шпилевский сравнивал: «Еврей-фактор в западной России для проезжего то же, что и для столичного жителя газета или для археолога архив редкостей. Он расскажет вам все достопримечательности... передаст вам все, что хотите, о своем городе и вдобавок возьмется исполнить все ваши поручения, как бы они ни были трудны, и действительно исполнит. Но не думайте, чтоб это обошлось вам дорого: ничуть! За полтинник фактор будет бегать целый день»³⁰.

Таким образом, в результате насильственного выселения евреев из деревень в города и местечки происходит возрастание их роли в жизнедеятельности местечек. Еврейские торговцы, ремесленники и промышленники заняли монопольное положение в «неземледельческом» предпринимательстве. «В небольших местечках, – писал В.Б. Антонович, – евреи являются единственными купцами, лавочниками, ремесленниками и бог весть еще чем». Представляется справедливым замечание И.Зеленского: «...на преобладание евреев в торговле и промышленности западного края мы смотрим не как на зло, останавливающее в стране развитие торговой предприимчивости, а как на необходимое последствие тех исторических событий, под влиянием которых образовались здесь нынешние сословия населения»³¹.

Изменение экономической ситуации привело к тому, что «христианское» население местечек утратило свои былые позиции в ремесле и торговле. Сектор «христианского» предпринимательства существенно сократился, но не исчез. Нееврейская часть населения местечек более активно занималась судостроением и так называемыми «отходными» промыслами. Предпринимателями в местечках выступали также дворяне – владельцы промышленных предприятий. Предприимчивое мещанство местечек в отдельных случаях пополнялось и за счет шляхты в результате ее «разбора».

Однако во многом благодаря именно еврейскому предпринимательству многие местечки Беларуси по уровню экономического развития, по степени организационного воздействия на ближайшие окрестности не уступали городам и даже превосходили некоторые из них. Но усилия населения местечек по торгово-промышленному

и культурному подъему своих поселений не находили поддержки в правительственных кругах. Даже крупные местечки Беларуси царизм не спешил переводить в разряд городов, хотя такие вопросы неоднократно поднимались. Заинтересованность в этом еврейского населения и владельцев местечек (ополяченных помещиков) просто игнорировалась.

- ¹ Национальный исторический архив Беларуси (далее НИАБ), ф. 1297, оп. 1, д. 460, л. 8.
- ² Там же, л. 6-6 об.
- ³ Там же, л. 7-7 об.
- ⁴ *Джон Клиер*. Значение евреев Беларуси в истории еврейского народа Российской империи (1772-1885) // Наш радавод. Кн. 4., ч. 3. Гродна, 1992. С. 611.
- ⁵ *Коробков Х.* Экономическая роль евреев в Польше в конце XVIII в. // Еврейская старина. Т. III. СПб., 1910. С. 349.
- ⁶ Государственный исторический архив Литвы (далее ГИА Литвы), ф. 384, оп. 5, д. 1332, л. 1 об.
- ⁷ НИАБ в Гродно, ф. 31, оп. 2, д. 1380, л. 1 об.
- ⁸ НИАБ в Гродно, ф. 1, оп. 3, д. 536, л. 137, 114.
- ⁹ *Зеленский И.* Материалы для географии и статистики России. Минская губерния. Ч. I. СПб., 1863. С. 594; ч. II СПб., 1864. С. 276.
- ¹⁰ Цит. по: *Коробков Х.* Экономическая роль евреев... С. 365.
- ¹¹ Российский государственный исторический архив (далее РГИА), ф. 1286, оп. 5, д. 443, л. 2-12 об.
- ¹² РГИА, ф. 1287, оп. 37, д. 502, л. 1-15.
- ¹³ ГИА Литвы, ф. 381, оп. 17, д. 2762, л. 21, 123, 124, 126, 127.
- ¹⁴ Там же, л. 345.
- ¹⁵ Там же, л. 512 об.
- ¹⁶ *Зеленский И.* Материалы для географии и статистики... ч. II. СПб., 1864. С. 276-277.
- ¹⁷ НИАБ в Гродно, ф. 1, оп. 1, д. 561, л. 80-81.
- ¹⁸ Матэрыялы да гісторыі мануфактуры ў часы распаду феадалізма. Мн., 1934. Ч. 1. С. 201-203.
- ¹⁹ НИАБ в Гродно, ф. 1, оп. 1, д. 2661, л. 108-109.
- ²⁰ Матэрыялы да гісторыі мануфактуры... С. 250-251.
- ²¹ РГИА, ф. 17, оп. 1, д. 181, л. 215.
- ²² *Зеленский И.* Материалы для географии и статистики... ч. II. С. 382.
- ²³ НИАБ в Гродно, ф. 1, оп. 4, д. 494, л. 1-3.
- ²⁴ Там же, ф. 1, оп. 1, д. 2642, л. 49-98.
- ²⁵ Там же, ф. 1, оп. 1, д. 398, л. 6 об.
- ²⁶ *Зеленский И.* Материалы... Ч. II. С. 375, 377.
- ²⁷ Цит. по: *Зеленский И.* Материалы... Ч. II. С. 377.
- ²⁸ РГИА, ф. 1287, оп. 5, д. 1127, л. 2.
- ²⁹ *Корева А.* Материалы для географии и статистики России. Виленская губерния. СПб., 1861. С. 530.
- ³⁰ Цит. по: *Зеленский И.* Материалы... Ч. II. С. 375.
- ³¹ *Зеленский И.* Материалы... Ч. II. С. 378.

История еврейских женщин Украины в 1920-е годы: к постановке проблемы

Развитие гендерных исследований в иудаике в настоящее время является важной и актуальной задачей. В ходе возрождения иудаики в Восточной Европе появился целый ряд исследований, посвящённых различным проблемам истории и культуры еврейской общины. Однако истории женщин было уделено мало внимания. Поэтому данная проблема нуждается в специальной разработке.

Особенности жизни еврейских женщин в 1920-е гг. рассматривались в статьях М. Фрумкиной «Среди еврейских женщин» и «О работе среди еврейских работниц», вышедших в журнале «Коммунистка» – органе отдела ЦК РКП по работе среди женщин в 1921 г. В них обосновывалась актуальность пропаганды среди еврейских женщин идей атеизма, социалистических идей¹.

В статье З. Хейфеца «Релігія та єврейка» давалась негативная оценка положения еврейской женщины в иудаизме².

Одной из немногих объективных статей, вышедших в свет в 1920-е гг. явилась статья Т.И. Семенова «Еврейское население по полу, возрасту, родному языку и грамотности», вышедшая в статистическом сборнике «Евреи в СССР», изданном в 1929 г. В ней были приведены данные о количестве, профессиональном и возрастном составе женщин-евреек, проанализированы социальные факторы, влияющие на деторождаемость, образование, условия жизни еврейских женщин³.

В 1930-е гг. публикуются документальные материалы, освещающие жизнь женщин в СССР. Среди них – сборник «Женщины в социалистическом строительстве», являющийся стенограммой совещания женщин – членов ЦИК и ВЦИК по вопросам положения женщин в СССР, проходившего в Москве 22–23 января 1933 г.⁴.

Объектом научного исследования женская история СССР стала в 1970-е гг., когда появился сборник «Приобретение видимости. Женщины в европейской истории» под редакцией Ренаты Брайден-

таль и Клаудии Кунз. В одной из статей – «Любовь на тракторе. Женщины в русской революции и после» – была дана периодизация советской женской истории, проанализирован вклад женщин в экономику нового социалистического государства⁵. Следует отметить, что вообще становление гендерных исследований в мировой исторической науке относится к 1970-м гг. Поначалу мировое научное сообщество отнеслось к возникновению «женской истории» (или «исторической феминологии») с большой долей скепсиса. Попытки придать феминистскому сознанию историческую ретроспективу, вызывали критику со стороны учёных-традиционалистов. К концу 1970-х гг. гендерные исследования распространение получили только в США и только в определённых академических кругах. Однако вскоре авторы работ по гендерной истории довольно убедительно доказали, что задача «сделать видимыми» всех безвестных статисток мировой истории необходима и актуальна для науки.

В целом историческая феминология вернула женщин истории. На Западе упомянутое возвращение выразилось в появлении специальных глав в разделах учебников, а также в официальном признании особой исторической специализации на факультетах (подобно медиевистике, модернистике, источниковедению, свое место там заняли и «женские исследования»).

История «женских конференций», сопровождаемых широкими научными конференциями, а впоследствии – созданием научных центров и школ, была начата в 1973 г. в Жюсью (Франция), где состоялась первая конференция на тему «Есть ли у женщин своя история?». В 1977 г. в г. Пуатье (Франция) прошла научная встреча медиевистов, обсуждавших особенности женской истории Средних веков, а в 1979 г. в Париже – Международный круглый стол на тему «Историческая демография и женщина».

Проблема еврейской проституции в Восточной Европе была поднята в монографии Эдварда Бристовца «Проституция и предрассудки», вышедшей в Оксфорде в 1982 г. В отдельной главе, посвящённой России, автор рассматривает историю использования «белых рабынь» на чёрных рынках и даёт анализ борьбы с этим явлением в 1900-1920-е гг.⁶

Интересной биографической работой, посвящённой жизни и деятельности Александры Коллонтай, стала монография Кати Портер, вышедшая в Лондоне в 1980 г.⁷

Ко второй половине 1980-х гг. исследования женской истории в СССР приобретают на Западе большую популярность. Так, вышли два сборника: «Женщины в революционной России» под редакцией Кати Портер и «Русские женские исследования» под редакцией Татьяны Мамоновой. В них рассматривались вопросы участия евреек в революции и создании женских организаций в 1920-е гг., особенности еврейских женских образов в произведении А. Куприна «Песнь песней» и др.⁸

Важное место в англоязычной историографии занимают также фундаментальные исследования: Венди Гольдмана «Женщины, государство и революция. Советская семейная политика и социальная жизнь, 1917-1936» и Линн Атвуд «Красные женщины на серебряном экране. Советские женщины и кинематограф с начала и до конца эры коммунизма», вышедшие в 1993 г. в Лондоне и Кембридже. Первая книга была посвящена анализу проблемы беспризорности и детства, участию женщин в социальных преобразованиях периода нэпа⁹. Вторая – культурной политике советской власти относительно женщин и образу женщины в работах Эйзенштейна и других мастеров кинематографии.¹⁰

Источниковедческий характер носила монография Линн Атвуд «Создание новой советской женщины. Женские журналы как создатели женской идентификации, 1922-1953», опубликованная в 1999 г. В ней автор сосредоточила своё внимание на советских журнальных изданиях, несущих в 1920-е гг. не только информативную, но и пропагандистскую направленность.¹¹

Среди современных работ, посвященных истории женского вопроса в СССР, следует отметить монографии Катарины Кац «Гендер, труд и заработная плата в Советском Союзе» и Венди Гольдман «Женщины у ворот. Гендер и индустрия в сталинской России», изданные в 2001 и 2002 гг. соответственно.¹²

В ситуации, сложившейся после окончания Гражданской и Первой мировой войн, еврейские женщины являлись одной из пострадавших частей советского общества. Разгул антисемитизма и

массовые убийства еврейского населения, равных которым ещё не видела мировая история, привели в начале 1920-х гг. к состоянию, которое можно оценить в целом как катастрофическое.

После окончания Гражданской войны перед советской властью в Украине встали две важные социальные задачи: помочь женскому населению и детям, пострадавшим от еврейских погромов, и наладить государственную систему, позволившую бы спасти еврейские семьи от голода и бедности.

Уже в 1921 г. была распространена специальная инструкция под названием «О работе среди еврейских трудящихся женщин». В ней, в частности, отмечалось: «Наличие на Украине больших еврейских масс ставит перед Женотделами Коммунистической партии вопрос об организации и воспитании в коммунистическом духе еврейских женщин и вовлечении их в политическую жизнь и дело советского строительства страны. До сих пор над еврейской трудящейся женщиной тяготел целый ряд особых, свойственных ей предрассудков... Разбить эти предрассудки, заинтересовать её общественными проблемами, вовлечь её в строительство новой жизни можно только умелым подходом к ней на родном для нее языке».

Перед евсекциями была поставлена задача создать кадровую базу для ведения разъяснительной и пропагандистской работы среди женщин-евреек. Для этого было предусмотрено создание в структуре евсекций в Украине специальной должности женского инструктора-организатора, «хорошо знающего еврейский язык и знакомого с условиями еврейской жизни, который работает согласно общей инструкции по работе среди женщин национальных меньшинств и числится по штатам женотдела»¹³.

Среди основных функций инструктора-организатора были: выдвижение на общих делегатских собраниях вопросов, связанных с жизнью еврейских женщин, руководство выборами еврейских делегатов для работы в советских учреждениях, привлечение еврейских делегатов к организации, работе в таких учреждениях, как приюты, ясли, сады.

Кроме того, специально была предусмотрена должность организатора комячейки по работе среди еврейских работниц. Такие

должности появлялись на производственных предприятиях, где действовали коммунистические ячейки.

Организатор комячейки должен был оказывать помощь инструктору-организатору, ведущему в евсекции пропагандистскую и культурно-просветительскую работу на еврейском языке среди еврейских тружениц этого предприятия.

В этот период появляется несколько постановлений, принятых совместно женотделом ЦК КПУ и евоцделом ЦК КПУ в лице Мойровой и Альтшуллера. Они касались прежде всего совместных акций, направленных на вовлечение еврейской части женского населения в пропаганду идей большевизма.

Активисты еврейского женского движения проводили собрания организаторов комячеек по работе среди еврейских работниц, которые проводились регулярно: один раз в две недели, а также планировали различные акции, которые утверждались на коллегии женотдела.

Женотдел был ответственен не только за пропагандистскую работу среди женщин на предприятии, но также должен был проводить пропаганду среди жён рабочих, красноармейцев, служащих и домохозяек. Кроме того, представители женщин национальных меньшинств должны были собираться на собрания по месту их жительства, созываемые в определённые промежутки времени, «на которых помимо общих вопросов о воспитании детей, социальном обеспечении, гигиене, борьбе с проституцией выдвигаются вопросы ... ставящие целью поднятие культурного уровня».

В целом еврейское женское движение представляло собой важное социально-политическое явление. Оно играло свою роль в развитии общественного и политического сознания, становлении новой плановой экономики, развитии сельского хозяйства, переселенческого движения в 1920-е гг. Подробное изучение вопросов истории еврейских женщин в этот период требует специального исследования.

- ¹ См.: Фрумкина М. Среди еврейских женщин // Коммунистка. 1921. №12-13. С.56-57.; Фрумкина М. О работе среди еврейских работниц // Коммунистка. 1921. № 10-11. С. 34-35.
- ² Хейфець З. Релігія та єврейка // Безвірник. 1926. № 2 (14). С. 11.
- ³ Семёнов Т.И. Еврейское население СССР по полу, возрасту, родному языку и грамотности // Евреи в СССР. М.: Издательство ОПТа, 1929.
- ⁴ Женщины в социалистическом строительстве. М.: Власть Советов, 1933. 83 с.
- ⁵ Becoming Visible. Women in European History / Ed. by Renate Bridenthal and Claudia Koonz. London-Boston: Houghton Mifflin Company, 1977. 493 p.
- ⁶ Prostitution and Prejudice. The Jewish Fight against White Slavery: 1870-1939 / by Edward J. Bristow. Oxford: Clarendon Press, 1982. 340 p.
- ⁷ См.: Alexandra Kollontai. A biography by Cathy Porter. London: «Virago». 1980. 537 p.
- ⁸ Women in Revolutionary Russia by Cathy Porter. Cambridge: Cambridge University, 1987. 48 p.; Russian Women's Studies. Essays on Sexism in Soviet Culture by Tatyana Mamonova. London: Pergamon Press, 1989. 179 p.
- ⁹ См.: Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936 by Wendy Z. Goldman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 351 p.
- ¹⁰ См.: Red Women on the Silver Screen. Soviet women and cinema from the beginning to the end of the Communist era / Ed by Lynne Attwood. London: Pandora Press, 1993. 272 p.
- ¹¹ Creating the New Soviet Woman. Women's Magazines as Engineers of Female Identity, 1922-1953 by Lynne Attwood. London, 1999. 213 p.
- ¹² См.: Gender, Work and Wages in the Soviet Union. A legacy of Discrimination by Katarina Katz. London, 2001. 282 p.; Women at the gates. Gender and industry in Stalin's Russia by Wendy Z. Goldman. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 294 p.
- ¹³ Работа среди женщин национальных меньшинств // Коммунарка Украины. 1921. №5-6. С. 22-23.

Евреи в городском политическом фольклоре Украины 1920-х годов:

**анализ дневниковых записей
академика С. А. Ефремова**

«Дневники» («Щоденники») 1923–1929 гг. выдающегося украинского общественного деятеля и литературоведа, вице-президента Всеукраинской Академии наук академика Сергея Александровича Ефремова (1876–1939), конфискованные при его аресте в 1929 г. и 60 лет пролежавшие в архиве ГПУ-НКВД-МГБ-КГБ, были изданы в 1997 г.¹ Будучи ранее виднейшим украинским публицистом, пишущим на злобу дня, – библиография его только газетных статей в газетах «Нова рада» (март 1917 – февраль 1919), «Рада» (сентябрь 1919), «Промінь» (сентябрь–декабрь 1919) и «Громадське слово» (май 1920) насчитывает 926 позиций² – С. Ефремов неоднократно обращался и к еврейской теме. Например, в октябре 1918 г. он опубликовал статью о притеснениях, чинимых еврейской культуре местными старостами Украинской Державы гетмана П. Скоропадского³; в ноябре – о положении евреев в Галичине и на Украине⁴; в январе 1919 г. – о борьбе с еврейскими погромами⁵; тогда же – о погромах в Житомире и Бердичеве⁶; в октябре – о погромной волне на оккупированной Добровольческой армией части Украины⁷, и, в частности, о погроме в Киеве⁸.

«Дневники» С. Ефремова 1923 – 1929 гг. представляют собой несомненный интерес в том числе и как живой источник для анализа общественных настроений по еврейскому вопросу, поскольку содержат десятки политических анекдотов, главным образом «еврейской темы», подобно барометру отражающих малейшие изменения отношения широких кругов населения к этому вопросу. Скупулезно зафиксированные в неформальной обстановке на рынке, в общественном транспорте и т.д., образцы подобного советского фольклора, как правило, дают исследователю возможность проследить их прямую связь с теми или иными конкретно историческими событиями, вызывавшими общественный резонанс в период становления, расцвета и сворачивания нэпа в СССР.

Ценность «Дневников» как документального свидетельства эпохи состоит также и в том, что они являются одним из лучших образцов максимальной оголенности, откровенности и честности перед собой автора, который писал их по старой интеллигентской привычке исключительно для себя, а не будущих поколений, хорошо осознавая, какую угрозу для него лично, а также для упомянутых в них лиц могут они иметь, попади они в руки ГПУ, а потому всегда держал их в специальном тайнике, тайна которого была выдана органам после ареста С. Ефремова сломавшимся близким ему человеком. Об условиях написания «Дневников» на одной из его страниц краткое свидетельство оставил 26 июня 1927 г. сам автор: «Приходится писать Дневник с большой осторожностью, собственно, прятать его. Не каждый день можно доставать из тайника»⁹.

Ниже приводим составленную нами таблицу, которая содержит абсолютные и относительные данные о соотношении между главными группами анекдотов и близких им фольклорных форм в «Дневниках» академика С. Ефремова. Заметим, что те анекдоты о Л. Троцком, в которых он фигурирует исключительно как государственный и партийный деятель, а не как представитель своей нации (а таких большинство), были выделены нами в отдельную группу из-за их многочисленности; те же, в которых Л. Троцкий – носитель еврейской национальной идентичности, отнесены к группе еврейских анекдотов. Что характерно, во второй половине 1920-х гг. Л. Троцкий превращается в анекдотах скорее в позитивный, чем в негативный персонаж, что можно объяснить симпатиями среди населения, которые он вызывал своей неудачной борьбой в партийном руководстве страны и последовавшей затем массовой официальной обструкцией.

Анекдоты и близкие им фольклорные формы в «дневниках» С. А. Ефремова

Год	Еврейские	О Троцком	Нееврейские	Всего
1924	14 (30,43%)	1 (2,17%)	31 (67,4%)	46
1925	6 (26,08%)	7 (30,43%)	10 (43,49%)	23
1926	11 (52,38%)	2 (9, 52%)	8 (39,1%)	21

1927	6 (33,33%)	2 (11,11%)	10 (55,56%)	18
1928	6 (31, 57%)	5 (26,31%)	8 (42,12%)	19
1929	5 (20,83%)	2 (8,33%)	17 (70,84%)	24
Итого	48 (31, 78%)	19 (12,58%)	84 (55,64%)	151

Из приведенных в таблице данных видно, что анекдоты «еврейской темы» составляют почти треть анекдотов, попавших на страницы «Дневников», причем вместе с анекдотами о Л. Троцком – 44 процента. Полагая годичные колебания процента анекдотов «еврейской темы» довольно-таки случайными, все же возьмем на себя смелость предположить, опираясь на очевидный факт, что С. Ефремов не отдавал предпочтений тем или иным группам анекдотов, а записывал их приблизительно пропорционально бытованию тех или иных тем, что в городском фольклоре Советской Украины 1920-х гг. в среднем каждый третий анекдот был анекдотом «еврейской темы», что отражало степень «приоритетности» и «актуальности» еврейского вопроса в массовом сознании. Заметим также, что все анекдоты «еврейской темы», записанные С. Ефремовым, за исключением одного, еще дореволюционного¹⁰, всплывшего из памяти как иллюстрация данного в прессе в 1924 г. К. Радеком ответа Б. Шоу, были продуктом 1920-х гг.

Переходя к анализу группы анекдотов и близких им фольклорных форм «еврейской темы», укажем, что дать их четкую и однозначную классификацию представляется затруднительным. Самая общая классификация – по вероятному авторству или происхождению. Понятно, что авторами анекдотов, содержащих в себе антисемитские тенденции, были неевреи. Также естественно, что анекдоты о «хитро-мудром» или несчастном еврее в большинстве случаев еврейского происхождения.

К первой группе, безусловно, относятся произведения «**призывно-погромные**» (приводя ниже характерные примеры, курсивом выделяем, как нам кажется, очень важные авторские ремарки С. Ефремова):

25.05.1924. *Слышал – на улице дети поют:*

«Не надо нам коммуны, ячеек, спартаков.

Пойдем мы в синагогу порежем всех жидов.

Едет Ленин на свинье, Троцкий на собаке,
Коммунисты испугались, думали – казаки».

*Ох, сколько ж ненависти вокруг!*¹¹.

17.03.1925. В селе Петровский (Петровский Г. И. (1878 – 1958) – председатель ВУЦИК – *В.Л.*) выступает перед сходом. Мы, говорит, победили на всех фронтах, мы всех прогнали, всем дали перцу. Остался еще один враг – это «довгоносык». Теперь все силы на борьбу с ним. Когда и его победим – тогда и заживем. Слушали мужики и усмехались. Когда закончил речь, слово берет один дядька: «Впервые этот человек сказал нам правду. Да, это правда, что мы всюду победили. И то правда, что первейший наш враг – вот те «довгоноси». Теперь же мы знаем, что с ними делать. Спасибо Вам, что научили!..»¹²

Самая характерная группа анекдотов еврейского преимущественно происхождения – «**о хитро-мудром и несчастном еврее**», в которой нашли отражение еврейские житейская мудрость, находчивость, ирония и самоирония:

13.01.1924. На «звездинах» один рабочий назвал сына Ильичем (в честь Ленина), второй – дочку Розой (Люксембург). Подходит еврейчик. «Как хочешь назвать сына?» – «Червончик». – «Почему Червончик?» – «А пускай сильным растет так, как червонец».

*А и действительно бумажный червонец растет: в сентябре стоил три миллиарда советской валютой, теперь уже до 50 миллиардов доходит*¹³.

23.02.1924. Заходит «красный лавочник» в свою лавку и видит – погром: разбросано, разграблено, все перевернуто вверх ногами. Побывали злодеи. «Ленин умер, а ленинизм остался» – сделал вывод лавочник¹⁴.

25.02.1924. Выкрестился какой-то Мойше и только вышел из церкви, как подбегает к нему родственник: «Мойше, что ты наделал?» – «И, во-первых, совсем я не Мойше, а Михаил Соломонович, а во-вторых – зачем вы нашего Христа распяли?»¹⁵.

6.09.1925. Встречает на улице какая-то дама Зиновьева. «Товарищ еврей, – говорит, – скажите, пожалуйста, который час?» Тот вы-

нимает часы: «Смотрите!» – «Но как же я могу через крышку увидеть, который час?» – «А как же вы через двое штанов могли увидеть, что я еврей?»¹⁶

13.12.1927. Едет пара молоденьких евреев на трамвае. «Берите, граждане, билеты», – говорит кондуктор. «Как, у вас члены ВУЦИКа тоже берут билеты?» – спрашивает один. «Нет, нет, садитесь, садитесь!» – приглашает кондуктор, отходя. «Как, Миша, ты уже член ВУЦИКа?» – интересуется второй еврей. «А разве я сказал, что я член ВУЦИКа? Я только спросил, берут ли тоже члены ВУЦИКа билеты»¹⁷.

16.04.1928. Жалуются еврей: говорите, хорошо нам теперь жить? Где там!.. Наши дети офицерами поделались? Оно-то так, но как раз теперь им чести никто не отдает. В Москву нас пускают? Да, пускают, только за квартиру 1600 руб. в месяц заплати. Землей нас наделили, наилучшей, в Крыму? Наделили, а она и давай трястись и нас вытрясать... Вот вам и хорошо стало нам жить¹⁸.

16.04.1928. Берет еврей заграничный паспорт. «Почему вы удираете из СССР? – спрашивают его, выдавая паспорт, – разве вам плохо тут живется?» – «Та, спасибо вам, хорошо!» – «Ну, так что ж – за границей, думаете, лучше будет?» – «Та, может, и лучше!» – «Э, разве не знаете: там хорошо, где нас нет». – «Вот и я думаю: там хорошо, где вас нет»¹⁹.

13.05.1928. Мошко рассказывает Гершке про свой сон: «Приснилось мне, Гершка, что вернулся Николай... И я так обрадовался, так обрадовался, что готов был поцеловать его в самый что ни есть зад». – «Ну, что ты, Мошка! Ведь такая очередь выстроится, что и за три года не протолпишься».

*Страшный вывод из коммунистических порядков!*²⁰

20.12.1928. Спрашивают еврея: «Ваше отношение к советской власти?» – «Как к собственной жене». – «?...» – «Ненавижу, но привык и терплю»²¹.

28.01.1929. «Рабинович! Вы стоите за советскую власть?» – «А что же вы хотели бы, чтобы я сидел за нее?..»²²

19.02.1929. Заходит в Соврабкоп еврейчик: «Дайте восьмушку чаю». – «Чаю нет», – отвечает приказчик. «Подлец!.. Ну, дайте три

фунта белой муки». – «И муки тоже нет». – «Мерзавец!.. Ну, тогда дайте полфунта рису». – «И рису нет». – «Сукин сын!» – «Послушайте, кого это вы ругаете?» – «Кого? Ну, известно кого – Николая: сделал запасов только на десять лет, а на одиннадцатый уже не хватает»²³.

19.02.1929. Стали горевать комиссары в Кремле – не идут дела, нет выхода. Говорят им, что объявился в Москве очень какой-то мудрый старый еврей, который из любой ситуации найдет выход. Позовите! Позвали. «Ну, скажите, есть для нас какой-нибудь выход?» – «Есть – целых семь! Выходите скорее, тогда всем хорошо будет». В Кремле семь ворот²⁴.

Можно выделить еще следующие тематические группы анекдотов «еврейской темы», отражающие различные явления общественной жизни в УССР и СССР:

– **«евреи в партийно-советском аппарате»:**

25.01.1924. Похороны Ленина сначала назначили на субботу, а потом перенесли на воскресенье. Почему? Старые ортодоксальные евреи на это отвечают: «Ну, разве вы не знаете, что наш закон запрещает хоронить в субботу».

*Характерная шутка*²⁵.

28.01.1924. Приехал к Троцкому отец, ортодоксальный старый еврей, – посмотреть, как живет сынок. Пошли в Кремль. «Это что такое?» – «Кремль». – «А, кремул (лавка будто бы по-еврейски – *В.Л.*), – это хорошо». Заходят вовнутрь, видит отец портреты. «Ну, это ты, тоже хорошо. А это кто?» – показывает на портрет Ленина. «Это один тут гой». «Чего же сюда гой забрался?» – «А на него патент взят»²⁶.

28.01.1924. *Под прессом коммунизма развернулось и втихаря созревает такое страшное юдофобство, что ненароком охватывает ужас. Будущее может дать неслыханные еще события с этой точки зрения. Почти со всеми своими знакомыми я не могу спокойно на эту тему разговаривать. Это понимают и евреи. Недаром в новейшем фольклоре есть уже красноречивый анекдот про «ответственного еврея».*

Заходит пассажир в вагон – на всех полках лежат, хотя вагон и не спальный. Обращается к одному: «Подвиньтесь, сесть нужно». «Я, – отвечает, – ответственный работник, ездил на агитацию, устал, нуждаюсь в отдыхе». К другому – то же самое: «ответственный». К третьему – и тот «ответственный». Наконец, смотрит – лежит простой еврейчик с пейсами. «Подвиньтесь, чтобы я смог сесть». – «Ну, и я тоже ответственный!..» – «Как так?» – «А так: я ответственный еврей, я за них, – указывает в сторону коммунистов, – буду отвечать, когда они удерут. Так что мне тоже надо выпасться хоть теперь спокойно»²⁷.

20.01.1925. На вокзале у вагона кондуктор сдерживает напирющую публику и проверяет билеты. Протискивается и проталкивается какой-то субъект: «Кондуктор! Место мне... вот мой партийный билет». – «Ну, а при чем же тут национальность? – отвечает кондуктор, – покажите лучше железнодорожный билет»²⁸.

16.01.1926. Вопрос: почему переименовали РКП(б) на ВКП(б)? А потому, что значительное большинство партии гаркавит и выговаривать «Р» ему трудно²⁹.

26.01.1926. Почему переименовали РКП(б) на ВКП(б)? Потому, что евреи имеют обычай перед смертью менять имена...³⁰

– **«внутрипартийная борьба»:**

16.11.1926. Чем отличается Сталин от Моисея? Моисей вывел евреев из Египта, а Сталин из Политбюро³¹ (на июльском пленуме ЦК из Политбюро был исключен Г.Е. Зиновьев, а в начале ноября на XV Всесоюзной конференции ВКП(б) – Л.Д. Троцкий и Л.Б. Каменев. – *В.Л.*).

21.12.1927. *По поводу московского съезда* (речь идет о XV съезде ВКП(б). – *В.Л.*), *который как раз сейчас проходит с исключением оппозиции, говорят:*

«В Москве танцуют лезгинку при плаче Израиля». Или: «Одни танцуют лезгинку, а другие поют «На реках Вавилонских»³² (декабрьский съезд санкционировал исключение представителей «объединенной» оппозиции из партии, в том числе подтвердил имевшее место еще в ноябре исключение Л.Д. Троцкого и Г.Е. Зиновьева. – *В.Л.*).

– «**международное революционное движение**» (характерно, что во второй половине 1920-х гг. интерес к этой теме совершенно угас):

4.01.1924. Конгресс Коминтерна. Ожидают представителя папуасов. Ждали долго, наконец представитель Китая нетерпеливо говорит: «Ну чего еще ждать? Ну какой порядочный еврей позволит себе пробить ноздрю костью?.. Это не то что китайскую косу нацепить»³³.

16.01.1924. Спрашивают по телеграфу представителя Китая Иофе: «Как обстоят дела?» Ответ: «Иофе». Сначала замешательство и ругань по адресу автора телеграммы. Потом какой-то Солломон догадался: нужно читать «иофе», то есть «да» (*ио*), «дела плохи» (*фе*)³⁴.

– «**украинизационные анекдоты**» (в данном случае важно сохранить оригинальную игру слов, поэтому содержательную часть с украинского не переводим):

16.06.1926. *Из украинизационных курьезов.*

Приходит еврейка в гастрономическую лавку: «Прошу дайте мені пів фунта телячої копченої мови». Вторая пишет завхозу: «Шафа, що дали мені, попсована. Пришліть слюсаря, нехай зробить мені джерело»³⁵.

25.11.1926. *Кстати, о декабре: этому месяцу посчастливилось попасть в украинизационные анекдоты.*

На проверке по украинизации спрашивают еврея: «Назовите по-украински месяцы». «Січень, лютий», – бодро начинает он, доходит до последнего месяца и останавливается – забыл. Какая-то его подруга, чтобы помочь, показывает на свои груди – мол, «грудень». «Цицел!» – радостно догадался экзаменуемый³⁶.

1.12.1926. *Из украинизационных анекдотов.*

Приехал какой-то агитатор на завод и говорил там что-то о политических делах, наконец закончил: «А теперь еще расскажу о внутривластной оппозиции». – «Прохаємо, прохаємо!» – загудели вокруг. «Ну, и при чем здесь Хаим? – отвечает докладчик. – Не про Хаима, а про Лейбу Троцкого будет речь».

– «**сентябрьское 1927 г. землетрясение в Крыму**» (в анекдотах и былях этой группы нашли отражение антисемитские настроения населения и его недовольство по поводу проводимой еврейской сельскохозяйственной колонизации Крыма):

4.10.1927. Вопрос: кто терпеливее – люди или природа? Ответ: люди, ибо мы вот уж как десять лет терпим еврейскую силу над собой, а Крым на второй уж год проваливается после того, как его евреями колонизировали³⁷.

– «**еврейское засилье в Москве**» (поводом для этих анекдотов, докатившихся до Украины, явилось резкое увеличение еврейского населения в послереволюционные годы в Москве, где оно превысило несколько сот тысяч человек):

22.01.1926. Действие разворачивается в вагоне поезда, идущего в Москву. Один еврей хвалится, что везет товар, другой – какие-то проекты, третий – что едет к родственникам в гости, и т.д. Доходит очередь до старой еврейки. Оказалось, что она ничего не везет, не имеет в Москве ни родственников, ни знакомых. «Чего же вы едете?» – интересуются удивленные спутники. «Видите ли, человек я старый, самое время умирать, вот и хочу я умереть там, в Москве, среди своих людей»³⁸.

19.02.1929. Как остановить движение в Москве на Тверской улице? Достаточно крикнуть: «Рабинович!» – большая часть прохожих остановится и обернется в вашу сторону³⁹.

– «**ложный антисемитизм**» (1920-е гг. – период официальной борьбы с антисемитизмом в СССР, которая зачастую, несмотря даже на юдофобию значительной части партийного и государственного аппарата, приобретала гипертрофированные формы, что вызывало недовольство населения, особенно если речь шла о настроениях своеобразного реванша за притеснения прошлого, присущих части евреев, что и нашло отражение в анекдотах этой группы):

26.02.1925. Приехал в Москву наш местечковый еврей, походил везде, посмотрел, поцмакал, наконец идет в театр. «Дайте мне билет на «Еврейку». – «Еврейки» нет, есть «Жидовка» [речь, вероятно, идет об опере «Жидовка» (1835 г.) французского композитора Галеви Фромантала (1799–1862) – В.Л.]. – «Ну, что за черносотен-

ство! Три дня не прошло, как отошел от дел наш Лева Троцкий, а уже «жидовкой» ругаются»⁴⁰.

18.05.1928. *Хорошую иллюстрацию к современной «жидобоязни» услышал сегодня в форме нового анекдота.*

Стоит на вокзале автомат с надписью: «Бросьте 10 коп. – получите билет на перрон». Подходит еврей: «А... 10 копеек... может, и за 5 выдаст», – и бросает 5 коп. Само собой, никакого результата. Подождал-подождал – нечего делать, бросает еще 5 коп. И опять ничего. А тут подходит украинец, бросает 10 коп. и получает билет. «Это не автомат, а настоящий юдофоб!» – кричит обиженный еврей.

*Вот так и коммунисты – всюду теперь выискивают юдофобство и, конечно, находят*⁴¹.

– **«сравнительная характеристика наций»** (ставшая впоследствии чрезвычайно популярной в СССР группа анекдотов представлена в «Дневниках» академика С. Ефремова одним образцом):

21.12.1927. *А вот еще сравнительная характеристика национальностей.*

Один грузин – чистильщик сапог; два грузина – лезгинка; три грузина – ЦК. Один еврей – спекулянт; два еврея – трест; три еврея – оппозиция. Один украинец – украинизация; два украинца – были б колбаса и чарка, то минует и ссора; три украинца – погром. Один русский – дурак; два русских – два дурака; три русских – три дурака.

*Характеристика достаточно въедливая*⁴².

Отдельную группу анекдотов, сформированную не по тематическому принципу, а по форме презентации содержания, представляют уже и тогда популярные в народе **«загадки и расшифровки»**:

2.06.1924. Вопрос: что такое СССР? Ответ: три Сруля и один русский⁴³.

14.12.1924. *Новейшие загадки:*

Вокруг желток, посередине жидок – что это?

Ответ: ларек. *(Имеет желтые вывески во всю стену...)*⁴⁴

11.02.1925. «Ларек» расшифровывают так: «Ленин АРендовал Евреям Кооперацию» или «Лейба Аканчательно Разрушил Евреями Кооперацию»⁴⁵.

25.03.1926. Вопрос: чем отличаются древние украинцы от нынешних? Ответ: а тем, что древние имели длинные усы, а нынешние – длинные носы⁴⁶.

16.05.1929. *Новейший фольклор все разрастается. Куда ни пойдешь – десятками слышишь новые анекдоты политического содержания. Все уже и записывать не успеаешь.*

«Что означает ВКП(б)?» – «Все таки кончится погромом». – «Но там же есть еще «б». – «Ну, большим погромом!»⁴⁷

Профессор еврейского университета в Иерусалиме М. Альтшuler в свое время очень точно определил главные отличительные особенности положения евреев в УССР в период до середины 1923 г. и в последующий за ним период до конца 20-х гг. Если в первом случае евреи как индивидуумы (главным образом, естественно, носители русскоязычной культуры) получили широчайшие возможности для самореализации и повышения своего социального статуса в рамках, предоставляемых новым общественным строем, а в роли самобытной национальной группы они мало что приобрели и даже потеряли в сравнении с колоссальными достижениями 1917–1919 гг., то с началом провозглашенной на XIII съезде ВКП(б) политики «коренизации» («украинизации» в случае Украины) евреи в первой названной ипостаси объективно потеряли, будучи вынужденными уступить многие из занятых ими ключевых позиций представителям титульной нации, хотя этот процесс и был достаточно медленным, а во второй ипостаси, наоборот, значительно приобрели в виде сопутствовавшей «украинизации» масштабной официальной «идишизации» всех сфер еврейской жизни⁴⁸.

Несмотря на официально проводившуюся в 1920-е гг. борьбу с антисемитизмом, очень сложный комплекс причин: приход во власть во всех ее видах значительного числа евреев; тяжелое экономическое положение большей части населения; старые национальные обиды и вызванное ими чувство возможного реванша, владевшее сердцами многих евреев; разрушение традиционного уклада жизни миллионов человек вне зависимости от их национальности; часто провоцирующая антисемитские настроения политика властей – способствовал сильнейшему развитию юдофобии среди широких кругов населения Советской Украины. Протестные на-

строения, с легкостью находившие себе выход в антисемитизме, были страшной данностью эпохи и примитивнейшим выражением общественных чаяний. На страницах «Дневников» академик С. Ефремов неоднократно возвращается к проблеме роста антисемитизма. «Антисемитизм растет, особенно среди рабочих; о крестьянах и говорить нечего», – записывает он 29 марта 1928 г.⁴⁹

После разрушительного землетрясения в Крыму С. Ефремов с горечью констатирует одинаковую антисемитскую направленность мышления людей в разных уголках Украины, приводя лично услышанное: «Дядька, который вез меня из Дзвонковой, говорит: “Это Бог вытряхивает евреев из Крыма”, – а потом, помолчав немного, добавил – “Оно, может, не помешало бы, чтобы и у нас потрясло: пусть бы уж, лишь бы сдыхаться”... Все одно у людей на уме» (17 сентября 1927 г.)⁵⁰. И еще одна запись: «Слышал интересный разговор на базаре. Какая-то баба, чисто полтавского типа, рассказывает своей подруге: “Говорили, что Бога нет. А вот он и показал, что есть: вытрусил подчистую евреев из Крыма”. От Дзвонковой до Полтавы одинаково реагируют люди на события и даже одними и теми же словами свои впечатления выражают» (2 октября 1927 г.)⁵¹.

А вот еще один красноречивый эпизод, имевший место 1 июня 1927 г. в киевском трамвае: «Обратно ехал на трамвае. Проезжаем возле фармацевтического техникума. “Все студенты, – говорит кондуктор. – А скажите, почему только евреи учатся?”» И опять такой же разговор о тяжелой жизни, про конец и ожидаемую войну. «Не знаю, можно ли при таких настроениях воевать... Навоюешь, если все аж кипит ненавистью»⁵². Кстати говоря, при доле евреев в населении СССР в 1926 г. в 5,43%⁵³ студенты-евреи составляли 47,4% всех студентов Советской Украины в 1923 г. и 23,3% – в 1929 г.⁵⁴

Когда-то главный оппонент с украинской стороны обвинений, выдвинутых против М.Бейлиса⁵⁵, С. Ефремов после суда, состоявшегося в Париже в 1927 г. над убийцей С. Петлюры советским агентом Шварцбардом, которого оправдали французские присяжные, называет состоявшееся действие новым «ритуальным процессом»⁵⁶ и ставит его в ряд самых непродуманных решений, провоцирующих межнациональную напряженность между украинским и еврейским населением. «Разговоры носят по городу только о приговоре над

Шварцбардом, – записує С. Єфремов 28 жовтня 1927 г. – Возмущение страшное, особенно среди молодежи, которая воспринимает приговор суда как национальное оскорбление. Растет юдофобство. Наверное, самый большой враг еврейства не мог бы придумать для него ничего хуже, как то, что сделано процессом Шварцбарда. «Весь мир купили», «купили приговор» – обычные фразы, которые везде услышишь. Много говорят о мести. Вот первое следствие бездумного суда и бестактного приговора, который имел претензию разрешить то, чего не знает и не понимает»⁵⁷. С особой болью к результатам процесса и их последствием для украинско-еврейских отношений еще не раз обращается С. Єфремов на страницах «Дневников», оставаясь честным интеллигентом до мозга костей.

Подводя итоги, отметим, что превалирование именно «еврейской темы» в политическом фольклоре 1920-х гг. наглядно демонстрирует всю остроту формально разрешенного революцией и победившей советской властью еврейского вопроса, обнажая реальный уровень антисемитских настроений в массовом сознании населения страны, а также отражает настроение широких кругов простого еврейского населения, которое с горькой и мудрой иронией говорит о своем безысходном положении в стране победившего социализма.

¹ См.: *Єфремов С.О.* Щоденники, 1923-1929. Київ: ЗАТ «Газета «Рада», 1997. 848 с. Первая запись датирована 1 мая 1923 г., а последняя – 20 июля 1929 г.

² См.: *Гирич І.Б.* Публікації С.О.Єфремова в газеті «Нова рада», 1917-1919 рр. (За архівним примірником з бібліотеки літературознавця) // Український археографічний щорічник / Нова серія. Вип. 2. Київ, 1993. С. 342-375.

³ Київ, 12 жовтня (29 вересня) 1918 р. Що краще // Нова рада. 1918. 12 жовт. / 29 верес.

⁴ Київ, 2 листопада (20 жовтня) 1918 р. Єврейство в Галичині й на Україні // Нова рада. 1918. 2 лист. / 20 жовт.

⁵ Київ, 14 січня 1919 р. Боротьба за право // Нова рада. 1919. 14 (1) січ.

⁶ С.Є. Пошесть // Нова рада. 1919. 17 (4) січ.

⁷ С.Є. Червоний і чорний // Промінь. 1919. 8 (21) жовт.

⁸ Київ, 10 (23) жовтня 1919 р. Лицарі провокації // Промінь. 1919. 10 (23) жовт.

⁹ *Єфремов С.О.* Щоденники. С. 517-518.

¹⁰ Там же. С.176: «Заспорились два єврея: «Считайте себя полученным по морде». – «От кого?» – «От мене!»... – «А вы... а вы считайте себя поцелованным в сраку». – «От кого?» – «От мене!»».

¹¹ Там же. С. 127.

¹² Там же. С. 209.

¹³ Там же. С. 56.

- 14 Там же. С. 76-77.
- 15 Там же. С. 78.
- 16 Там же. С. 277.
- 17 Там же. С. 561.
- 18 Там же. С. 616-617.
- 19 Там же. С. 617.
- 20 Там же. С. 632.
- 21 Там же. С. 712.
- 22 Там же. С. 729.
- 23 Там же. С. 736.
- 24 Там же. С. 737.
- 25 Там же. С. 61.
- 26 Там же. С. 63-64.
- 27 Там же. С. 64.
- 28 Там же. С. 188-189.
- 29 Там же. С. 326.
- 30 Там же. С. 332.
- 31 Там же. С. 429.
- 32 Там же. С. 565.
- 33 Там же. С. 49.
- 34 Там же. С. 57.
- 35 Там же. С. 386.
- 36 Там же. С. 432.
- 37 Там же. С. 538.
- 38 Там же. С. 330.
- 39 Там же. С. 736.
- 40 Там же. С. 201-202.
- 41 Там же. С. 634-635.
- 42 Там же. С. 565.
- 43 Там же. С. 129.
- 44 Там же. С. 170.
- 45 Там же. С. 196.
- 46 Там же. С. 356.
- 47 Там же. С. 764-765.
- 48 См.: *Altshuler M.* Ukrainian-Jewish Relations in the Soviet Mileu in the Interwar Period // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. Ed. By H.Aster and P.J.Potichnyj. Second Edition. Edmonton, 1990. P. 294-298, 300-301.
- 49 *Єфремов С.О.* Щоденники. С. 604.
- 50 Там же. С. 528.
- 51 Там же. С. 531.
- 52 Там же. С. 507.
- 53 *Чорний С.* Національний склад населення України в ХХ сторіччі: Довідник. Київ, 2001. С. 51.
- 54 *Altshuler M.* Op. Cit. P. 295.
- 55 См. например: *Єфремов С.* Волчья тактика // Украинская жизнь. 1913. № 11. С. 5-12.
- 56 *Єфремов С.О.* Щоденники. С. 538.
- 57 Там же. С. 539.

Вовлечение евреев Украины в промышленность Донбасса (1920-1930-е гг.)

Чем глубже изучается история советского еврейства, тем больший интерес вызывает этот исторический феномен. История евреев Украины 1920 – 1930-х гг., несмотря на всё более возрастающее внимание исследователей к ней, во многих аспектах остаётся неизученной темой. Среди таких мало исследованных проблем – привлечение евреев к работе на промышленных предприятиях советского государства.

Впервые этот вопрос был поднят в работе американского историка Сало Барона «Русский еврей под властью царей и Советов» ещё в 1964 г.¹ Социально-экономическое положение еврейской общины в первое десятилетие становления советской власти и мероприятия партийных органов, направленные на «продуктивизацию» еврейского населения, были рассмотрены авторами «Сборника статей по еврейской истории и литературе»².

В учебнике по истории евреев Украины в разделе «Евреи в Советской Украине»³ внимание читателей обращено на причины миграции украинского еврейства в межвоенный период, связанные, по мнению авторов, с экономическим и социальным фактором.

В первой отечественной монографии, посвящённой украинской еврейской общине в 1919 – 1929 гг., Олег Козерод, анализируя вопрос реформирования социальной структуры еврейского населения местечек, рассматривает главным образом проблему аграризации еврейских масс. В приложении к работе автор приводит выдержки из книги Г. Ледата «Антисемитизм и антисемиты», изданной в Ленинграде в 1929 г., в которой содержатся статистические материалы о социальной структуре еврейского населения по данным переписи 1926 г.: о численности евреев-членов профсоюзов тяжёлой, лёгкой индустрии, о безработице среди еврейских рабочих и служащих⁴.

В третьей главе монографии запорожского историка Владимира Орлянского «Пути и методы реализации политики коренизации

по отношению к украинскому еврейству»⁵ рассматриваются вопросы переселения евреев на землю и развитие кустарных промыслов среди еврейского населения. Проблема вовлечения евреев в промышленное производство осталась вне поля зрения автора, найдя своё частичное отображение лишь в пятой главе «Антисемитизм в Украине в 1920–1930-е годы», где исследуются уже последствия изучаемого нами исторического события.

Наиболее обстоятельно данная тема была рассмотрена в работе Э.Л. Школьниковой «Трансформация еврейского местечка в СССР в 1930-е годы (по материалам Государственного архива Российской Федерации и еврейской прессы на идиш и русском)»⁶. Однако привлечение евреев в индустрию – это лишь один из множества аспектов, повлиявших на историю штетлов в Украине, поэтому автор исследования, отмечая важность проблемы, ограничивается анализом решений советских органов власти и оценкой их наиболее существенных результатов.

Вовлечению еврейского населения Украины в промышленное производство страны в 20–30-е годы было посвящено выступление Ольги Обыдёновой на Четвёртых Запорожских еврейских чтениях⁷ в мае 2000 г., однако и в нём не были освещены многие аспекты поставленной проблемы.

Именно Донбасс как наиболее эффективно развивающийся промышленный район СССР межвоенного периода стал тем регионом, куда переселялись представители национальных меньшинств страны. В данной статье автор на основе комплексного анализа архивных дел, научных работ отечественных и зарубежных историков, материалов статистических сборников поставил целью всесторонне исследовать процесс вовлечения еврейского населения в промышленное производство Донбасса в 20–30-е гг. XX века.

Основополагающими источниками исследования стали материалы областных государственных архивов Украины в Донецке и Луганске, Центрального государственного архива высших органов власти и управления Украины в Киеве, Российского государственного архива социально-политической истории и Государственного архива Российской Федерации в Москве. При подготовке статьи также были использованы документы из Российского государственного

ного архива экономики (Москва) и Центрального архива истории еврейского народа (Иерусалим).

Автором проанализированы работы по истории советского еврейства из фондов Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского, Института иудаики, Израильского культурного центра (Киев), Национальной библиотеки Израиля и библиотеки Еврейского университета в Иерусалиме, Российской государственной библиотеки, Института научной информации по общественным наукам РАН и библиотеки Еврейского университета в Москве, Донецкой областной универсальной научной библиотеки им. Н.К. Крупской и библиотеки синагоги в Донецке.

Особое внимание советскими партийными органами уделялось в этом вопросе еврейскому населению Украины по целому ряду причин. В связи с огосударствлением торговли, крупного и мелкого производства и другими экономическими мерами в середине 1920-х гг., безработица среди евреев приняла угрожающие масштабы. Органы власти заявили о наличии «местечковой» проблемы.

Сотрудниками еврейской секции в 1925 г. констатировалось чрезвычайно тяжелое экономическое положение еврейской бедноты местечек и небольших городов, граничащее с опасностью вырождения, наличие больших масс, не имеющих под собой экономической базы, систематическая за последние годы безработица в кустарных и ремесленных производствах, где сконцентрированы значительные кадры еврейских рабочих (швейное, деревоотделочное производство и др.). Отмечалось большое развитие сионистского движения при выросшей активности всех слоев еврейского населения, а также сохранившееся во многих отношениях фактическое правовое неравенство еврейской бедноты, составляющей значительную часть еврейского населения. Совокупность этих факторов, по мнению работников евсекции, диктовала необходимость заострить внимание всех партийных организаций и органов советской власти на положении еврейского населения и принять целый ряд чрезвычайных мер, как по общему усилению евработы, так и по улучшению экономического, культурного и правового положения еврейского населения местечек, в особенности по привлечению значительных масс к производительному труду.

В документах евсекции отмечалось: «Задача привлечения еврейских масс к производительному труду должна быть поставлена как одна из важнейших задач советской власти и должна проводиться как по линии дальнейшего перевода еврейских масс на земледелие на свободные колонизационные фонды, так и по линии вовлечения их в производство, особенно крупное, куда еврейское население до революции, по причинам национальных ограничений, не имело доступа»⁸.

Идея о том, что евреев необходимо занять «экономически полезным», продуктивным трудом, стала идеологической базой многих мероприятий советского правительства. Государственными органами были разработаны меры, направленные на коренные изменения в социальной структуре еврейского населения. К основным из них относятся:

1. Привлечение евреев к сельскохозяйственному труду путем переселения на целинные земли юга Украины, Крыма, в дальнейшем – в Биробиджан, а также внутриокружное расселение и развитие приместечкового земледелия.

2. Вовлечение евреев в процесс производства на промышленных предприятиях, целевой набор на шахты Донбасса, а также на крупномасштабные стройки страны.

3. Направление еврейской молодёжи на различные курсы для получения рабочих специальностей с дальнейшим трудоустройством.

4. Поддержка государством традиционных для евреев кустарно-ремесленных промыслов в материально-техническом, финансовом, экономическом и правовом отношениях⁹.

Степень эффективности практической реализации разработанных советскими органами мероприятий была различной.

В первом пятилетнем плане 1928 – 1933 гг. был сделан упор на ускоренное развитие индустрии. Её рост требовал огромного притока рабочей силы и квалифицированных кадров. Украинские, русские, белорусские крестьяне, оставшись без средств к существованию в результате коллективизации, устремились в города. К ним присоединился поток евреев из местечек, искавших возможность

получить работу и образование в растущих индустриальных центрах. Изначально переселение евреев носило стихийный характер и только во второй половине 20-х гг. стало приобретать организованную форму.

В конце лета 1927 г. И. Вейцблитом была исследована ситуация в штетле Деражня. Автор книги «Деражня: современное еврейское местечко»¹⁰ отмечал, что, несмотря на сильную тягу к изменению места жительства, переселение из Деражни проходило неудачно. Например, при получении нарядов в Крым и Криворожье в течение двух-трех было записано до 100 семей, желающих переехать на землю. Однако не все переселенцы сумели приспособиться к новым условиям жизни вне стен родного города.

Весьма интересны попытки молодёжи самостоятельно вырваться из Деражни. Несколько юношей уехали в Днепропетровск искать работу на заводе им. Г. Петровского. Устроиться им удалось лишь в Каменском на строительных работах. Остальные парни местечка стали создавать компании по 3-5 человек и также готовиться в путь. В первый же день приезда И. Вейцблита в Деражню к нему подошёл молодой комсомолец, работающий сельским почтальоном, и рассказал о том, что несколько друзей решили ехать в г. Сталино работать шахтёрами. «Я бы поехал в Нижний Тагил, там на заводе устроился мой товарищ, но билет туда стоит 29 рублей, у меня же и у моих товарищей по 10-15 рублей».

В конце лета 1927 г. в течение нескольких дней собрались двенадцать человек от 18 до 25 лет, желающих ехать в Донбасс. Вейцблит сам видел, как один молодой парень продал подсвечники своей матери за 5 рублей, а остальные 5 рублей, необходимые для покупки билета, собрали по местечку несколько сострадательных людей. Перед самым отъездом случилась заминка. Начали распространяться слухи, что прибыло письмо от одного парня из Каменского, в котором пишется, что нельзя там работать, так как «кацапы» бьют. Вейцблит разыскал письмо и нашёл там такую фразу: «Здесь во время полочки рабочие напиваются и ломают головы друг другу». Эта фраза была истолкована жителями местечка как нападение на рабочих-евреев. После длительного раздумья первые десять человек из Деражни уехали в Донбасс в поисках работы и новой жизни, а че-

рез некоторое время пришло сообщение о том, что все парни устроились, работают у коксовых печей и зарабатывают до 2 рублей 50 копеек в день. Сразу же организовалась новая компания из десяти человек, которая осенью 1927 г. уже работала в Донбассе.

В соответствии с постановлением СНК УССР от 19 мая 1926 г. «Об улучшении положения трудящихся евреев» и инструкцией Комитета борьбы с безработицей «О привлечении еврейского населения к производительному труду» биржи труда проводили вербовку работников из местечек Правобережной Украины¹¹. В 1927-1930-м гг. этой работой занимались Сталинское и Луганское окружные бюро нацменьшинств. На правобережные округа спускались наряды, создавались специальные комиссии по отбору молодёжи. Уже в 1926 г. Донбасс принял первую группу еврейской трудящейся молодёжи из 300 человек, которую распределили по 5-7 рабочих на предприятия «Югостали», «Донугля», «Химугля», «Текстильтреста», «Коксобензола» и других объединений¹².

Для Донбасса еврей-рабочие – характерное явление ещё с конца XIX века, хотя они и составляли небольшую часть пролетариата региона в дореволюционный период. На 1-й Губернской конференции евоцделов Донецкой организации КП(б)У, которая состоялась в Бахмуте в июле 1921 г., отмечалось, что в мастерских, на фабриках и заводах Луганского (2500 рабочих), Юзовского (1500 рабочих), Мариупольского (3000 рабочих), Дебальцевского уездов сосредоточены более или менее крупные еврейские рабочие массы, не владеющие русским языком¹³. В отчёте о работе политотдела нацменьшинств в том же году подчёркивалось, что в Мариупольском, Юзовском, Таганрогском, Дебальцевском, Луганском и других уездах Донбасса имеются компактные массы еврейских рабочих – выходцев из Литвы, Латвии, Польши, говорящих на идише¹⁴.

В Донбассе массовая кампания по вовлечению евреев в промышленность развернулась сразу же после выхода постановлений, в Мариуполе, где на 1 октября 1926 г. было зарегистрировано 174 безработных еврея. В том же году из их числа на мариупольский металлургический завод им. Ильича трудоустроили 15 человек, на бердянский завод «Первомайский» – 12 человек, небольшие группы евреев пополнили ряды рабочих на швейно-

чулочной фабрике, графитном заводе, типографии и сапожной мастерской¹⁵.

Благодаря интенсивной работе Отдела труда достаточно быстро удалось достигнуть определённых результатов, например, уже к середине 1928 г. евреи составляли около 80% рабочих на швейной фабрике города Мариуполя¹⁶, однако к концу 1928 г. на бирже труда этого же города среди безработных насчитывалось 406 евреев¹⁷. К тому же остро стоял вопрос с детьми кустарей, которые не могли быть посланы на работу, так как их не регистрировали на бирже.

Составляя в структуре населения страны в 1926 г. менее 2%, а среди городского населения – 8,3%, удельный вес евреев среди рабочих был равен 2,7%, среди служащих – почти 8%. Среди сельскохозяйственного населения доля евреев была очень мала и не достигала даже 0,2%. В числе 8,3% евреев – жителей городов СССР – 40% составляли кустари и ремесленники, 93% из которых не имели наёмных рабочих. Что касается частных торговцев и предпринимателей, то на долю евреев приходилось почти 20% всех торговцев СССР (всего в 1926 г. торговцев – 634 тыс. человек; евреев-торговцев – 125 тыс.). В том числе: по Белоруссии – 90%, по Украине – 66%, по Москве – 15%¹⁸.

Процент лишенцев среди евреев был значителен и намного больше, чем среди остального населения. Это было связано прежде всего с особенностями социально-экономической структуры еврейского населения в СССР в середине 20-х гг. Исторически сложилось, что евреи в Российской империи за редким исключением не имели возможности заниматься сельским хозяйством, а при неразвитой индустрии им оставалось лишь ростовщичество, торговля и ремесло. По этим профессиям, как «воздушным» и непродуктивным, пришёлся главный удар. Такие люди, даже будучи очень бедными, благодаря их профессии считались «буржуазными элементами» и были нежелательны для новой власти.

Конституция СССР, принятая в декабре 1922 г., давала гражданские права только рабочим и крестьянам – новым привилегированным классам. Отказ во многих правах всем религиозным функционерам, владельцам земли, тем, кто использовал наёмный труд, ростовщикам, торговцам, посредникам и людям без определённых

занятий означал то, что большая часть евреев оказалась без прав в новом обществе¹⁹.

Дети таких людей, даже став взрослыми, тоже были лишенцами, если они жили с родителями или были в финансовой зависимости от них. Лишение гражданских прав выходило далеко за рамки политической жизни. Такие люди исключались из профсоюзов и клубов, не получали продовольственные карточки. Их положение непосредственно сказывалось на возможностях получения образования, трудоустройства, на социальном престиже²⁰.

Изданный в январе 1927 г. декрет несколько улучшил положение, сделав некоторые исключения при составлении списков голосующих. Возможно, как результат этого декрета в 1926-1927-м гг. доля евреев среди лишенцев на Украине уменьшилась с 44,6% до 29,1%, хотя их процент в городах по-прежнему был очень высок, при этом евреи составляли лишь 5,43% от всего населения УССР²¹.

Власти совсем не были заинтересованы в наличии такой деклассированной массы, которая могла стать источником недовольства. Ведь во многих общинах бывшей черты оседлости даже в 1926-1927-м гг. доля евреев среди деклассированных достигала 45%²². В конце 20-х гг. положение было просто катастрофическим. Сворачивание нэпа, сопровождавшееся растущими налогами и конфискациями, лишило частника средств к существованию. Мелкая промышленность и ручной труд задыхались, в том числе и по причине нехватки сырья. Из местечек, откуда пошёл массовый отток в города, стало тяжелее уехать. К общим проблемам трудоустройства прибавилась и специфическая черта еврейской безработицы, когда на предприятия охотнее брали крепких здоровьем деревенских жителей, нежели евреев²³.

Бюро национальных меньшинств при окружном исполкоме требовало более активного распределения на работу, отделом труда принимались соответствующие меры. Например, на предприятия государственной и городской промышленности Мариуполя с 1 мая по 10 октября 1929 г. биржей труда был распределен 341 еврей²⁴.

Донбасс – прежде всего регион с интенсивно развивающейся угледобывающей промышленностью. Несмотря на то, что занятость евреев в тяжелой промышленности края постоянно увеличивалась (например, в 1928 г. по сравнению с предыдущим в Сталинском

округе она возросла на 40%), по данным на конец марта 1928 г., как было отмечено на заседании Нацменбюро при Сталинском окружном исполкоме, евреи в шахтах не работали²⁵.

Последний факт обусловил то, что в 1929 г. Сталинское, Будёновское и Луганское рудоуправления договорились с Комитетом борьбы с безработицей западных округов Украины о приёме и переквалификации еврейской местечковой бедноты по основным специальностям горной промышленности²⁶. В июне 1929 г. было проведено заседание Комиссии по обсуждению вопроса о втягивании евреев в тяжёлую индустрию, в работе которой принимали участие представители Бюро национальных меньшинств – Халдей, Отдела труда – Воробьёв и председатель правления Всесоюзного общества по земельному устройству трудящихся евреев в СССР (далее – ОЗЕТ) – Этин. Присутствующие рассматривали вопрос о привлечении евреев в тяжёлую промышленность Сталинского округа и постановили по данному округу наметить ориентировочную схему планомерного их распределения: на завод Сталино – 20 человек, на заводы Боссэ и Путиловка – по 10 человек, также по 10 человек на рудники Ветка и Рыковка, а на рудники Смолянка, Будёновка и Рутченковка – по 20 человек. И, таким образом, принять на металлургические и горнодобывающие предприятия Сталинского округа 120 человек²⁷.

По имеющимся данным, в декабре 1929 г. Сталинское и Будёновское рудоуправления приняли для работы в шахтах по 30 представителей еврейских местечек из Белоцерковского и Винницкого округов²⁸. Тогда же на заседании комиссии по вопросу о внедрении еврейской рабочей молодёжи в горную промышленность постановили направить в рудники Луганского округа 300 человек: из Могилёва-Подольского – 60, из Первомайского, Тульчина, Винницы – по 35, столько же – из Волыни, кроме того, 30 юношей из Коростеня и 70 – из Молдавской АССР. Новоприбывшие были распределены по 5-35 человек на шахты Луганщины²⁹.

Уже к концу 1920-х гг. количество как рабочих-евреев, так и представителей других национальных меньшинств в промышленности Донбасса существенно увеличилось, о чём свидетельствуют переписи членов профсоюзов в 1926 и 1929 гг.

Таблица 1
Национальный состав работников и служащих Донбасса
в 1926-1929 гг. по округам³⁰ (%)

Годы	Часть по национальностям (%)								
	укр.	рус.	евреи	поляки	белор.	немцы	татары	греки	другие
Артёмовский округ									
1926	51,0	39,1	3,7	0,9	0,6	1,0	1,9	0,1	1,7
1929	49,7	41,4	2,9	0,8	2,3	1,2	1,1	0,1	0,8
Сталинский округ									
1926	29,5	62,7	2,1	0,8	1,0	0,3	2,6	0,5	0,4
1929	30,6	59,2	2,6	0,6	2,8	0,5	2,0	0,7	0,9
Мариупольский округ									
1926	42,0	40,8	9,4	0,6	0,5	1,3	1,1	6,1	0,5
1929	39,1	40,6	7,8	0,7	1,6	1,7	1,1	7,1	1,3
Луганский округ									
1926	37,8	56,2	1,6	0,6	0,2	0,3	2,8	0,0	0,4
1929	38,3	53,4	2,0	0,5	1,6	0,4	2,7	0,1	1,0
Старобельский округ									
1926	85,1	11,5	1,4	0,3	0,4	0,6	–	0,1	0,2
1929	75,7	20,7	1,3	0,3	0,6	0,4	0,1	0,1	0,7
По всем округам									
1926	37,8	53,9	2,6	0,8	0,6	0,5	2,3	0,7	0,8
1929	40,1	50,1	2,9	0,6	2,2	0,8	1,8	0,8	0,9

Как свидетельствуют приведенные данные, среди работников и служащих региона евреи в 1929 г. составляли 2,9%, занимая третье место после русских и украинцев (50,1% и 40,1% соответственно). Ощутимым было представительство евреев среди работников и служащих Мариупольского (9,4% в 1926 г. и 7,8% в 1929 г.), Артёмовского (3,7% и 2,9% в 1926 и 1929 гг.) и Сталинского (2,1% и 2,6% в 1926 и 1929 гг. соответственно) округов.

Если рассматривать национальный состав работников угольной промышленности, как важнейшей отрасли Донбасса, то, по данным на 1930 г., среди шахтёров украинцы составляли 47,5%, русские –

42,5%, белорусы – 3,7%, татары – 2,5%, евреи – 1,8% и представители других национальностей – 2%³¹. В этом же году с целью создания постоянных кадров рабочей силы в каменноугольной промышленности Донбасса, около 15 тыс. человек были перевезены из перенаселённых округов Украины, 13% которых составляли евреи. Это означает, что приблизительно 2000 евреев-ремесленников или евреев-торговцев из местечек Правобережной Украины стали шахтёрами в угольном крае³².

В металлургическую отрасль Донбасса также было привлечено значительное количество граждан еврейской национальности. На самом крупном в Сталине предприятии – металлургическом заводе «Сталь» из 17 698 работающих 807 были евреи (или 4,49%).

В 1932 г. в Сталине проводилось обследование предприятий по вопросу трудоустройства на них представителей национальных меньшинств. По состоянию на 1 мая 1932 г. на анализируемом нами предприятии трудились 683 еврея при общей численности работников 14 257 человек. Удельный вес представителей еврейского народа составил 4,79%. Таким образом, на фоне снижения общей численности работающих на предприятии удельный вес евреев-металлургов незначительно увеличился – на 0,3 пункта³³.

Таблица 2
Национальный состав работников
металлургического завода «Сталь» г. Сталино в 1931 г.³⁴

<i>Национальность</i>									
рус.	укр.	евреи	белор.	поляки	немцы	татары	китайцы	др.	всего
<i>Количество (чел.)</i>									
10415	5693	807	434	121	47	47	46	88	17698
<i>Доля (%)</i>									
57,9	33,2	4,5	2,4	0,7	0,3	0,3	0,2	0,5	100

В этот же период, по данным обследования предприятий на швейной фабрике им. В. Володарского, при общем количестве рабочих 497 человек 200 работников по национальной принадлежности были евреи (40,2%), 180 – русские (36,2%), 95 – украинцы

(19,1%), остальные 22 человека – других национальностей. Столь существенное представительство евреев на швейных фабриках Мариуполя, Сталина, Луганска во многом объясняется тяготением выходцев из местечек к традиционным профессиям³⁵.

С осени 1939 г. и в дальнейшем для удовлетворения потребностей Донбасса в дешёвой рабочей силе использовалась массовая депортация населения с территорий Западной Украины и Западной Белоруссии, в том числе и евреев. В 11 областях Украины было расселено 32 775 беженцев и около 15 000 безработных, при этом почти всех безработных трудоустроили на предприятия угольной промышленности Сталинской и Ворошиловградской областей³⁶. Только на шахтах комбината «Сталинуголь» новоприбывших к середине декабря 1939 г. насчитывалось более 9000 человек³⁷.

Логично возникает вопрос: в каких условиях приходилось работать евреям на предприятиях Донбасса? Низовые партийные, профессиональные и хозяйственные организации были осведомлены о том, что еврейская молодёжь являлась неквалифицированной рабочей силой, в большинстве своём не знающей горного дела. Поэтому поначалу евреи из местечек трудились на поверхности (откатчиками, разгрузчиками ручных люков, сортировщиками) или на подземных работах (коногонами, уборщиками породы, плитовыми, подкатчиками, вагонщиками с люков и др.), рассчитывая постепенно приобретать квалификацию по основным производственным специальностям: забойщик, зарубщик, отбойщик и крепильщик³⁸.

В июне 1930 г. Народный комиссариат труда УССР получил от Проскуровской инспектуры труда повторные сведения о фактах небрежного и преступного отношения к чернорабочим, которые были перевезены из штетлов и трудоустроены на Рыковском государственном заводе. Работники находились в недопустимых условиях: трудились в воде без спецодежды, не имели соответствующего помещения для ночлега – спали сначала во дворе, а затем на стульях в столовой. Кроме того, за работу на 1-е Мая им заплатили только в одинарном размере, а когда рабочие обратились к заведующему Адамченко с просьбой улучшить им социально-бытовые условия, то получили ответ: «Вы сознательные рабочие, и если хотите строить социализм, то вы здесь должны пасть жертвами»³⁹.

Как отмечалось в резолюции «О состоянии работы среди еврейских трудящихся масс Сталинского округа», принятой на 1-й Сталинской окружной еврейской рабочей конференции 22 декабря 1929 г., профсоюзы города (горнорабочие, металлисты, швейники, печатники, строители и другие) должны принять все меры к организации обслуживания рабочих евреев – членов этих союзов на их родном языке, но «вся работа среди евреев должна концентрироваться вокруг основных вопросов производственной жизни предприятий: социалистические соревнования, ударные бригады, выполнение пятилетнего плана, непрерывка и так далее»⁴⁰.

15 февраля 1928 г. Президиум Совета Национальностей принял решение о квалификации еврейской молодёжи, особенно в тех профессиях, где ощущалась нехватка рабочих, о необходимости их широкого вовлечения в фабрично-заводские школы (ФЗУ), куда раньше принимались только дети рабочих. В 1929 г. Наркомат труда выделил 7700 мест в индустрии специально для евреев, а в 1930-м – уже 15 123 места (из них 6000 пришлось на курсы и ФЗУ)⁴¹. Новоприбывшие еврейские рабочие имели возможность приобрести специальность или повысить свою квалификацию. Из 683 евреев, работавших в 1932 г. на сталинском металлургическом заводе, 338 человек (49,5%) учились в ФЗУ⁴².

Анализируя систему высшего и профессионального образования в Украине в конце 20-х – начале 30-х гг. по языку преподавания, следует отметить, что если в профшколах учили в том числе и на немецком, польском, болгарском языках, то в центрах «рабочего» образования – ФЗУ и различных курсах – преподавание велось только на русском, украинском и идише⁴³.

Комитет по земельному устройству трудящихся евреев при Президиуме Совета Национальностей Центрального исполнительного комитета СССР (далее – КОМЗЕТ) и ОЗЕТ тоже занимались вовлечением евреев в индустрию. Их сотрудники распределяли по городам и местечкам наряды на учёбу в ФЗУ и на курсы, на работу в промышленности. КОМЗЕТ организовывал и финансировал проезд и устройство переселенцев. Одним из примеров деятельности организации в этой области была попытка перевести большое количество еврейской молодёжи для работы и учёбы на предприя-

тия Урала. Однако условия контрактов часто не выполнялись, на местах не было общежитий, столовых, юноши выполняли самую чёрную работу, нередко при этом сталкиваясь с антисемитизмом. В результате из тех, кто поехал по нарядам, почти все вернулись обратно. Молодёжь больше предпочитала ехать в города Украины, Белоруссии и центральной части РСФСР⁴⁴.

С развитием индустриализации вовлечение евреев в промышленность уже шло стихийно, без специальных мер. Механизировался ручной труд, в городах функционировали фабрики с преобладанием еврейских рабочих, имена евреев появились среди стахановцев. В годы первых пятилеток евреи отличились и как рядовые работники, и как руководители предприятий. Известным на мариупольском заводе «Азовсталь» было имя Дымшица Вениамина Эммануиловича, который родился в Крыму в 1910 г. Окончив автогеносварочный учебный комбинат, а затем и техникум, с 1927 г. он работал сварщиком на заводах в Кузнецке, Свердловске и Мариуполе. В 22 года Дымшиц был назначен начальником цеха железных конструкций завода «Азовсталь», под его руководством выпускалось рекордное количество конструкций в месяц⁴⁵.

Другой пример: на Мариупольском металлургическом заводе им. Ильича вместе с М.Н. Мазаем в 1933-1938 гг. работал начальником мартеновского цеха Яков Аронович Шнееров – известный металлург, доктор технических наук, профессор, заслуженный деятель науки УССР, лауреат Государственной премии УССР и Сталинской премии, кавалер многих орденов и медалей, автор более 50 изобретений. Я.А. Шнееров написал более 300 научных работ, в том числе монографии о мартеновских печах и технологии мартеновской плавки⁴⁶.

9 января 1936 г. было названо стахановским днём в южной металлургии. Под руководством управляющего объединения «Сталь» товарища Шлейфера на всех металлургических заводах были проведены стахановские сутки, целью которых явилось доказательство возможности досрочного выполнения взятых донбасскими металлургами обязательств о завершении пятилетки в четыре года⁴⁷.

Следует подчеркнуть, что на фоне растущих производственных достижений нормальные условия для работы на шахтах и заводах

так и не были созданы для трудящихся вне зависимости от национальной принадлежности, однако существовала проблема, которая возникала именно перед рабочими еврейской национальности, это антисемитизм. Например, в докладе окружного отдела ГПУ об антисоветских проявлениях среди рабочих Сталинского округа отмечалось, что, по данным на ноябрь 1927 г., антисемитские настроения среди рабочих, горняков и металлистов названного округа широко распространены. Работники ГПУ утверждали, что «помимо исторических причин существования данного явления, антисемитские настроения среди рабочих имеют свои корни в специфичности бытовых условий Донбасса в старое время (черта оседлости в Юзовке, занятия евреев большей частью торговым промыслом, отсутствие евреев – кадровых рабочих на основных производственных предприятиях округа). Растущий на предприятиях нашего округа антисоветский элемент и проводимая последним соответствующая работа, естественно, включает в себя также и моменты антисемитской агитации, которые особенно ярко выпячиваются в среде малоквалифицированных рабочих, низкооплачиваемых, связанных с тяжёлыми условиями труда и быта, а также в незначительной части среди рабочих-сезонников, пришедших из села. Указанные антисемитские настроения заостряются под углом решения таких вопросов: евреи не способны к тяжёлому физическому труду, занятия евреями ответственных должностей и соответственно тому “эксплуатация рабочих” и т.д.»⁴⁸.

По мнению В.С. Орлянского, 1928 г. был пиком бытового антисемитизма межвоенного периода⁴⁹. Различные факты его проявления нашли своё отображение на страницах газет всех уровней. Например, в органе Мариупольского окружного комитета КП(б)У – газете «Приазовский пролетарий» от 12 августа 1928 г. писалось об обращении в профком металлургического завода им. Ильича еврея – работника доменного цеха – по поводу неоднократных издевательств, которые не прекращались⁵⁰. На этом же заводе в котельном цехе 8 декабря 1929 г. рабочие Кибраков и Левенков искалечили своего коллегу-еврея. Когда же на цеховом собрании преступников уволили с работы, исключили из профсоюза и отдали под суд, то в защиту антисемитов выступил член партии Гудеев и ещё четверо

партийцев подписались под коллективным заявлением об освобождении Кибракова и Левенкова⁵¹. В конце 1920-х гг. в газетах появился специальный термин – «активный антисемитизм».

Тяжёлые условия работы на предприятиях Донбасса, бытовые проблемы и многократные проявления юдофобии привели к заметному оттоку еврейской молодёжи назад в местечки Правобережной Украины. Например, из 19 евреев, которые были трудоустроены на Кадиевском и Брянском рудниках, 15 вскоре возвратились домой⁵².

Однако, несмотря на все сложности переселения, участия в производственном процессе и социальную незащищённость, поставленные правительством задачи по вовлечению евреев в промышленность в определённой степени были решены. Если в начале 1917 г. доля рабочих-евреев не превышала 4%, то к 1939 г. она достигла 16,3%. В то же время среди еврейского населения значительно уменьшилось количество кустарей (с 11% до 2,6%) и мелких лавочников (11,3% до 2,3%)⁵³. Следовательно, в социально-экономической сфере советское еврейство продемонстрировало значительную степень гибкости и способности к выживанию.

¹ *Baron Salo W. The Russian Jew Under Tsars and Soviets. Second edition revised and enlarged.* NY, 1976. P. 213-218. (468 p.)

² Сборник статей по еврейской истории и литературе / Сост. и гл. ред. Моше Жидовецкий. Книга 2, часть 1-2. Реховот: изд-во Международного научно-исследовательского общества «Зезам», 1992. С. 45-50, 115-137. (1040 с.)

³ *Горовский Ф.Я., Хонигсман Я.С., Найман А.Я., Елисаветский С.Я.* Евреи Украины (краткий очерк истории). В 2 частях, ч.2. Киев: Украинско-финский институт менеджмента и бизнеса, 1994. С. 35-56. (279 с.)

⁴ *Козерод О.В.* Переломные годы. Еврейская община Украины в первое послевоенное десятилетие: 1919 – 1929 гг. Харьков: Еврейский мир, 1998. 154 с. (С. 118-126).

⁵ *Орлянський В.С.* Євреї України в 20-30-ті роки ХХ сторіччя: соціально-політичний аспект. Запоріжжя: ЗГТУ, 2000. 240 с. (С. 193-214).

⁶ *Школьникова Э.Л.* Трансформация еврейского местечка в СССР в 1930-е годы (по материалам Государственного Архива Российской Федерации и еврейской прессы на идиш и русском). Серия репринтов и репринтов: Выпуск 26. Москва: общество «Еврейское наследие», 1996. 63 с. (С. 7-9, 12-13).

⁷ *Обидьонова О.В.* Залучення єврейського населення України до промисловості в 20-30-і роки ХХ століття // Запоріжские єврейские чтения. Выпуск 4. Запоріжжя: Диво, 2000. С.113-117.

⁸ Российский государственный архив социально-политической истории (далее – РГАСПИ), ф.445, оп.1, д.179, л.39.

- ⁹ Орлянський В.С. Указ. соч. С.61- 62.
- ¹⁰ Вейцблит И. Деражня: современное еврейское местечко. Москва – Ленинград: Государственное издательство, 1929. 120 с. (С. 52).
- ¹¹ Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (далее – ЦГАВО У.), ф.413, оп.1, д.104, л.211; *Обидьонова О.В.* Указ. соч. С.114; *Zinger B., Belenkaia L.* Stages in the Formation of Policy on the Jewish Question in the Communist Party of the Soviet Union, 1917–28 // *Shvut.* 1996. № 3 (19). p. 112 – 146, see p. 142.
- ¹² ЦГАВО У., ф.413, оп.1, д.104, л.212 – 213.
- ¹³ РГА СПИ, ф.445, оп.1, д.63, л.88.
- ¹⁴ Государственный архив Донецкой области (далее – ГАДО), ф.п.1, оп.1, д.826, л.22.
- ¹⁵ ЦГАВО У., ф.413, оп.1, д.81, л.17.
- ¹⁶ ГАДО, ф.1202, оп.2, д.48, л.115.
- ¹⁷ ГАДО, ф.1202, оп.1, д.251, л.46.
- ¹⁸ *Козерод О.В.* Указ. соч., л.120 – 121.
- ¹⁹ *Школьникова Э.Л.* Указ. соч., л.7; см. ГАДО, ф.1202, оп.2, д.48, л.46-46 об.
- ²⁰ Например см. ЦДАВО У., ф.413, оп.1, д.437, л.27–29.
- ²¹ *Varon S.* Ibid, p.190.
- ²² *Школьникова Э.Л.* Указ. соч., л.8.
- ²³ Там же.
- ²⁴ ГАДО, ф.1202, оп.2, д.48, л.105.
- ²⁵ ГАДО, ф.2, оп.1, д.134, л.75 об.; ЦДАВО У., ф.413, оп.1, д.290, л.19.
- ²⁶ ЦДАВО У., ф.505, оп.1, д.347, л.8–10.
- ²⁷ ГАДО, ф.2, оп.1, д.1002, л.268.
- ²⁸ ЦДАВО У., ф.505, оп.1, д.347, л.15.
- ²⁹ ЦДАВО У., ф.505, оп.1, д.347, л.75-76.
- ³⁰ *Обидьонова О.В.* Національні меншини Донбасу в 20-30-ті роки ХХ століття: Дис. ... канд. іст. наук. Донецьк: Донецький національний університет, 2000. 243 с., л. 64.
- ³¹ *Лобурец В.Е.* Изменение национального состава рабочего класса УССР в 1921-1932 гг. // Вопросы истории СССР. Харьков: Вища школа, 1982. Выпуск 27. С. 25-32, л. 28.
- ³² ЦГАВО У., ф.413, оп.1, д.437, л.44.
- ³³ ЦГАВО У., ф.505, оп.1, д.889, л.1.
- ³⁴ *Зиза Н.К.* Люди более 100 национальностей. Как им живётся в Донбассе? // Возвращаясь к истокам: Научно-популярные очерки / Сост. Н.Ф.Бабенко. Донецк: Донбас, 1990. С.131-164, л.152.
- ³⁵ Государственный архив Луганской области (далее – ГАЛО), ф.243, оп.1, д.199, л.225.
- ³⁶ Депортації: Західні землі України кінця 30-х – початку 50-х років. Документи, матеріали, спогади у 3-х томах. (1939 – 1945). Львів: Інститут українознавства НАН України, 1996. Т.1. 751 с., л.86.
- ³⁷ ГАДО, ф.п.326, оп.1, д.1443, л.61.
- ³⁸ ЦГАВО У., ф.505, оп.1, д.347, л.75.
- ³⁹ ЦГАВО У., ф.505, оп.1, д.643, л.9.
- ⁴⁰ ГАДО, ф.1, оп.1, д.714, л.11.
- ⁴¹ *Школьникова Э.Л.* Указ. соч., л.12.
- ⁴² ЦГАВО У., ф.505, оп.1, д.889, л.3.
- ⁴³ *Обидьонова О.В.* Національні меншини Донбасу... Указ. соч., л.146.
- ⁴⁴ Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ), ф. 1451, д. 444, л. 10-35.

- ⁴⁵ ГАДО, ф.п.326, оп.1, д.493, л.20.
- ⁴⁶ Российская еврейская энциклопедия / Гл. ред. Г.Г.Брановер. В 4 томах. Т.3. Биографии С – Я. Москва: ЭПОС, 1997. 528 с., л.407; *Яруцкий Л.Д.* Евреи Приазовья. Мариуполь: АП АМП, 1996. 322 с., лл. 144-151.
- ⁴⁷ Социалистический Донбасс – орган Сталинского окружного комитета КП(б)У, Сталинского окружного исполнительного комитета, 6 января 1936 г., л.1.
- ⁴⁸ ГАДО, ф. 2, оп. 2с, д. 95, л. 2.
- ⁴⁹ *Орлянський В.С.* Причини антисемітизму в Україні в 1920 – 1930-і роки і форми його прояву // Наукові праці історичного факультету ЗДУ. Випуск 1X. Запоріжжя: ЗДУ, 2000. С. 122-132, л. 126.
- ⁵⁰ Приазовський пролетарій – орган Мариупольського окружного комітету КП(б)У, Мариупольського окружного виконавчого комітету, 12 августа 1928, л.1.
- ⁵¹ ГАДО, ф. 1202, оп. 2, д. 48, л. 120.
- ⁵² ГАДО, ф. 243, оп. 1, д. 638, лл. 286, 300.
- ⁵³ *Зингер Л.* Национальный состав пролетариата в СССР. М.: Власть Советов (при Президуме ВЦИК), 1934. 116 с., л.78, 88.

Кровавые наветы в СССР

Уже почти тысячу лет иудаизм и евреев в целом сопровождает уродливый флер обвинений в употреблении человеческой крови для изготовления мацы. В Россию эти обвинения пришли относительно поздно – в конце XVIII – начале XIX веков. Однако это не помешало за сто с небольшим лет провести почти два десятка ритуальных процессов. Наиболее известным из них был двухлетний киевский процесс, получивший название «дела Бейлиса», во время проведения которого практически все население было завалено антисемитской литературой. Эта кампания добралась аж до Дагестана, где в 1911 году евреи города Тарки были обвинены в похищении девочки-мусульманки в ритуальных целях, и Грузии, где подобные обвинения выдвигали против евреев, живших в Сурами и Сачхере.

Не изменилась ситуация и после захвата власти большевиками. В 1922 г. в Саранске некий еврей Сегаль был привлечен местным Уполномоченным ВЧК к ответственности по обвинению в ритуальном убийстве местного мальчика. Сегалья спасло обращение в ЦБ евсекций, которая отправила отношение в ВЧК с просьбой прекратить дело, объясняя его возникновение «низким политическим уровнем» саранских чекистов¹.

Навет 9.10.1922 – в евогдел явился еврей из Саранска, его обвинили в ритуальном убийстве, и в это поверило ГПУ (394) (д. 97); 18.10. 1927 – Брянская губерния – ритуальный навет (87) (д. 171).

Экономические неурядицы периода нэпа приводят к новой вспышке антисемитизма и волне кровавых наветов по всей стране – Брянск, Закавказье, средняя Азия, северный Кавказ.

Во время Великой Отечественной войны среди обвинений, распространявшихся нацистской пропагандой, был и кровавый навет. В 1943 г. нацисты даже издали книгу о ритуальных убийствах на языках народов СССР и распространили ее на оккупированной территории². Едва отшумела Вторая мировая война, как в СССР объявилась новая напасть – «борьба с космополитизмом». Своего апогея она достигла в 1953 году, пиком стало так называемое «Дело врачей». В том же году, на волне вновь усилившегося антисемитизма,

имел место первый отмеченный после войны случай «кровавого навета» (в Симферополе)³.

Последний за доперестроечную историю СССР серьезный всплеск ритуальных обвинений приходится именно на эпоху оттепели, причем на ту ее часть, когда политика властей была все более и более антирелигиозной. Известный исследователь Б. Пинкус пишет о трех подобных случаях⁴. Ныне их известно около десяти. Можно выделить три основных района их возникновения – Литва, Кавказ и Узбекистан.

Первый из цепочки наветов обнаружил себя в Вильнюсе, где в 1957 г. прошел слух о том, что евреи зарезали мальчика «на мацу», а в самой синагоге обнаружена фабрика фальшивых денег и исполнительный орган арестован. Местные евреи на всякий случай предпочли отсидеться по домам⁵. Поскольку опровержением навета никто заниматься не стал, то спустя год навет возник вновь в небольшом городе Плунге (Литва) 10 сентября 1958 г. Две женщины в возрасте около 30 лет обвинили жившего в городе еврея в том, что он пытался украсть семилетнего сына одной из них, а также похитил некую девочку. Вскоре к ним присоединилась некая Ю. Друнгенке, утверждавшая, что лично видела, как еврей тащил уже двух девочек. Семилетний мальчик указал в качестве места, куда еврей тащил девочек дом еврея Гольдмана, служивший плунгенским евреям неофициальной синагогой. Это еще больше укрепило подозрения горожан, воспитанных на вековой антисемитской пропаганде, говорившей об употреблении евреями человеческой крови, и существенно подкрепленной нацистами во время войны. Собравшаяся толпа (около 600 человек) окружила дом Гольдмана и начала самочинный обыск. Даже после того, как прибывшие милиционеры, в свою очередь, обыскали дом Гольдмана и, ничего там не обнаружив, предложили собравшимся выбрать группу лиц, которые могли бы удостовериться в невинности евреев, толпа не успокоилась. По классическому сценарию подобных дел распространился слух о том, что евреи подкупили милиционеров и те помогают им прятать похищенных детей. В окна дома полетели камни, начали раздаваться крики «Бей евреев!». Только спешно переброшенные в город армейские части смогли навести порядок. Было арестовано 14 че-

ловец, в том числе и Ю. Друнгенске. Она признала, что выдумала всю историю с похищением, но не могла объяснить почему. Вероятно, речь шла о больном воображении. По закону арестованные должны были быть осуждены, однако советскому руководству не хотелось затевать судебный процесс, который доказал бы существование в СССР антисемитизма. Кроме того, никакого физического урона плунгенским евреям нанесено не было, а их душевное состояние мало кого интересовало. Посему в отношении Ю. Друнгенске, у которой обнаружилось еще одно смягчающее вину обстоятельство – 8 детей, было решено ограничиться предупреждением. Остальных приговорили к 15 суткам тюрьмы «за хулиганство»⁶. В 1963 г. в Вильнюсе, после того, как за неделю до начала Песаха (именно в это евреям по антисемитской мифологии евреи и изготовляют мацу) была похищена, изнасилована и зверски убита 6-летняя девочка, навет появился вновь, но постепенно затих.

В Грузии первый навет датируется апрелем 1960 г., когда жена работника районной прокуратуры в городе Зестафони после того, как обнаружила у шестилетнего сына ранки на руках, немедленно предположила, что это дело рук евреев (было опять начало Песаха), и, собрав толпу пошла обыскивать дома евреев. Дело дошло до драки, но никто из ее участников наказан не был, что способствовало распространению навета дальше⁷. Местом следующего из них стал курорт Цхалтубо, где в июне 1962 г. приехавший из РСФСР инвалид войны Н. Бомзе был обвинен в источении крови без убийства у 6-летнего внука местного священника и по этому обвинению провел 37 дней в тбилисской тюрьме. Лишь вмешательство И. Эренбурга, которому местные евреи направили письмо об этом деле, способствовало освобождению Бомзе. Впрочем, по настоятельной «рекомендации» республиканского прокурора Бердзенишвили, ему пришлось уехать не только из Цхалтубо, но и из Грузии, поскольку там распространялись слухи о том, что еврея, мол, выпустили за взятку⁸.

Но наиболее серьезным из этих наветов было так называемое «Буйнакское дело». 9 августа 1960 года в газете «Коммунист», издававшейся в городе Буйнакск горкомом КПСС в том числе и на языках коренных народов Дагестана, была опубликована антирели-

гиозная статья, подписанная неким Д. Мармудовым (по одной версии он был депутатом одного из местных сельсоветов, по другой – простым «беспартийным колхозником»⁹). Называлась она «Аллахана да ел еркин», что переводится как «Даже без Бога дорога открыта» или «Без Бога дорога также широка». В ней, в частности, содержался такой пассаж: «Они (евреи – С. Ч.) верили, согласно своей религии, что пить мусульманскую кровь раз в году было бы хорошо. Некоторые евреи покупали соответственно от 5 до 10 грамм мусульманской крови, которую они смешивали с водой в большой бочке и продавали как воду, соприкоснувшуюся с кровью мусульманина»¹⁰.

Статья произвела эффект разорвавшейся бомбы. Напечатанная в центральной городской газете, она, естественно, была принята населением как официальная линия партии. Положение усугублялось тем, что г. Буйнакск был религиозным центром всех мусульман Северного Кавказа. Неудивительно, что результатом публикации статьи стало повсеместное распространение антиеврейских настроений.

Горские евреи, против которых, собственно, и была направлена статья, немедленно обратились в Буйнакский горисполком и к муфтию Северного Кавказа М. Курбанову с просьбой опровергнуть столь тяжкие обвинения, выдвинутые депутатом сельсовета. Однако адресаты обращения не откликнулись на просьбу, опровержений не последовало, обстановка накалялась, и горские евреи вынуждены были направить делегацию в столицу ДАССР г. Махачкалу к Первому секретарю Дагестанского обкома КПСС А. Даниялову для того, чтобы просить об опровержении клеветы и наказании виновных. Семь делегатов, представлявших четыре крупнейших еврейских общины Дербента, Буйнакска, Хасавюрта, а также Махачкалы, 17 августа 1960 года отправляются «на поиски правды».

Между тем упомянутая обличительная статья попадает «на Запад», где вызывает широчайший резонанс как яркий пример государственного антисемитизма в СССР. На центральное руководство СССР обрушился шквал возмущенных откликов представителей международной общественности. В то время как еврейская делегация безуспешно обивала начальственные пороги в Махачкале (де-

легатам было отказано в приеме у Даниялова), и трое окончательно отчаявшихся делегатов вернулись домой, а четверо оставшихся 5 сентября решились на смелое предприятие – поездку в Москву и непосредственное обращение к высочайшему руководству. Гневное возмущение мировой общественности вынудило ЦК КПСС принять экстренные меры к тушению стремительно разгоравшегося скандала.

Сначала предпринимается попытка «успокоить» разбушевавшихся горских евреев путем наказания «стрелочников». Был лишен депутатских полномочий автор нашумевшей статьи Д. Мармудов, что весьма тяжело сказалось на его дальнейшей судьбе. Был уволен главный редактор «Коммуниста», литературный сотрудник, готовивший заметку Мармудова к печати, а также лектор горкома. Руководство Буйнакского горисполкома отделалось строгим выговором «за отсутствие бдительности и политического контроля»¹¹. В «Коммунисте» от 6 сентября 1960 года было опубликовано опровержение, в котором статья «Аллахана да ел еркин» была охарактеризована как «грубая политическая ошибка», «дикая и низкая клевета», имеющая цель «возродить ненависть к евреям». Однако принятые «меры», как и следовало ожидать, не удовлетворили оскорбленных евреев. Делегаты оставались в Москве весь сентябрь, не оставив бесплодных попыток пробиться «наверх» за справедливостью (они так и не попали на прием к М. Сулову и Л. Ильичеву, занимавшим посты Секретарей ЦК по агитации и пропаганде, а также к члену Политбюро А. Микояну и Председателю Совета Национальностей ВС СССР Я. Пейве). Начальственным потолком оказался зампред Совета по делам религиозных культов Рязанов, которого они якобы даже поблагодарили за принятые меры.¹² 3 октября последние делегаты выехали в Махачкалу.

Для успокоения общественного мнения в Западной Европе, США и Израиле Отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС вынужден был разработать две комбинации.

Согласно одной из них, информацию о государственном антисемитизме в СССР должен был опровергнуть независимый и уважаемый на Западе наблюдатель. На эту роль был выбран член Прези-

дентского совета Общества «СССР–Франция» А. Блюмель. 8 октября 1960 г. он встретился в Москве с зампредом Совета по делам религиозных культов Рязановым и сотрудником Европейского отдела указанного Совета Задорожным. Появление статей, подобных статье Д. Мармудова, Рязанов и Задорожный объяснили перехлестами антирелигиозной пропаганды и дали понять, что это явление распространяется не только на иудаизм: «На одну статью против еврейской религии приходится до сотни статей, направленных против православия». Рязанов уверял Блюмеля, что Совет и ЦК КПСС решительно борются с проявлениями антисемитизма в печати, приводя в качестве примера «Буйнакское дело» и наказанных «стрелочников». Доводы Рязанова, так же, как и заявление министра культуры СССР Е. Фурцевой: «В СССР около 220 миллионов жителей. Среди них, естественно, имеется несколько глупцов», полностью убедили А. Блюмеля, видимо, не подозревавшего о навязанной ему роли, в том, что антисемитизм в СССР является маргинальным явлением и не только не поддерживается властями, но и преследуется ими. Об этом он поведал в письме к Президенту Ассоциации бывших граждан Советского Союза в Израиле И. Рабиновичу, активно участвовавшему в кампании по разоблачению государственного антисемитизма в СССР, утверждая, что во Франции было намного труднее наказать автора статьи, подобной статье из «Коммуниста».

Вторая комбинация была разработана специально для умиротворения влиятельнейшей еврейской общины в США. В письме Л. Ильичева Секретарю ЦК по идеологии П. Поспелову предлагалось направить в газету «NY Gerald Tribune», наиболее усердно обсуждавшую положение евреев в СССР, через посредство московского корреспондента газеты «Морган Фрайхайд» С. Рабиновича, подготовленное в ЦК письмо, которое должны были подписать известные горские евреи, опровергавшие бы мнение о государственном антисемитизме в СССР. Согласие Поспелова было получено быстро, и 10 декабря 1960 г. С. Рабинович отослал в США письмо, адресованное главному редактору «NY Gerald Tribune», якобы переданное ему группой горских евреев во время его пребывания в Дагестане.

Данное письмо, подписанное колхозницей и депутатом ВС ДАССР Г. Давыдовой, писателями Х. Авшалумовым и М. Баклевым, машинистом Дербентского депо Х. Гадмолловым, врачом Буйнакской городской больницы Г. Бабаевым и председателем колхоза Ш. Абрамовым, главным образом было направлено против опубликованной 4 ноября 1960 года в «NY Gerald Tribune» статьи Д. Ньюмена о горских евреях, в которой доказывалось, в том числе на основании статьи из «Коммуниста», что горские евреи находятся в СССР на положении дискриминируемого меньшинства. Статья Д. Ньюмена характеризовалась как «грубое искажение действительного положения вещей», а Д. Ньюмен обвинялся во введении в заблуждение читателей «NY Gerald Tribune». В противовес статье, жизнь горских евреев была обрисована в мажорных тонах, подтверждением чему должен был служить сам список подписантов. Статья «Аллахана да ел еркин», по мнению авторов письма, была «исключительным случаем... ошибкой безответственных журналистов, сделанной без всякого злого умысла». Авторы заявляли: «... подобного никогда не было и, мы уверены, никогда не будет» и уверяли в том, что виновные в появлении статьи понесли должное наказание.

Неудобные факты «авторы» письма предпочли замалчивать. Например, они не упомянули о том, что опровержение статьи Д. Мармудова и наказание виновных, а фактически – «стрелочников», последовало не 10 августа, как они уверяли, а лишь 6 сентября, то есть почти месяц спустя, после гневных протестов мировой общественности.¹³

Подобными «пожарными» мерами руководство СССР добилось того, что скандал постепенно затих. Однако какие-то слухи о нем, видимо, проникли в среднюю Азию. Поэтому, начиная с 1961 г., там год за годом один за другим следуют наветы.

14-20 сентября 1961 г. истерия навета господствовала в Маргелане. Здесь еврейка М. Юсупова была обвинена в похищении и убийстве 2-летнего мальчика, сына узбека Абдусатарова. Толпа узбеков во главе с отцом мальчика и при участии местной милиции бросилась обходить еврейские дома, подвергая избиению всех, попавшихся на ее пути, евреев. Был арестован 90-летний отец Юсупо-

вой. Все успокоились только после того, как выяснилось, что мальчика украли бездетная мусульманская семья¹⁴. А затем дважды – в 1962 и 1964 гг. – в Ташкенте. 9 мая 1962 г. семидесятилетняя А. Баншева была обвинена в источении крови из уха. И до того, как выяснилось, что ребенок, у которого евреи якобы брали кровь, просто поранился от удара об угол стены, были избиты десятки евреев¹⁵. Наиболее драматично разворачивались события в Ташкенте в 1964. 15 мая 1964 г. там пропал девятилетний мальчик узбек. Сразу же пошла слухи, что его похитили евреи, высасывающие кровь у детей. Начиная с 20 мая в старом городе Ташкента группы возбужденных узбеков с лозунгами «Долой жидов!» и «Жида-людоеды, убирайтесь вон из Ташкента» начали избивать попадавшихся им на пути евреев. Милиция предпочитала не вмешиваться, а некоторые милиционеры вообще заявляли, что не уверены в невинности евреев. Трудно сказать, дошло бы дело до полномасштабного погрома или нет, но, к счастью для евреев, 25 мая мальчик был обнаружен, изнасилованным и убитым, но убитым так, что вся его кровь осталась при нем. После этого напряжения стало потихоньку спадать, чему способствовали и организованные наконец-то с помощью Уполномоченного лекции, посвященные разоблачению этого мифа, и, к середине июня 1964 г., обстановка нормализовалась¹⁶. Возникает вопрос: почему ареной наветов стали именно эти области, а не, например, Украина? Одной из причин распространения подобных наветов именно в этих областях, возможно, было восприятие титульными народами национальных окраин евреев как союзников центральной власти, а поскольку во всех трех районах существовало мощное националистическое движение (на Украине оно только начиналось), то его участники могли вполне осознанно повторять действия народовольцев в 1881-1882, рассчитывавших с помощью еврейских погромов расшатать центральную власть. Помимо прочего на литовцев могли произвести впечатление рассказы об антисемитской риторике венгерских повстанцев и сторонников Гомулки в Польше, обеспечившей им успех и популярность среди населения. Кроме того, на этих территориях (в отличие от Украины) власти практически сквозь пальцы смотрели на бытового национализм, среди аспектов которого был и антисемитизм. И в какой-то момент

республиканская и союзная верхушка просто упустили момент, когда активность местных политагитаторов на ниве антисемитизма перешла все допустимые границы. Поражающая каждый раз пассивность местных властей регионального уровня может объясняться тем, что местные вожди, краем уха слышавшие антииудаистскую риторику в центральных изданиях, могли некоторое время полагать, что речь идет об очередной инициативе Центра и потому «не высывались» до тех пор, пока из Москвы не приходило соответствующее распоряжение. «Буйнакское дело» и другие наветы показали, что антисемитизм в Советском Союзе пронизывал все слои общества, от простых обывателей, с готовностью проглатывавших любую антисемитскую наживку, до высочайших руководителей государства, пресекавших подобные безобразные националистические выпады только под угрозой международного скандала.

Кроме наветов в конце 1950-х – начале 1960-х по стране прокатилась волна нападений на синагоги. В конце сентября была сожжена сторожка на еврейском кладбище в Малаховке, причем погибла сторожика, задохнувшаяся в дыму. Разбросанные рядом с пожарищем листовки, подписанные аббревиатурой БЖСР («Бей жидов, спасай Россию!»), призывали «изгнать жидов из торговли» и повторяли прочие антисемитские измышления, которые, кстати, могли быть почерпнуты и у Маркса с его знаменитым заявлением о деньгах, как о бое евреев. Параллельно с этим начались осквернения еврейских кладбищ, а в адрес синагог начали приходиться письма с угрозами поджога. В Грузии экономическое процветание общин обернулось против них – с начала 1960-х начинаются попытки рэкета под угрозой уничтожить синагоги. В январе 1962 г., после того, как кутаисские евреи отказались заплатить вымогателям 100 000 рублей, прогремел взрыв рядом с одной из местных синагог. В апреле по схожей причине была сожжена синагога в небольшом городе Цхакая. Во всех этих случаях, так же как при наветах, власти либо бездействовали, либо предпочитали не привлекать никого к суду. Единственный известный нам судебный процесс – над малаховскими поджигателями был закрытым, несмотря на то, что, по свидетельству И. Эренбурга, первоначально он должен был быть открытым. Возникает вопрос – почему? По нашему мнению, одной из

причин, по которой власти могли стремиться не проводить открытых процессов над антисемитами, было нежелание признавать, что, в нарушение всех провозглашенных догм, антисемитизм в стране существует. Возможно, существовало опасение, что как только рухнет первый пропагандистский постулат о жизни в СССР, за ним последуют и остальные.

После окончания антирелигиозной кампании в доперестроечный период больше не было зафиксировано ни одного факта навета. Впрочем, в это время понятие того, что евреи пьют кровь, переходит в число аксиом маргинальной народной культуры. Можно вспомнить, к примеру, известную песню Высоцкого «Антисемиты», где эти утверждения доведены до гротеска: «Но тот же алкаш мне сказал после дельца, что пьют они кровь христианских младенцев. И как-то в пивной мне ребята сказали, Что очень давно они бога распяли! Им кровушки надо – они по запарке замучили, гады, слона в зоопарке!»¹⁷.

Новый всплеск подобных обвинений начинается с конца 1980-х, когда в связи с объявлением политики гласности на поверхность выплыли самые дикие суеверия. Апогея эта волна достигает в 1992-1993 гг. В конце 1992 г. следователь И. Лещенков, ведущий дело об убийстве о. Александра Меня, направил литератору Я. Кротову перечень вопросов, ответы на которые он хотел бы получить. Среди этих вопросов был и такой: «В печати и иных источниках отмечались следующие явления и факты, сопровождавшие или предшествовавшие убийству о. А. Меня:

а) Дата Усекновения главы Иоанна Предтечи 11 сентября – это дата уничтожения проповедника и крестителя. В этот же день состоялись похороны о. А. Меня, который так же был проповедником и крестителем.

б) Согласно общепринятому иудейскому религиозному закону (Шулхан Арух) о. А. Меня считался апикоресом.

в) Ритуальные убийства совершаются в канун еврейского Нового Года. В 1990 г. еврейский Новый год отмечался 21 сентября.

г) Накануне убийства о. А. Меня, т.е. 8 сентября 1990 г., духовный руководитель мирового еврейства рабби Менахем М. Шнеер-

сон обратился в канун еврейского Нового года с посланием «К сыновьям и дочерям народа Израилева». Знакомы ли Вам эти факты и если да, то в какой мере, из каких источников? Случайными или закономерными, на Ваш взгляд, они являются? Ваши доводы? Что входило в содержание указанной выше речи рабби М.М. Шнеерсона?»¹⁸.

А в мае 1993 г. обвинение евреев в употреблении человеческой крови было опубликовано на страницах «Правды». Впрочем, газета быстро извинилась под напором возмущенного общественного мнения.

¹ РГАСПИ, ф. 445, оп.1, д. 47, л. 395, 399

² Письмо Г. Маневича Президенту АН СССР М.В. Келдышу // ЕС. Т. 8. Иерусалим, 1975. С. 68-69

³ Советские евреи пишут Илье Эренбургу. Иерусалим, 1995. С. 306.

⁴ *Pinkus B.* The Jews of the Soviet Union // The history of a national minority. P. 232.

⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 132, л. 119.

⁶ РГАНИ, ф.5, оп. 30, д. 277, л. 78-80.

⁷ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1551, л. 12.

⁸ Советские евреи пишут Илье Эренбургу. 1943-1966. Иерусалим, 1993. С. 431-437.

⁹ ГАРФ, ф. 6991, д. 1367, лл 4-5.

¹⁰ *Мармудов Д.* Аллахана да ел еркин // Коммунист, 9 августа 1960 г.

¹¹ РГАНИ ф. 5 оп. 33 д. 141 л. 21. и оп. 34 д. 91 л. 36.

¹² РГАНИ ф. 5 оп. 34 д. 91 л. 36.

¹³ *Чарный С.* Буйнакское дело // Тирош. Вып. 3. М., 1997.

¹⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1429, л. 31-32

¹⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1429, л. 33

¹⁶ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1751, л. 128-135.

¹⁷ <http://www.kulichki.com/vv/images/spacer.gif>.

¹⁸ <http://www.krotov.org/yakov/dnevnik/1992/19921113.html>.

Основные этнокультурные аспекты русскоязычной караимской публицистики и состояние крымской караимской общины в конце XX – начале XXI века

В данной работе анализируются в основном русскоязычные газетные и журнальные статьи, а также отдельные книги и брошюры, которые были изданы начиная с 90-х гг. XX в. и до настоящего времени в Крыму и Москве. Источниковедческую базу работы составляют в основном каталоги, картотеки и фонды библиотеки «Таврика» им. А.Х. Стевена Крымского республиканского краеведческого музея, Республиканской крымско-татарской библиотеки им. И. Гаспринского, а также Крымской республиканской научной библиотеки им. И. Франко и научной библиотеки Таврического национального университета.

Крымские караимы – одна из самых интересных загадок крымской истории и этнологии. С давних пор она привлекала внимание ученых. В дореволюционной России историей крымских караимов занимались такие известнейшие исследователи-востоковеды, как В.Х. Кондараки, В.В. Григорьев, В.Д. Смирнов, Д.А. Хвольсон, А.Я. Гаркави, С.М. Дубнов, А.А. Куник и многие другие¹.

К сожалению, после октября 1917 г. в русскоязычной историографии караимская тема практически перестала исследоваться. Особенно это стало заметно после Второй мировой войны: депортация татар, греков, болгар, армян и других этнических меньшинств с территории Крыма в мае 1944 г. надолго прервала дальнейшие этнологические исследования в регионе, причем особенно «политически некорректными» считались работы, связанные с исследованием тюркоязычных этнических меньшинств. Работы, посвященные данной теме, крайне неохотно пропускались цензурой. Исключение составляли в основном справочные материалы в энциклопедических, этнографических и религиоведческих словарях, основанные на довоенных исследованиях и результатах работы Комиссии Академии наук по племенному составу населения СССР. Затем появились основательные работы, связанные преимуще-

ственно с лингвистическими караимскими штудиями². Но настоящий прорыв в этом направлении произошел после распада СССР, отмены негласного запрета на исследование истории малых народов и ренессанса религии и традиционной культуры этих этнических общностей.

В среде малочисленных этнических групп Крыма, таких как крымчаки, караимы, крымские татары, греки и армяне, мы сталкиваемся, возможно, с наиболее яркими и самобытными примерами подобного национального возрождения. За последнее десятилетие появился целый ряд работ караимских лидеров и идеологов (Ю.А. Полканов, С.И. Кушуль, М.С. Сарач, М.Э. Хафуз, М.Я. Чореф, В.З. Тирияки и др.), которые отражают глубокие внутренние изменения, произошедшие за последнее время в этническом самосознании караимской общности. Зачастую идеи, высказываемые этими и другими авторами, носят весьма неоднозначный характер, и в последнее время полемика вокруг определенных идей стала главной темой караимской публицистики. Данная статья посвящена исследованию основных этнокультурных аспектов русскоязычной караимской публицистики в конце XX – начале XXI в., а также состоянию крымской караимской общины в вышеуказанный период³.

Основные этнокультурные аспекты русскоязычной караимской публицистики

Переходя к анализу общих тенденций в публикациях караимских авторов, следует заметить, что, на наш взгляд, можно выделить три основных направления в современной русскоязычной публицистике. Первое из них, самое влиятельное и значительное, однозначно и безапелляционно проповедует **тюрко-хазарское происхождение караимов**, заявляя также, что караимская вера представляет из себя эклектическую смесь из элементов христианства, мусульманства, иудаизма и шаманизма с культом священных дубов и верой в тюркского языческого бога Тенгри. Общей тенденцией для караимских авторов этого направления являются псевдоисторичность (отсутствие каких-либо доказательств своих тезисов и ссылок на академическую литературу), а также стремление караимских лидеров

приспособить свою этническую ориентацию к этнополитической конъюнктуре.

Анализируя основные аспекты данного направления, на первое место следует поставить тенденцию к **эндогенной (внутренней) деиудаизации**⁴ и удалению всяческих элементов еврейского наследия из истории, культуры и религии караимов. Как заметил в одной из статей Владимир Поляков, один из крымских авторов караимского происхождения, чуждый тем не менее «крайним» проявлениям деиудаизационных тенденций современных крымско-караимских деятелей, «сегодняшнее караимское общество захлестнула волна антисемитизма. Лидеры общества исповедуют принцип: караимом можешь ты не быть – антисемитом быть обязан»⁵. Ю. Полканов, один из главных идеологов современного караимского общества (см. ниже), в своих работах вообще исключает еврейский элемент из этнического формирования караимской общности в Крыму. Он проводит четкую границу между этнической и конфессиональной принадлежностью верующих, исповедующих иудаизм караимского, т.е. не-талмудического толка. По его мнению, факт исповедания «караимской веры» (терминология самого Ю. Полканова) за пределами Крыма не свидетельствует об этническом родстве, и поэтому он предлагает совершенно изменить терминологию относительно крымских караимов и называть их «крымские караимы-тюрки», или «караи», а термин «караимы» не использовать вообще как неточный⁶.

Таким образом, по мнению Ю. Полканова и ряда других авторов, основой современной караимской идентичности на данный момент становится тюркское этническое происхождение и язык, а религиозная принадлежность не является главным отличительным признаком этнической общности. Приведу несколько цитат, характеризующих отношение караимской общины к данной проблеме:

«В зарубежных изданиях все еще часто ошибочно отождествляют этнических караимов-тюрков с караимами по вероисповеданию (представители разных национальностей). Досадные, а то и обидные искажения приводят к неправильному представлению о крымских караимах»⁷. «Искажения и дезинформация нередки для не знающих народа и пишущих “со стороны”. Оскорбляют нацио-

нальные чувства и создают предпосылки для национальных и религиозных конфликтов попытки приписать крымским караимам чуждые этнос и религию (т.е. иудаизм и еврейское происхождение – *Т.Щ.*), смешение этнических крымских караимов с караимами по религии, искажение истории»⁸.

В данном контексте, на наш взгляд, весьма симптоматичен протест председателя Крымской ассоциации караимов «Крымкарайлар» Владимира Ормели по поводу причисления караимов к еврейской нации, выраженный во время международного форума по культуре и национальной идентификации «Местные культуры Крыма и их роль в будущем Украины» (2002 г.), также свидетельствующий о наличии антиеврейского компонента в сознании караимов⁹.

Любые попытки указывать или исследовать элемент еврейского наследия в караимской культуре рассматриваются караимскими авторами как оскорбительные проявления глубокого невежества: «Неграмотность экскурсоводов и владельцев [Бахчисарайского] музея оскорбляет национальные и религиозные чувства... Рассказы экскурсоводов и продаваемая в музее литература нередко искажают нашу историю и дезинформируют читателя, как это случилось с книгой Герцена и Могаричева¹⁰, практически не отличающих караимов от евреев»¹¹. Крымские и российские ученые, пытающиеся в меру своих сил объективно оценивать историю крымских караимов и упоминая о нерасторжимых узах между еврейской цивилизацией и историей караимского движения, немедленно расцениваются как «враги караимского народа»: «Антикараимскую деятельность ведет преподаватель университета Герцен А.Г., похоже, идейный вдохновитель целого “прихода” (“каков поп, таков и приход”) учеников – Могаричева Ю.М., Белого О.Б., Кашовской Н. (ныне гражданка России), Ачкинази И.В.¹² Трудно ожидать, что такие ученики будут способствовать гражданскому согласию. Эти люди не могли знать о прошлом религиозном антагонизме между караимским вероисповеданием и иудаизмом, зародившимся вне Крыма»¹³.

В своих работах по истории своего народа и религии современные караимские авторы сознательно не используют и неверно интерпретируют целый ряд терминов, каковые указывали бы на связь с еврейской цивилизацией. Так, традиционные для караимской

литературы до 1911 г. ивритские термины «беит а-кнесет» и «синагога» заменяются тюркским «кенса / кенесе», а «хахам» – существующим лишь с 1928 г. псевдоисторическим «гахан». Караимский некрополь близ Чуфут-Кале, традиционно называемый в караимской литературе с начала XIX в. «эмек Йехошафат» («Иосафатова долина»), ныне именуется преимущественно псевдоисторическим тюркским «Балта Тиймэз» («Топор не коснется»)¹⁴. Бог, в которого верят современные караимы, именуется исключительно термином Тенгри / Тэньры (в тюркских языках – «Господь»), забывая о том, что это – всего лишь перевод на разговорные тюркские языки восточноевропейских караимов ивритского Элохим / Адонай / Яхве и других традиционных наименований Бога. Табуированными также являются настоящие библейские имена караимов – Авраам, Моисей, Мордехай, каковые зачастую заменяются на Ибрагим, Муса, Марк и др. Фамилия «Коген» трактуется как происходящая от хазарского «каган», а не от ивритского «священник-коген». Более того, многие из современных караимских авторов утверждают, что Тенгри / Тэньры – это вовсе не перевод с иврита, а изначальное название одного из языческих тюркских божеств, которому начиная со средневековья поклонялись караимы, хазары и др. тюркские народы. Такая же участь постигла древнееврейский язык (священный язык караимов), который караимские авторы ныне осторожно называют «древнебиблейским» или «священным языком Ветхого Завета»¹⁵, а также название Чуфут-Кале (тат. (презрительное) – Иудейская / Еврейская крепость), которое в подаче караимских и крымскотатарских авторов приобрел звучание Джуфт (Чифт / Чуфт)-Кале (Двойная, Парная, или же Спаренная, крепость). Ю. Полканов объясняет этот факт так: «Раньше крепость была небольшой, и сами караи называли её Кырк-ер. Позже, когда увеличилось население, с южной стороны была построена новая крепостная стена. Таким образом, образовалась как бы спаренная крепость. А люди, не понимающие тонкости культуры и религии караев, трансформировали название «Джуфт» на созвучное «Чуфут»¹⁶.

Следует отметить, впрочем, что подобная псевдоинтерпретация топонима Чуфут-Кале восходит еще к началу XX в. В одной из своих работ 1913 г. севастопольский газзан Т.С. Леви-Бабович писал

«Последнее время в самом деле у караимов наблюдается тенденция переименовать Чуфут-Кале в Чуфт-Кале – двойная крепость... но это они делают по другому практическому соображению, чтобы словом «чуфут» не были введены в заблуждение...»¹⁷ На наш взгляд, даже данной цитаты вполне достаточно, чтобы доказать псевдоисторичность интерпретации топонима Чуфут-Кале как «двойная крепость».

Следующей тенденцией в караимской публицистике последних лет является **абсолютизация тюркского наследия** в истории и культуре караимов.

На протяжении XIX в. у караимов эволюционирует этническое самосознание. Они весьма удачно приспособились к жизни в условиях Российской империи, что еще больше укрепило их в стремлении и дальше отмежеваться от еврейского народа. На данный момент в современной караимской литературе полностью утвердилось представление о сугубо тюркских корнях крымских караимов, хотя даже внутри караимского общества существуют различные подходы к этому вопросу. Караимские лидеры и идеологи (Полканов Ю.А., Казас М.М., Сарач М.Я.) предлагают следующую формулировку самоидентификации крымских караимов: «Коренной народ Крыма, объединенный общностью крови, языка и обычаев, осознающий собственную этническую индивидуальность, кровное родство с другими тюркскими этносами, самобытность культуры и религиозную самостоятельность»¹⁸. Большая часть караимских лидеров связывает будущее своего этноса с обретением крымскими татарами статуса коренных, поэтому в работах караимских идеологов всячески подчеркивается родство караимов и крымских татар и их коренной или аборигенный статус¹⁹. Проводятся параллели между обычаями, одеждой и кухней этих народов. Т. н. «хазарская теория» обретает ныне новые аспекты: теперь хазары становятся не главными, а лишь одними из возможных предков караимов. Ю. Полканов утверждает:

«Караимы – это потомки ветви древних караитов, входивших в гуннский и хазарский племенные союзы, ассимилировавшихся в Крыму сармато-аланов и частично готов. В их состав вошли и представители более поздних родственных тюркских племен, например

половцев»²⁰. «Караи-караиты (в разном звучании керей-кераиты и т.д.) участвовали в этногенезе киргизов, казахов, башкир и других тюркских народов... В прошлом крымских караимов называли иногда киргизами»²¹.

В качестве курьеза приведу еще несколько «версий происхождения» караимов, которыми обогатилась современная караимская литература. Так, печатавшаяся на деньги французского караима крымского происхождения М.С. Сарача «Караимская народная энциклопедия» сообщает: «К древним предкам современных караимов относятся такие известные из истории по крайней мере с IV в. до н.э. племена, занимавшие обширные территории Евразии, как саки (которые имели различные названия: массаки – массагеты, кайсаки, турусаки – «этруски» в Европе, саи, сакае и др. – в Азии)... Хунну – название этого племени по китайским источникам, от тюркского слова «кун» – самоназвания тюрков, обозначающего «солнце». Тюрки считали себя потомками солнца, таковыми считают себя и американские индейцы... К далеким родственным предкам караимов относятся также древние племена – предки современных «индейцев» Америки, переселившиеся туда 20-30 тысяч лет тому назад из Центральной Азии и создавшие там в древности великую культуру, разрушенную европейскими варварами после «открытия» Колумба»²². Вслед за караимами подобные псевдоисторические гипотезы часто используют и не караимские авторы²³.

Под влиянием этих идей подверглась пересмотру даже этимология слова «караим» (древнеевр. – «читающие», «чтецы», в значении «почитающие / читающее Писание»): «Самоназвания: карай (керай) – ед. число; карайлар, караит – множественное. Они выводятся из древних тюркских и тюрко-монгольских этнонимов кирей – кирейт (в разном звучании: кирай, карай, кераит и т.д.). «Кара» – составная часть многих тюркских этнонимов (карачаевцы, каракалпаки, карахазары...), в переводе означает: черный, север, простой народ. Исходя из самоназвания, по-русски правильно говорить «карай – караи» вместо употребляемых «караим – караимы» и «крымские караи» вместо «крымские караимы»²⁴.

Нужно отметить, что в отличие от других малых народов Крыма (крымские татары, армяне, греки) караимское этническое воз-

рождение не приобрело столь яркий религиозный характер, вероятно, вследствие полного отвержения караимами всякой связи с иудаизмом. Так же как и представление об этнических корнях караимов, представления о характере их верований серьёзно переосмыслены в сравнении с традицией, которая была господствующей в караимской среде еще в начале XX в. У различных современных караимских авторов трактовка происхождения караимского вероисповедания несколько разнится. Если М.С. Сарач считает, что, будучи первоначально язычниками, караимы все же в IX в. переняли учение Анана от хазар²⁵, то, по мнению Ю.А. Полканова, «монотеистическая религия караимов... восходит к первым векам нашей эры» и берет начало из древнетюркского тенгрианства²⁶, в то время как Анан бен Давид всего лишь «сыграл важную роль в становлении вероучения и объединении верующих»²⁷. Особое внимание караимские авторы уделяют так называемому «культу священных дубов», который, по их мнению, несет в себе элементы шаманизма и отличается крымских караимов от единоверцев-иноплеменников²⁸. Таким образом, караимское вероисповедание оказывается практически свободным от элементов иудаизма, которые были очевидны еще в начале XIX в. Хотя существуют и несколько иные точки зрения: Давид Моисеевич Эль – один из старейшин караимской общины г. Евпатории полагает, что «Истоком караизма, как и всех других монотеистических религий, является старый завет (Тора, пророки, Писание)... Характерные черты караизма обозначил теолог Анан бен Давид»²⁹.

Культурное наследие караимов так велико, что, казалось бы, не стоит его преувеличивать (в качестве примера можно привести имена таких известных караимских фигур, как композитор А.С. Майкапар, собиратель рукописей А.С. Фиркович, мэр Евпатории С.Э. Дуван, основатель университета в Симферополе и премьер-министр временного Крымского Правительства Республики Крым Соломон Крым и др.), тем не менее и этого недостаточно современным караимским идеологам. В связи с этим можно выделить следующую тенденцию в караимской публицистике: **приписывание маловероятного караимского происхождения известным историческим персонажам, деятелям культуры и искусства.**

Так, в ряде современных статей утверждается, что караимами являлись балерина Анна Павлова³⁰, маршал Р.Я. Малиновский³¹ и даже вымышленный персонаж Остап Бендер, прототипом которого якобы являлся караим Илья Леви-Майтоп³².

Вторым направлением, пока менее значительным, нежели первое (тюрко-хазарская псевдоисторическая школа Ю. Полканова), является более традиционалистическое направление, с более мягкой хазарской ориентацией, представленное работами евпаторийской караимской общины во главе с ее газзаном В.З. Тирияки. Считая караимов, равно как и сторонники школы Полканова, потомками тюркских племен Хазарского каганата, Тирияки все же не стесняется использовать настоящие ивритские имена караимских авторов, термин «гахам» (а не «гахан») и не упоминает об элементах язычества как о религиозных практиках караимов. Тем не менее Чуфут-Кале именуется автором «Джуфт-Кале», а не-галмудический вариант иудаизма, исповедуемый караимами, – «монотеистическая религия, основанная на Ветхом Завете в его первоначальной чистоте»³³. Зная иврит и тюркские языки, а также являясь религиозным лидером-газзаном, В.З. Тирияки пытается возродить религиозные традиции караимов в той форме, в которой они существовали в Крыму и Польше в ранний период гахамства Серайи Шапшала. По его инициативе в Евпатории был переиздан в любительской компьютерной верстке ряд караимских дореволюционных книг, а также перевод сказки А. Мардковича с галицко-луцкого диалекта караимского языка³⁴.

Одно из любопытных явлений в жизни крымской караимской общины – деятельность Алексея Кефели, караима крымского происхождения, в свое время поддерживавшего хазарскую теорию происхождения караимов, но впоследствии решившего вернуться к истинным корням караимизма, которые он нашел в Израиле. Изменив имя на Авраам, он стал газзаном в Ашдоде. В напечатанной в Израиле брошюре, которую он и два других израильских караима египетского происхождения распространяли в Крыму в 2002 г., А. Кефели призывает караимов вернуться к истинной концепции восприятия собственной истории, указывая на неразрывную связь караимов с Израилем и еврейским народом: «Вернитесь к своим

корням, к нашей религии! Не ищите караимизм в теориях о тюркском происхождении караимов, являющихся тактикой выживания при фашизме! И даже в годы оккупации фашистами Крыма в Евпатории проводились службы на древнееврейском языке! И никто даже в это страшное время не думал закрывать исторические мемориальные надписи на том же языке во дворе евпаторийских кенасс!.. Мы понимаем, что годы советской власти в России стерли в сознании русских караимов все то, что накапливала веками наша традиция. Тем не менее из глубокого почтения к вашим предкам, вложившим неоценимый вклад как в караимизм, так и в общеизраильскую философию, филологию, историю и культуру вообще, мы хотим помочь вам, помочь вернуться к своим корням»³⁵.

Следует отметить, что если В.З. Тирияки пытается вернуть свою паству к караимизму образца Шапшальского времени, то А. Кефели возвращается к караимизму фирковичского образца, полагая истинным открытие этого ученого и напечатав на обложке своей брошюры эстампаж с могилы Буки бен Ицхака Когена, датированный Фирковичем 6 г. н.э. Помимо А. Кефели, свое слово в защиту традиционалистского подхода к истории и культуре караимов, не расторгимо связывая ее с историей еврейской цивилизации, в достаточно резкой форме сказал также эмигрировавший в Израиль Юрий Спасский-Борю. Упрекая московского караима М. Казаса в пессимизме и искажении собственной истории, Спасский-Борю выражает надежду на то, что крымские, литовские и израильские караимы «вскоре восстановят прерванную после революции связь»³⁶. К сожалению, следует отметить, что на подобные радикальные заявления в прессе крымские караимы становятся способными в основном лишь после эмиграции в Израиль.

Современное состояние крымской караимской общины

По последней переписи населения Украины (2002) в Крыму насчитывается 671 караим (0,03 % населения автономии), а всего по Украине – 834 человека³⁷. С XIX в. почти все караимы в Крыму проживают в таких крымских городах, как Симферополь, Евпато-

рия, Бахчисарай, Феодосия, Севастополь, Ялта, Керчь и Армянский Базар. На сегодняшний день по приблизительным оценкам Евпаторийская караимская община насчитывает около 260 человек, примерно столько же караимов живет в Симферополе, еще около 100 человек – в Феодосии, приблизительно 50 – в Севастополе, 30 – в Ялте, 50 – в Бахчисарае³⁸.

Условной датой начала национального возрождения караимов можно назвать 1989 год, когда под эгидой Советского фонда культуры в Крыму и в Москве были созданы караимские общества. В том же году в Крыму была образована ассоциация крымских караимов «Крымкарайлар» (первый председатель – Я.И. Бараш). Позднее появляются национально-культурные общества в Евпатории, Феодосии, Бахчисарае, Ялте, вскоре объединенные во Всеукраинскую ассоциацию крымских караимов (председатель – Ю.Б. Коген, позднее депутат Верховного Совета Украины). В августе 1991 года была также зарегистрирована Симферопольская религиозная караимская община и создана караимская женская лига.

Усилиями членов симферопольского караимского общества был разрешен вопрос о возвращении улице Пархоменко ее первоначального названия – Караимская, установлены памятные мемориальные доски на бывшем здании караимской синагоги-кенасы в Симферополе (ул. Караимская, 6) и здании гимназии № 1 в честь выдающегося караимского просветителя Ильи Ильича (Элиягу бен Элиягу) Казаса (1833–1912), преподававшего в ней 18 лет.

За годы существования общества была отреставрирована и открыта вновь (сентябрь 1999 г.) малая синагога-кенаса в Евпатории – единственная действующая кенаса не только в Крыму, но и на территории СНГ. Богослужение там ведется на русском языке, с элементами литургии на караимском (или, точнее, караимском этнолекте крымско-татарского языка)³⁹. Реставрация кенасы потребовала участия московской, петербургской и литовской общин, а также малочисленной украинской галичской общины, которая предоставила алтарь (чудом сохранившийся от уничтоженной в 1985 г. Галичской синагоги-кенасы), религиозную литературу и молитвенники (как рукописную, так и печатную) на караимском и древнееврейском языках, несколько свитков Торы. Торжественное открытие

малой кенасы, на котором присутствовали представители всех вышеупомянутых общин, завершилось открытием мемориала памяти караимам, участвовавшим в Великой Отечественной войне. В прилегающих к кенасе помещениях было открыто этническое кафе с блюдами традиционной караимской кухни, а также музей имени С.И. Кушуль, находящийся на настоящий момент в помещении бывшей караимской религиозной школы. Нынешним газзаном общины является В.З. Тирияки.

На настоящий момент проводится также реставрация большой и малой синагог-кенас Чуфут-Кале (к сожалению, нам так и не удалось установить, от кого же исходит инициатива этого псевдоисторического мероприятия – от караимских кругов или от администрации Бахчисарайского музея). В результате явно неквалифицированных действий псевдореставраторов было практически полностью уничтожено внутреннее убранство большой синагоги-кенасы, а сейчас, видимо, подобная судьба ожидает и малую. Сделав реплику *арон а-кодеша* псевдомастера «забыли» восстановить находившиеся там древнееврейские надписи.

На сегодняшний день культурной жизнью караимов заведуют караимские общества, под эгидой которых проводятся дни караимской культуры в различных городах Крыма и другие праздники и мероприятия. Так, например, юбилеи караимского общества «Карайлар» регулярно отмечаются на Чуфут-Кале, при поддержке Бахчисарайского музея. Проведено несколько выставок фотографий в Симферополе и Севастополе, предметов быта, ремесел, народного творчества. Предпринимаются попытки возродить и музыкально-танцевальные традиции: уже пять лет существует детский хореографический ансамбль «Фидан» (в переводе с караимского – «Росток»), в то время как харьковским караимским обществом выпущен сборник популярных песен на караимскую тематику⁴⁰. Важным событием в жизни евпаторийской общины стал второй всенародный съезд крымских караимов (май, 2003) (первый состоялся в Евпатории в 1917 г.). На съезде был сделан акцент на возвращении караимам собственности, которая когда-то принадлежала общинам, а также подчеркивался коренной статус караимов⁴¹.

В заключение хочется отметить, что на настоящий момент караимская община в Крыму и в Восточной Европе в целом находится на распутье, размышляя и принимая решения о том, каким же будет будущее (и прошлое)⁴² неуклонно уменьшающейся караимской популяции. Пока тем не менее всё указывает на то, что подавляющее большинство из оставшихся в Восточной Европе караимов будет придерживаться прохазарской ориентации (в радикальном ключе Ю. Полканова или смягченном варианте В. Тирияки) и лишь немногие из них отзовутся на призыв Авраама Кефели и других израильских караимов вернуться к истинным многовековым корням караимского движения, связанным с историей иудаизма, древнееврейской цивилизации и еврейского народа в целом.

Персоналии

Полканов Юрий Александрович. Председатель научного совета Ассоциации крымских караимов, доктор геолого-минералогических наук, действительный член Академии технологических наук Украины, почетный академик Крымской Академии наук. Автор книги «Минералы Крыма», серии статей в области геологии и минералогии, а также ряда рассматриваемых в данной статье работ по этногенезу, вероисповеданию, фольклору крымских караимов. Горячий поклонник и пропагандист идеи о тюркском происхождении восточно-европейских караимов. Как это заметно из его славянских имени, отчества и фамилии, родился в 1935 году в Симферополе в русско-караимской семье. Отец – Александр Иванович Полканов (1884–1971) – известный краевед и историк.

Чореф Михаил Яковлевич. Закончил исторический факультет Симферопольского государственного университета. Был научным сотрудником отдела этнографии Бахчисарайского государственного историко-культурного заповедника, экскурсоводом, учителем физики. Автор брошюры «Крымские караимы»⁴³, а также ряда работ по истории и этнографии караимов, подготовил часть материалов для караимской народной энциклопедии. Вместе со своим сыном М.М. Чорефом собрал впечатляющую нумизматическую и ар-

хеологическую коллекцию с рядом уникальных предметов, имеющих непосредственное отношение к жизни караимской общины в Крыму (в частности, наборные буквы из первой караимской типографии на Чуфут-Кале).

Лебедева Эмилия Исаковна (урожденная Сиказан). Родилась в Крыму в конце 20-х годов XX столетия. Закончила исторический факультет Крымского государственного педагогического института им. М.В. Фрунзе. Свыше сорока лет работала преподавателем истории и обществоведения в средней школе. После выхода на пенсию занялась исследовательской работой, уделяя основное внимание истории караимов. Её перу принадлежат работы: «Рецепты караимской кухни», «Очерки по истории крымских караимов-тюрков», «Московские караимы в Российской Империи», «Пример для потомства», «Свадьбы», «Караимы – древний народ Крыма» (в соавторстве с В.И. Кефели), ряд статей в Караимской народной энциклопедии. Готовится к изданию книга «Кулинарное искусство народов Крыма», охватывающая кулинарные рецепты 22-х народов, проживающих в Крыму. В своих работах Э.И. Лебедева придерживается менее радикальной позиции относительно истории караимов, чем Ю.А. Полканов и М.С. Сарач, тем не менее однозначно считая караимов народом тюркского происхождения.

Михаил Семенович Сарач. Родился 1 сентября 1910 г. в Москве. Окончил юнкерское училище в Югославии и в 1936 г. юридический факультет в Париже. В определенный момент вместе с несколькими другими французскими караимами перешел в христианство (по-видимому, православного толка). Работал адвокатом, затем стал предпринимателем. С началом Второй мировой войны был призван во французскую армию, бежал из плена, участвовал в движении Сопротивления. За работы по «дохазарскому» происхождению караимов и караимской религии в 1995 г. ему присвоено звание академика Российской академии естественных наук (?!). По его инициативе началась работа над созданием Караимской народной энциклопедии, изначально предполагавшейся быть изданной в 10 томах. В течение многих лет оказывал материальную поддержку караим-

ским общинам Крыма и Москвы. Умер во Франции в 2000 г. Крымская караимская община в знак благодарности поставила ему кенотаф (караимское «йолджи таш» – «камень путника») у входа в Иосафатову долину возле Чуфут-Кале, неподалеку от надгробия А.С. Фирковича⁴⁴.

- ¹ См. *Кондараси В.* Мангуп-Кале // ЗООИД. 1872. №8. С.419-426; *Григорьев В.В.* Россия и Азия. СПб, 1876; *Смирнов В.Д.* Предисловие к «Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов». Изд. З.А.Фирковича. СПб., 1890. С. vii-xxxvi; *Гаркави А.* По вопросу о иудейских древностях, найденных Фирковичем в Крыму // ЖМНП. 1877. июль. Ч. 192. С. 98-121; *Дубнов С.М.* Историческая тайна Крыма // Еврейская Старина. Т. 7. Вып. 1. С. 1-20; *Кулик А.* Тохтамыш и Фиркович // Приложение к 27 тому Записок Императорской академии наук. 1876. №3. 64с; *Chwolson D.* Corpus Inscriptionum Hebraicarum Enthaltend Grabschriften aus der Krim. St. Petersburg, 1882. 528 s.
- ² Караимско-русско-польский словарь / Под ред. Н.А.Баскакова, А.Зайончковского, С.М.Шапшала. М.: Русский язык, 1974; *Капланов Р.М.* К истории караимского литературного языка // Малые и дисперсные этнические группы в европейской части СССР. М., 1985. С. 95-106.
- ³ Этой темой в более узком ключе также занимаются крымские исследователи М.Б.Кизилов и А.В.Мальгин (*Мальгин А. В.* Новые элементы в идентичности караимов и крымчаков в современном Крыму // Этнография Крыма XIX–XX вв. и современные этнокультурные процессы. Материалы и исследования. Симферополь, 2002. С. 86-93; *Мальгин А.В.* Новое в самосознании этнических групп Крыма и перспективы крымского регионального сообщества // Межэтническое согласие в Крыму: пути достижения. Симферополь: Доля, 2002. С. 75-91; *Kizilov M.* Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers. New York: al-Qirqisani Center for Promotion of Karaite Studies, 2003, 25-40, 246-248).
- ⁴ Термин Р.Фройнда (*Freund R.* Karaites and Dejudatization // Acta Universitatis Stockholmiensis. 1991. № 30).
- ⁵ Цитирую высказывание В. Полякова по: *Трунчи Э.* А за еврея ответишь! // Крымское время. 1998. 16.07.
- ⁶ *Полканов Ю.А.* Караи – крымские караимы-тюрки // Сквозь века. 1996. Вып.2. С.17. По этому вопросу см. также: Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // Відродження: Часопис з питань культури та освіти національних меншин України. 2000. №1.С.20; Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // Спектр. 1997. №2 (16). С.46; *Полканов Ю.А.* Караимская семья: история, традиции, проблемы сохранения // Семья-94: Международная научно-практическая конференция, Симферополь, 20-24 декабря 1994 г. Материалы. Симферополь, 1995. С.22; Крымские караи (крымские караимы-тюрки): Самоидентификация. Краткий очерк истории и культуры. Симферополь-Акьмеджид, 1999. С.4; Караи (крымские караимы): История, культура, святыни. Симферополь-Акьмеджид, 2000. С.7.

- ⁷ Полканов Ю.А. Караи – крымские караимы-тюрки: История. Этнография. Культура. Симферополь. 1997. С. 5, 20.
- ⁸ Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // Відродження... С.20.; См. также: Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // Спектр... С.46; Крымские караи (крымские караимы-тюрки): Самоидентификация... С.8; Караи (крымские караимы): История. С.15.
- ⁹ Найман А. Почему крымчаки и караимы Крыма считают оскорблением, когда их называют евреями? // Шодем. 2003. № 1.
- ¹⁰ Здесь караимские авторы имеют в виду книгу А.Г. Герцена и Ю.М. Могаричева, посвященную истории Кырк-Ера – Чуфут-Кале (Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. Крепость драгоценностей. Чуфут-Кале. Кырк-Ор. Симферополь: Таврия, 1993. 128с.; см. также другие работы этих авторов по истории караимов Крыма: Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. Чуфут-Кале – иудейская крепость // Евреи Крыма. Симферополь-Иерусалим: Мосты, 1997. С.23-32; Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. Этническая история Чуфут-Кале // Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму. Симферополь, 1999. С.48-52; Герцен А.Г. Мангупская синагога-кенасса // Материалы Седьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 1. Москва: Сефер, 2000. С. 20-27).
- ¹¹ Цит. слова Ю.Полканова по: Касьяненко Н. Территория потерь: как вернуть на родину историко-культурное наследие коренных народов Крыма? //День. 2003. 22.05. См. также: Сергиенко С. Не надо никаких «экспериментов» //Крымская правда. 2001. 11.17; Кожуховский О. Родовое гнездо караимов // Крымская газета. 1999. 12.10; Мацаберидзе Н. Праздник у стен древней крепости // Крымские известия 2001.12.06.
- ¹² А.Г. Герцен, Ю.М. Могаричев, О.Б. Белый, Н.В. Кашовская, И.В. Ачкинази – крымские исследователи, авторы ряда статей и отдельных публикаций по истории средневекового Крыма, часто затрагивающие историю крымского еврейства разных эпох.
- ¹³ Крымские караимы // Крымкарайлар. 1998. № 1.
- ¹⁴ Название должно было указывать на якобы практиковавшиеся караимами еще раннего средневековья языческие обряды, связанные с поклонением священным дубам. По мнению М. Кизилова, топоним «Балта Тиймэз» никогда не существовал в караимской традиции и был изобретен в 30-е гг. XX в. Серая Шапшалом (Kizilov M. Karaites through...р. 125).
- ¹⁵ Казас М. Караимов забывают спросить // Крымское время. 1996. 23.10; Altın Beşik: Информационный бюллетень. Вып.2. Неправительственные организации коренных народов, национальных меньшинств Крыма: вклад в национальное возрождение и развитие демократического общества. Симферополь, 1998. С.54.
- ¹⁶ См. интервью с Полкановым: Сейтметов С. Неизведанное о древней крепости // Голос Крыма 1999. 10.12. По этому вопросу см. также: Полканов Ю.А. Родовое гнездо караимов Кырк-ер – Кале – Чуфт-кале (Чуфут-Кале): Стихи. Предания. Фольклор. Фотографии. М.,1994. 39с.; Крымские караи (крымские караимы-тюрки): Самоидентификация...С.4; Караи (крымские караимы) С.7; Курицтова С. Возрождение Джуфт-Кале //Авдет. 1996. 22.06; Касьяненко Н. Территория...; Помнят камни Джуфт-кале след малого, но славного народа //Крымские известия 2003.- 25.02. Желая приумножить число тюркских топонимов на территории Крыма, многие крымско-татарские авторы радостно подхватили эту псевдо-историческую гипотезу: Челеби Д. Катерлез, Капсхор, Акмечет, Чуфут-Кале: как эти и некоторые другие крымские топонимы искажаются в крымскотатарской прессе и на телевидении. Кърым. 2003. 30.05.
- ¹⁷ Леви-[Бабович] Т.С. Очерк возникновения караимизма. Севастополь, 1913. с. 64.

- ¹⁸ Крымские караи (крымские караимы-тюрки). Самоидентификация... С.3; Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // *Відродження...* С.20.; Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // *Спектр...* С.46; Караи (крымские караимы)... С.6.
- ¹⁹ Об этом свидетельствует, в частности, постоянно цитируемое стихотворение караимского поэта Георгия Ефетова:
- «Пусть есть народы численно знатней,
Известнее, чем горстка караимов,
Но мне дороже все же и родней
Тот малый род аборигенов Крыма».
- (Крымские известия. 2000. 27.01. Интересно, что в других вариантах этого стихотворения строфа об аборигенности караимов иногда опускается).
- ²⁰ След малого, но гордого народа: [Интервью с Ю.А.Полкановым Андрейченко Е.] // *Крымские известия*. 2000. 27.01.
- ²¹ *Полканов Ю.А.* Караи – крымские караимы-тюрки: История... С.20.
- ²² *Караимская народная энциклопедия*. Т.4 / Сарач М.С., Полканов Ю.А. Происхождение крымских караев (караимов). М., 1998. С.10.
- ²³ «Караимы – этнос, сформировавшийся в Крыму на основе потомков киммерийцев и тавров, воспринявших от поселившихся в Таврике евреев веру в Единого Всемогущего Бога ... а также той части тюркских (гуннских, позже и хазарских) племен, которые стали последователями этой религии...» (*Когонанивили К.К.* Краткий словарь истории Крыма. Симферополь, 1995. С.103). И.М. Коваленко принимает за истинное существование культа священных дубов у караимов и дословно цитирует информацию, подаваемую караимскими авторами (*Коваленко И.М.* Священная природа Крыма: Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма. К., 2001. С.63-65).
- ²⁴ *Полканов Ю.А.* Караи – крымские караимы-тюрки: История... С.14 (сохранена пунктуация автора). См. также: Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // *Відродження...* С.20.; Крымские караимы-тюрки (крымские караи) // *Спектр...* С.46; *Полканов Ю.А.* Караимская семья... С.22; Крымские караи (крымские караимы-тюрки): Самоидентификация... С.4; Караи (крымские караимы)... С.7.
- ²⁵ *Караимская народная энциклопедия*. Т.2: Сарач М.С. Вера и религия. Париж, 1996. С. 29; *Сарач М.С.* Анан бен Давид – последователь Сократа. М., 1997. С.6.
- ²⁶ Крымские караи (крымские караимы-тюрки): Самоидентификация... С. 11-14; Караи (крымские караимы): История... С. 19-22.
- ²⁷ *Полканов Ю.А.* Караи – крымские караимы-тюрки // *Сквозь века...* С. 22.
- ²⁸ Караи (крымские караимы): История... С. 23;
- ²⁹ Караїзм – релігія кримських караїмів: [Интервью с Д.М. Элем Л.Бабаевева и Л. Бабаевой] // *Кримська світлиця*. 2003. 17.01.
- ³⁰ Анна Павлова – тайна великой русской балерины // *Караимы и Москва* / Под. ред. М.С. Сарача. М., 1997. С. 32-33.
- ³¹ Р.Я. Малиновский – от солдата до маршала // *Караимы и Москва* / Под. ред. М.С. Сарача. М., 1997. С.82-83.
- ³² Кто же был в действительности прототипом Остапа Бендера? Происхождение и жизненный путь главного героя «Двенадцати стульев» и «Золотого тельника» // *Караимы и Москва* / Под. ред. М.С. Сарача. М., 1997. С. 63-68.
- ³³ *Тирияки В.* Легенды и предания Крымских караимов. Евпатория: Оджак, 2002. С.3.
- ³⁴ В частности им переизданы книги: *Ельшиевич Б.С.* Евпаторийские караимские кенасы: Краткое описание. Евпатория, 1928. 16 с.; *Мардкович А.* Приключения Эльягу (сказка). Луцк, 1930: [Перевод Тирияки В.З. Препр. Б.м. б.д.]. См. также его

статью: *Тирияки В.З.* Сохранение религиозных традиций Галича на рубеже XX – XXI вв. // *Караіми Галича: історія та культура. Матеріали міжнародної конференції. Галіч, 6-9 вересня 2002. Львів-Галіч: СПОЛОМ, 2002. С. 76-83.*

- ³⁵ *Кефели А.* Караимы (Разъяснительная брошюра по истории караимов Крыма и основам караимской религии). Ашдод, 2002. С.28; *Кефели А.* О становлении и глобальной роли караимской ученой мысли в регионе современных Западной Украины и Литвы // *Караіми Галича: історія та культура. Матеріали міжнародної конференції. Галіч, 6-9 вересня 2002. Львів-Галіч: СПОЛОМ, 2002. С. 76-83.* Особый интерес вызывают публикации Кефели по фольклору и музыкальной культуре караимов. Добавим также, что помимо иврита Кефели также знает тюркские языки и, более того, сочиняет песни и музыкальные композиции на этих языках (см. его *Сказки крымских караимов / Сост. Кефели А. Киев, 2002. 256 с.* *Кефели А.* Традиционная музыкальная культура крымских караимов // *Відродження. 1997. №3. С.28-30.*
- ³⁶ *Спасский-Борю Ю.* Караимы отвечают // *Крымское время. 1996. 23.10.*
- ³⁷ *Караимов и крымчаков будут «изучать» в ТНУ* // *Крымское время. 2003. 1.02.*
- ³⁸ Единственная в СНГ действующая кенаса находится в Евпатории – столице крымских караимов // *Крымское время. 2001. 8.02.*
- ³⁹ На территории бывшего СССР есть еще две действующие кенасы: в Тракае и Вильнюсе.
- ⁴⁰ *Мы караимы / Комп. Капон-Иванов В., фонограммы, аранжировки и запись музыки В. Иванова (младшего). Харьков: «НН Студия», 2001 (аудиокассета).*
- ⁴¹ См. репортаж об этом событии в *Щербинин В.* Особенности караимского ренессанса // *Крымская газета. 2003. 11.06.*
- ⁴² Известную востоковедческую шутку на тему непредсказуемого прошлого караимов несколько переиначил в одном из газетных интервью караим Валерий Сарибан: «Наша страна имеет самое непредсказуемое прошлое». «Вот уж действительно», – колко заметила беседовавшая с ним журналистка (*Сергиенко С.* Не надо...)
- ⁴³ *Чоред М.Я.* Крымские караимы: Сборник. М., 1993. 47с.
- ⁴⁴ Следует отметить, что караимский текст надгробной надписи на кенотафе содержит ряд грубейших лингвистических ошибок; кроме того, неверно указана дата рождения М.С. Сарача.

Российские мусульмане и антисемитизм: религиозные стереотипы и политическая идеология

На прошедшей в Нью-Йорке в октябре 2002 года всемирной конференции по борьбе с антисемитизмом в качестве одной из важнейших актуальных тенденций в развитии этой формы ксенофобии было отмечено, что идеологический и организационный «центр» антисемитского движения смещается в мусульманские страны¹. На протяжении столетий антисемитизм был отличительной чертой западной, европейской, христианской, если угодно, цивилизации, ее «культурным кодом». В Европе рождались все новые обвинения против евреев – от кровавого навета до утверждения о расовой неполноценности; в христианском цивилизационном ареале происходили наиболее страшные события еврейской истории – крестовые походы, «хмельниччина» и Холокост. Ситуация начала меняться – медленно и почти незаметно – со второй половины ушедшего века. В нынешней Европе и в еще большей степени в США антисемитизм не имеет широкой поддержки и вытеснен на периферию общественной и политической жизни. Сегодня за большинством актов вандализма и насильственных действий против евреев на Западе стоят мусульмане².

В силу вполне понятных географических и культурно-исторических особенностей Россия представляет собой пограничную зону между цивилизационными моделями Запада и Востока (причем под последним подразумевается в первую очередь именно исламский мир). Задумываясь о сколько-нибудь отдаленных перспективах развития Евразийского континента, нельзя не учитывать мощнейший исламский потенциал России. В какую сторону будет направлена эта сила? Сумеет ли Россия найти общий язык с исламским миром или же цивилизационные противоречия между обращенным на Запад «христианским» большинством и прислушивающимся к Востоку «исламским» меньшинством окажутся достаточно сильными, чтобы разорвать страну?

В свете известных событий и процессов последних нескольких лет все более правдоподобными становятся предположения пророков «столкновения цивилизаций», согласно которым основной конфликт начинающегося века разразится между западным миром и миром ислама. По мнению некоторых аналитиков, после падения коммунизма только ислам являет собой жизнеспособный и перспективный исторический проект, альтернативный западной либерально-капиталистической цивилизационной модели. Роль ислама в мировой политике увеличивается, все большим становится удельный вес мусульман среди населения нашей планеты. Эти и многие другие факторы заставляют внимательнее вглядываться в ислам и дают дополнительный стимул попыткам разобраться, что же представляют собой мусульмане как социальная, конфессиональная, политическая и идеологическая общность.

С учетом отмеченной выше динамики развития антисемитизма на современном этапе вопрос об отношении к евреям со стороны российской уммы (мусульманской общины) представляется актуальным и значимым как с исследовательской, так и с практической точки зрения. Насколько возможно, в рамках статьи мы попытаемся по крайней мере очертить основные, наиболее проблемные грани этой темы.

Следует сразу оговориться, что религиозная нетерпимость (в том числе и по отношению к евреям) не может быть приравнена к шовинистической политической идеологии, а именно таковой является антисемитизм в строгом смысле этого слова. Традиционному религиозному сознанию свойственна претензия на монополию на истину³. Как справедливо отмечает исследователь, «сама по себе убежденность в исключительности своей веры, ее превосходстве по сравнению с другими является неотъемлемой частью почти всякой религиозной системы»⁴ (уточним: традиционной религиозной системы). Проблемы, которые лежат в основе религиозного видения мира, не терпят двусмысленности и компромиссных решений. Если последователь религии верит, что она истинна и тем самым обеспечивает ему Спасение, это практически неизбежно означает, что остальные религии для него всегда будут чем-то не вполне полноценным, плодом ошибок, заблуждений или искажений Истины.

Предположение о равноценности, равноспасительности различных вероучений противоречит традиционному религиозному сознанию и возможно только в контексте современного секулярного общества. По словам одного из российских идеологов радикального ислама, «истинная вера – истинная не в смысле избранной религии, а в смысле действенной, осознанной духовной работы человека в служении Богу, в его самоотречении, в высокой надежде заслужить жизнь вечную – всегда предполагает свой путь и готовность отставить его; эта готовность, по-видимому, и является тем камнем преткновения, разделяющим верующих»⁵. Традиционное религиозное сознание нетерпимо; другое дело, что эта концептуальная неприязнь далеко не всегда выражается в конкретных агрессивных действиях по отношению к «оппонентам».

Очевидно, что религиозная нетерпимость не является какой-то неизменной константой. Степень этой нетерпимости варьируется в зависимости от догматов конкретной конфессии, особенностей эпохи и культурного ареала и т. п. Понятно, что в рамках многообразных религиозно-вероучительных доктрин существуют различные модели восприятия иноверцев, выстраивающиеся в сложные иерархические системы, от безразличия или даже некоторой симпатии до агрессивной неприязни. Однако в качестве общего правила можно с некоторой долей упрощения констатировать нетерпимость религиозного сознания. Это предварительное замечание не является излишним трюизмом, поскольку существует довольно распространенная точка зрения, согласно которой все религии (вариант: все т. н. традиционные религии) учат любви, добрососедству и терпимости. Такая позиция весьма далека от действительности, по крайней мере относительно традиционного типа религиозности. Толерантность вовсе не является абсолютной ценностью, одинаково применимой во всех культурных и цивилизационных контекстах. Нетерпимость религиозного сознания – явление совершенно нормальное и естественное, хотя и вступающее в противоречие с ценностями современной западной модернистской и постмодернистской цивилизации, на настоящий момент претендующей на доминирование во всем мире⁶. Причем вполне очевидно, что ислам, как бы неуклюже ни звучало это утверждение, в нашей стране является самой «тра-

диционной конфессией», наименее подверженной инновациям и наиболее тяготеющей к фундаментализму.

Основные вероисповедания на территории Российской Федерации – это христианство и ислам. В этих религиях идеи, которые могут быть определены как антисемитские (антииудейские), достаточно органичны и занимают важное место, что было достаточно отчетливо проявлено в их истории. Но если проблематика, связанная с антисемитизмом в современном русском православии привлекала и привлекает заслуженное внимание специалистов⁷, то аналогичные явления в российском исламе практически не исследованы.

Мусульмане в современной России

Прежде чем приступить к анализу антисемитизма в российской умме, представляется оправданным хотя бы бегло рассмотреть, кто такие российские мусульмане.

Вопрос о количестве мусульман в современной Российской Федерации не имеет простого ответа. Ислам традиционно исповедуют многие народы, проживающие на территории страны: татары, башкиры, чеченцы, аварцы, кабардинцы, ингуши, карачаевцы, адыгейцы и др.

Для определения представителей этих народов существует термин «этнические мусульмане», и их численность – это максимальная цифра, в которую можно оценивать российскую умму. Хотя неправомочность такого подхода очевидна (секуляризация и порой насильственный отрыв от религии в XX в. сильно ослабили позиции ислама в обществе, и называть всех «этнических мусульман» верующими столь же корректно, как и причислять всех русских или украинцев к православным), все же он отчасти оправдан – если ислам и не является реальным вероисповеданием представителей этих народов, все же бесспорно, что мусульманские стереотипы оказывают значительное влияние на их культуру и мировоззрение (что в таких вещах, как традиционные религиозные и этнические фобии, немаловажно).

Максимальная численность мусульман в стране – 15-20 миллионов, более реалистичная – 4-9 миллионов⁸.

На 1 января 1998 г. в Министерстве юстиции РФ и его органах в субъектах Федерации были зарегистрированы и действовали 2734 мусульманских религиозных общины, примерно столько же действовало без регистрации. По оценкам мусульманских лидеров, в стране функционирует более 5000 общин.

Единой организации, которая объединяла бы всех российских мусульман, не существует. В отличие от христианства, которое провозглашает, что спасение вне церкви невозможно, в исламе церковная организация не играет такой роли. Жесткой вертикали власти в исламе нет. В исламе нет жесткого клерикального аппарата, легитимизированного непосредственной передачей благодати. Согласно мусульманским богословам, мечеть – это место собрания для молитвы и для поклонения Богу, в котором не существует алтаря, завесы, в котором нет священника, стоящего спиной к Богу и лицом к пастве. Имам, который возглавляет молитву, также стоит вместе со всеми перед Богом. Он предстоит пастве только для того, чтобы остальные повторяли его движения. В традиционном исламе отсутствует понятие «духовное окормление».

В Советском Союзе существовало четыре центральных духовных управления мусульман: ДУМ Закавказья (в Баку), ДУМ Средней Азии и Казахстана (в Ташкенте), ДУМ Северного Кавказа (Махачкала). Духовные управления возглавляются муфтиями. На территории муфтиятов существовали подконтрольные им мухтасибаты – местные центры областного и районного уровня. Сейчас независимые духовные управления существуют во всех исламских государствах СНГ, большинстве республик и областей РФ.

После распада СССР основные мусульманские центры, равно как и наиболее многочисленная община, оказались в Азербайджане и Средней Азии. Духовное управление мусульман Северного Кавказа быстро сошло со сцены, поскольку во всех республиках провозглашались независимые ДУМы. Естественным образом основную роль в постсоветской России стало играть расположенное в Уфе Духовное управление мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). С 1980 г. ДУМЕС возглавлял муфтий Талгат Таджуддин. В 1992 г. ДУМЕС было преобразовано в ЦДУМ, единственное объединение мусульман на федеральном уровне. Каза-

лось, ничто не угрожало статусу Таджуддина как безальтернативного представителя российской мусульманской уммы. Он даже получил пожизненный титул верховного муфтия.

Однако бурная постсоветская действительность быстро внесла свои коррективы. На волне «парада суверенитетов» не без содействия со стороны светских республиканских властей возникли самостоятельные ДУМы – сначала в Татарстане и Башкортостане, а затем и в других республиках. В настоящее время религиозной жизнью приверженцев ислама в России руководит в общей сложности 43 Духовных управления мусульман. По инициативе казанского муфтия Габдуллы Галиуллы «раскольники» (не только из упомянутых республик, но и других регионов) объединились под эгидой Высшего координационного совета духовных управлений мусульман России (ВКЦ ДУМР). Через несколько лет ВКЦ ДУМР частично развалился и сократил влияние, а роль основного конкурента ЦДУМа стал играть Совет муфтиев России (СМР).

Основообразующим для СМР стало Духовное управление мусульман европейской части России (ДУМЕР) с центром в Москве. Возглавляющий ДУМЕР (и избранный главой СМР, хотя, естественно, не пожизненно) муфтий Равиль Гайнутин – сторонник непростой, но дающей неплохие результаты игры на информационном поле. Дипломатичный и изысканный московский муфтий легко сумел очаровать журналистов, уставших от причуд «советского муфтия» Таджуддина, который то гневно клеймит талибов, то объявляет джихад США.

Определить истинные пропорции влияния альтернативных духовных управлений на мусульман России сложно, – сами муфтии склонны преувеличивать собственную поддержку среди рядовых верующих, а местные общины зачастую не хотят влезать в эти распри и не торопятся определяться. Газета «НГ – Религии» приводит такие данные: около 2100 общин находится в юрисдикции ЦДУМ (это практически совпадает с самооценкой), более 3000 относятся к СМР⁹.

Однако надо понимать, что если ЦДУМ – централизованная организация с жесткой иерархической структурой, то СМР – куда более аморфное объединение. В него входят независимые ДУМы,

глава каждого из них становится сопредседателем Совета муфтиев (на этих же условиях в СМР было предложено войти и ЦДУМу, естественно, безответно). СМР – скорее консультативный орган, в него входят далеко не только единомышленники; пожалуй, единственная реальная объединяющая черта – неприязнь к авторитарному стилю руководства Таджуддина. Кроме того, многих отталкивают «экуменические» взгляды уфимского муфтия – например, одним из поводов к возмущению было его распоряжение украсить новую мечеть в Набережных Челнах витражом с изображением полумесяца, креста и шестиконечной звезды. Столь смелое решение вызвало волнение среди радикалов и просто консерваторов; витраж сначала был завешен цитатами из Корана, а затем и просто разбит.

И Таджуддин, и Гайнутдин претендуют на представительство российской уммы перед лицом светских властей и на международной арене. Поэтому оба верховных муфтия стараются поддерживать имидж уважаемых и толерантных религиозных лидеров, не позволяющих себе никакой ксенофобии и заявлений, которые могут быть расценены как проявление средневекового мракобесия. Таджуддин вообще является представителем «исламского экуменизма» и патриотом российского государства. Он входит в руководство партии «Евразия», заявляющей о радикальной поддержке курса Президента РФ Владимира Путина. Те немногочисленные заявления, которые позволяют приписать главе ЦДУМа радикализм (например, объявление джихада США во время их агрессии против Ирака), объясняются именно стремлением Таджуддина угадать настроение российского политического истеблишмента и продемонстрировать (может быть, неумело) свою гиперлояльность Кремлю. Гайнутдин, хотя и является скорее «традиционалистом», чем «либералом», и постоянно обвинялся в связях как с иностранными, так и с отечественными «ваххабитами», тоже неоднократно выступал за религиозную терпимость. Он осуждал любые проявления антисемитизма¹⁰.

Пеструю картину «чересполосицы» ДУМов усложняет продолжающаяся деятельность ВКЦ ДУМР (который также еще претендует на всероссийский размах), Абдул-Вахеда Ниязова (Исламский культурный центр, ИКЦ), Гейдара Джемалы (Исламский комитет) и

др. Именно альтернативные, неофициальные исламские авторитеты, не связанные с иерархией ДУМов, но активно действующие на политической сцене, являются наиболее активными антисемитскими лидерами в мусульманской среде.

Россия в какой-то степени копирует установившуюся в других странах с многочисленной мусульманской общиной норму: официальные исламские организации и структуры возглавляют лояльные властям и склонные к толерантности лидеры, но при этом существует мощный пласт «параллельного», неофициального ислама, приверженцы которого стоят на радикальных фундаменталистских позициях, в частности, со свойственным им антисемитизмом.

Конечно, антисемитизм – достаточно эклектичное явление. В нем сложно переплетены предрассудки, свойственные массовому сознанию, религиозные и политические идеологии, циничное использование образа врага и противоречия, основанные на столкновении реальных интересов. Однако, несколько утрируя, можно выделить два основных направления развития антисемитской идеологии современных российских мусульман, основанной на чувстве панисламской солидарности, – это собственно религиозный, догматический антииудаизм и антиссионизм (идеология и деятельность, направленная против сионизма, государства Израиль и проводимой им политики). Солидарность и ощущение религиозной общности для ислама свойственны, пожалуй, куда больше, чем для других мировых религий: теоретически, согласно исламским представлениям, вне зависимости от этнической и государственной принадлежности все мусульмане ощущают свою принадлежность к единой общине, умме. Естественно, что эта идея вступает в противоречие с родившимся в XX в. национализмом народов, исповедующих ислам¹¹. Однако с точки зрения антисемитизма противоречия нет: для обостренного национального сознания необходим выплеск ксенофобских чувств, и из истории известно, что объектом такового не в последнюю очередь являются евреи, и для традиционного исламского религиозного сознания евреи являются естественным, известным из традиции врагом.

Характерным примером такого симбиоза на основе «общего врага» является Чечня в середине 1990-х гг. Сначала Джохар Дуда-

ев при поддержке национальной интеллигенции пытался сформировать базис для светского этнического государства чеченцев. Однако в трудной ситуации военных действий в целях мобилизации сторонников и иностранной помощи Дудаев был вынужден апеллировать к исламской идее: «Россия... вынудила нас встать на путь ислама, хотя мы и не были хорошо подготовлены к восприятию исламских ценностей»¹². Информационное обеспечение чеченских сепаратистов осуществлял Мовлади Удугов, известный своими антисемитскими взглядами. В результате после временной победы сепаратистов в 1996–1999-х гг. Чечня стала регионом победившего антисемитизма (что прекрасно иллюстрирует тезис о возможности антисемитизма без евреев – ведь речь идет о мифологии, а не о реальном противостоянии с реальным врагом). Журналисты с удивлением констатировали, что «до войны чеченцы относились к этому народу достаточно доброжелательно, сегодня же ситуация резко изменилась»¹³. Конечно, у нас нет точных данных об отношении к евреям в республике до войны, и мы не можем подтвердить вышеприведенное мнение. Можно сказать осторожнее: у нас нет оснований предполагать, что до начала 1990-х гг. в Чечено-Ингушетии уровень антисемитизма среди населения был выше, чем в среднем по стране; беспрецедентный всплеск юдофобии после начала боевых действий констатировали многие наблюдатели. Боевики в интервью журналистам утверждали, что «чеченцы стали жертвой мирового сионистского заговора», или что «евреи руками глупых русских убивают мусульман». Как нечто само собой разумеющееся утверждалось, что мировой сионизм, захватив власть в христианском мире, ведет борьбу против единственной на мировой арене еще не покорившейся силы – мусульманской уммы. Чечня – один из фронтов этой тотальной мировой войны сионизма с исламом. Чеченские радикалы участвуют в том же конфликте, что и палестинские или ливанские. Исход войны зависит от борьбы на всех фронтах. Понятно, что эта пропаганда Удугова была предназначена в первую очередь для привлечения средств со стороны различных радикальных исламских фондов, однако она весьма удачно способствовала консолидации самих чеченцев.

Вторжение исламистов в Дагестан летом 1999 г. было провозглашено его инициаторами как продолжение борьбы не с русскими, но с «мировым сионизмом», а конечная цель начавшейся войны – «освобождение Иерусалима»¹⁴.

Таким образом, на чеченском примере очевидно, как гремучая смесь догматического исламского и совершенно мифологического конспирологического антисемитизма может стать основой для агрессивной и – в условиях прямого конфликта – относительно популярной в мусульманской среде идеологией, провоцирующей кровопролитие.

Догматический антииудаизм: идеология исламских фундаменталистов

Ислам, равно как и христианство, в силу особенностей своего генезиса и вероучения имеет определенные ярко выраженные догматические претензии к иудаизму. Антииудаизм является фундаментальной частью мусульманского вероучения и отражен в религиозных памятниках почти с самого начала проповеди Мухаммада. Аналогия с христианством напрашивается, хотя в христианстве напряженность во взаимоотношениях с иудаизмом в силу совершенно очевидных элементов обеих доктрин (особенно в области сотериологии и христологии) несколько более обостренная. Распространена даже точка зрения, согласно которой именно христианско-мусульманская цивилизация ответственна за появление антисемитизма как уникального феномена. Такая позиция представляется нам сильно упрощенной, очевидно, что антисемитизм присущ не только христианско-мусульманской цивилизации, однако данный вопрос явно выходит за рамки вынесенной нами в заголовок темы.

В Коране антииудейские пассажи, порой довольно агрессивные, весьма многочисленны. Согласно священной книге мусульман, например, те из «людей писания» т.е. в том числе и из иудеев, «которые не уверовали – в Огне геенны, вечно пребывая там. Они – худшие из тварей»¹⁵ (правда, необходимо отметить, что можно найти и прямо противоположные по смыслу аяты¹⁶). Несомненно, что Мухаммад и другие лидеры раннего ислама были уверены, что

люди, знакомые с Библией, должны принять мусульманскую проповедь скорее, чем язычники. Когда же этого не произошло, христиане и иудеи (причем последние даже в большей степени) не торопились признавать в Мухаммаде последнего пророка, – мусульманские проповедники обрушили на них всю тяжесть своего негодования и религиозного пыла. Однако исторически так сложилось, что христиане и иудеи находились в мусульманских странах в несколько привилегированном положении по сравнению с язычниками: если последние считались «неверными» и по отношению к ним исламское право допускало применение насилия, то народы, исповедующие «религии Откровения» авраамического корня, считались «людьми Писания» (ахль аль-Китаб) и, по крайней мере теоретически, находились под защитой властей, гарантированной им их статусом зимми¹⁷. Эта двойственность отношения к «людям Писания» сохранилась в исламе до сих пор.

В средние века религиозная нетерпимость и фанатизм были одинаково свойственны практически всем религиям. Но времена изменились, и конфессиональная ментальность вместе с ними. В современном мире нормой стали попытки взаимопонимания между представителями различных религий и межконфессиональный диалог. В качестве ответа на попытки модернизации религии возник фундаментализм – движение за возвращение в мифологическое прошлое, к «незамутненным истокам» веры. Будучи универсальным явлением (всем религиям мира приходится сегодня иметь дело с одной и той же реальностью), фундаментализм существует и в авраамических религиях, и в индуизме, и в буддизме¹⁸. Но в силу целого ряда конфессиональных особенностей именно в исламе фундаментализм завоевал наиболее прочные позиции и стал заметной политической силой.

Исламский фундаментализм, как и любой другой, агрессивен. Эта агрессия концептуально оформлена в идее «джихадизма», согласно которой джихад – это естественное состояние верующего, тот, кто отказывается принимать посильное участие в джихаде, не может быть назван мусульманином, ибо джихад якобы является одним из «столпов веры» наряду с хаджем в Мекку и пятикратной молитвой каждый день, а то и важнее прочих «столпов». Джихад

при этом понимается исключительно узко – только как священная война с неверными (в традиционном исламе это называется термином «малый джихад», в то время как «великий» – это джихад с Шайтаном или джихад с собственной душой)¹⁹.

Столь примитивное понимание сути ислама как священной войны с неверными оказалось идеальным для мобилизации сторонников в случае возникновения вооруженного конфликта мусульманского и немусульманского государств или сообществ. В исламе мостик между отвлеченным богословием и политической деятельностью перекидывается весьма легко, и в конфликтных ситуациях и искренне верующие, и циничные политики легко начинают апеллировать к религии. Идеи мусульманского фундаментализма (салафийи, ваххабизма, джихадизма) с конца 1970-х гг. эксплуатировались и продолжают эксплуатироваться в разных точках земного шара в условиях политических, социальных и этнических конфликтов. Когда история «вернулась» на одну шестую часть суши и советский строй пал, раздираемый сотнями внутренних противоречий, среди прочих ранее незнакомых реалий нашим соотечественникам неожиданно пришлось столкнуться и с мусульманским фундаментализмом. В России он нашел себе благодатную почву.

В условиях конфликта с христианским миром исламистам приходится пересматривать относительно терпимую концепцию статуса «зимми». Для мусульманских фундаменталистов характерна точка зрения, что христиане и иудеи являются неверными и против них следует вести священную войну. Основание для своего радикализма исламисты, в первую очередь ваххабиты в строгом смысле этого слова, находят в том, что христиане и иудеи отошли от жесткого единобожия: «Да падет проклятие Аллаха на иудеев и христиан, которые превратили могилы своих пророков в храмы!»²⁰, они «относятся к числу наихудших созданий перед Аллахом»²¹. Причем, по крайней мере в отдельных идеологических материалах, доказывающих отход иудаизма и христианства от строгого монотеизма, иудаизм выделяется особо, и именно против него обращены polemические стрелы. Одним из возможных обоснований этой именно антииудейской заостренности являются мифологизированные пред-

ставления о ранней истории ислама. Ниже мы подробнее рассмотрим эту тему, пока в качестве иллюстрации приведем только одну цитату: «Изучение исторического прошлого евреев привело мусульман к тому, что нельзя полагать больших надежд на тех, история которых состоит из подобных событий. Если вы будете встречаться с жестокостями этих отвратителей, это может разочаровать вас и сломить ваше сердце. Этот народ на протяжении длительных веков отвратился и испортился. Они издеваются над аятами, от послушания которых ваши сердца бьются. Они исковеркали истинную религию и вносили в нее изменения, как им хотелось»²².

В конспектах ученика фундаменталистского учебного заведения «вера в разрушительные доктрины, такие как... иудаизм, коммунизм, иудейское еврейское масонство» названа «тягчайшим грехом»²³. Соседство иудаизма с коммунизмом и масонством объясняется дальше: согласно автору конспектов и его преподавателям, «иудаизм стоит за спиной всех врагов Аллаха и каждой разрушительной доктрины, подрывающей мораль и духовные ценности. Мировой иудаизм внедряет в ряды масонских лож принципиальных, хитрых и осведомленных мыслителей, которые не только идут в ногу с каждой исторической эпохой, но и гибко приспосабливаются к конкретным условиям каждой нации, народа и страны»²⁴. Этот пассаж из конспекта ваххабита представляет собой развернутое и слегка измененное изложение тезиса про «иудаизм, который стоит за спиной всех и каждой разрушительной доктрины, подрывающей мораль и духовные ценности», из популярной книги (своего рода мусульманского фундаменталистского катехизиса) Мухаммада ибн Джамил Зину²⁵. А кроме того, согласно одной распространявшейся в Карачаево-Черкесской республике листовке, «иудеи весьма преуспели в своем умении разрушать народы с помощью женского соблазна и очарования»²⁶.

Очевидно, что в отличие от средневековых мусульман для современного исламского фундаменталиста антииудаизм – не просто часть последовательного и бескомпромиссного исповедания собственной веры; это скорее часть мифологизированной в конспирологическом ключе политической идеологии, которая может быть

названа антисемитской в полном смысле этого слова. Современный исламский фундаментализм скорее политическое, нежели действительно религиозное движение, и антисемитизм занимает в нем немаловажное место, способствуя мобилизации и консолидации сторонников перед лицом общего (правда, мифологического) врага, который описывается в религиозных терминах, но при этом распознается в политических реалиях.

В качестве политической идеологии исламский фундаментализм объявляет войну современным западным демократическим ценностям как «еврейским»: «Суть демократического общества состоит в том, чтобы евреи... могли без проблем развратничать, лгать и обманывать»²⁷. Другой автор пишет: «Любой, кто отрывает умму от ее религии и Корана, может быть только еврейским агентом – вольно или невольно, вне зависимости от происхождения»²⁸.

Особенностью антисемитов-мусульман является то, что они не просто борются с евреями как проводниками модернизма, демократии и, по мнению исламистов, несовместимых с Кораном общечеловеческих ценностей: борьба приобретает характер противостояния метафизическому, абсолютному Злу. Популярный и авторитетный исламский богослов пишет: «Аллах приказал мусульманам бороться с друзьями Сатаны повсюду, где они могут быть найдены. И среди друзей Сатаны – наверное, его лучшие друзья в наше время – евреи»²⁹.

Исходя из собственного понимания проблемы, мусульманские радикалы, обращаясь в прошлое ислама, видят там только подтверждение своих взглядов. Так, например, на наиболее популярном российском мусульманском веб-сайте «Независимый исламский информационный канал «Ислам.ру» была опубликована статья Мохаммеда аль-Аси «Правда и кривда о мусульманах и сионистах со времен Пророка (мир ему) до наших дней». Автор цитирует несколько традиционных жизнеописаний пророка Мухаммада, в которых фигурируют евреи, узнающие в основателе ислама посланника Всевышнего и иногда подозреваемые в дурных замыслах по отношению к нему³⁰. Из этих легенд автор делает вывод: «Когда же предсказанное Библией время появления Пророка (мир ему и благословение) пришло и стало ясно, что он будет не из евреев,

то они не на шутку встревожились. Вскоре в их среде возникла идея заговора против Посланника Аллаха (мир ему и благословение), оправдываемая тем, что он покушается на религиозно-национальные привилегии иудеев. Не будет преувеличением сказать, что народ, чья история знает нападки и предательские убийства пророков и апостолов, если проповедуемое ими было не в интересах Израиля, по этой же причине мог вынашивать идею устранения Мухаммада».

В этом тексте интересно не только то, что автор легко верит (или делает вид, что верит) раннесредневековым антииудейским легендам и оправдывает ими дальнейшее насилие над иудеями в Мекке. Автор перекидывает мостик от событий тех лет к нашему времени, прекрасно иллюстрируя, каким образом догматический антииудаизм мусульман становится параноидальным политическим антисемитизмом: «В атмосфере современной политики, где существует Израиль, в котором прекрасно осознают, какую угрозу представляет Ислам для глобального господства сионистской элиты, прекрасно видно, что общественные настроения схожи с теми, что были во времена Пророка (мир ему и благословение), сегодняшние политические потомки Бану канида, Бану надир и Бану курайда (семитские племена, проживавшие на Аравийском полуострове и исповедовавшие иудаизм. – В.Л.) стремятся найти союзников в среде международной финансовой и промышленной олигархии. Последние же, несмотря на то, что у них есть возможности узнать и принять Пророка (мир ему и благословение), предпочитают по-прежнему лишь преследовать свои узкокорыстные интересы и навязывать чуждые подавляющему большинству населения планеты ценности».

А анонимный проповедник, чьи выступления на аудиокассетах ходят по Северному Кавказу, на основе тех же историй приписывает самому Пророку совсем категоричный вывод, насколько нам известно, в традиции не зафиксированный: «Евреи... Они всегда говорят ложь... Когда Мухаммад заключал договоры, они всегда нарушали это. Мухаммад пришел к решению и сказал мусульманам, всем своим сподвижникам: «Тот, кто увидит еврея, – убей его»³¹.

Антисионизм: идеология, доступная массам

Таким образом, догматический и конспирологический антисемитизм прочно увязывается в идеологии мусульманских радикалов с агрессивной критикой государства Израиль. Антисионизм возможен у мусульман в различных формах – от выражения солидарности с «борющимся палестинским народом» до выражения поддержки фанатикам-террористам. Но если позволить себе заявления о готовности послать отряд добровольцев для участия в войне на Святой земле против «неверных и сионистов» могут только такие радикалы, как М. Удугов, то поддержка «справедливого права палестинского народа на создание независимого государства со столицей в Иерусалиме» – общее место для всех российских мусульманских лидеров.

Догматический антииудаизм в полной мере может быть частью идеологии только исламских фундаменталистов. Он подразумевает серьезное отношение к основам мусульманской веры, что в условиях несколько своеобразного российского ислама, столетиями находящегося в активном взаимодействии как с православием, так и с языческими традициями народов России, означает острый конфликт с общепринятыми, традиционными формами ислама в нашей стране. Кроме того, фундаментализм подразумевает бескомпромиссную борьбу не только с иудаизмом, но и с христианством, и даже в еще большей степени – со светской демократической моделью государства. Неизбежный конфликт с властью и заинтересованным в стабильности исламским духовенством толкает радикалов в подполье, что, конечно, чревато экстремизмом и террористическими методами борьбы, однако все же обрекает фундаменталистов на маргинальность. Антисионизм же вполне может быть приемлемым как для широких масс верующих мусульман (в силу чувства солидарности с палестинской частью уммы), так и для политического истеблишмента современной России (в силу традиций советской пропаганды).

Антисионизм был частью официальной идеологии и пропаганды советского режима. Поэтому мусульманские лидеры легко находят по этому вопросу общий язык с российскими коммунистами. С учетом антисемитизма, имманентно присущего коммунистичес-

кой партии Российской Федерации и некоторым ее первым лицам, эта тенденция приобретает значительный размах. Газета «Советская Россия» после начала нынешней интифады почти в каждом номере публикует пропалестинские материалы, иногда – с весьма несдержанной критикой Израиля, переходящей в откровенно антисемитскую риторику. Как бы это ни показалось странным, даже некоторые православно-фундаменталистские издания (например, «Русский вестник» или «Радонеж») освещают противостояние в Святой земле исключительно с палестинской точки зрения³², а представители Палестинской автономии со своей стороны постоянно подчеркивают положительные контакты с православной церковью. Хотя в качестве козыря антиссионистской пропаганды в российской православно-патриотической прессе используется тот факт, что среди палестинцев есть христиане, однако подача материала однозначно свидетельствует, что речь скорее идет об общей платформе на базе антисемитизма. Так, акции израильтян (армии или иудейских радикалов) против христианских зданий Святой земли находятся в центре внимания православной печати, но при этом аналогичные – и не более редкие – действия мусульманских радикалов находятся вне прицела российской прессы.

Тезис об антисемитизме как общей базе для исламских радикалов и российских национал-патриотов (особенно в силу традиции, просоветской, национал-большевистской ориентации) может быть проиллюстрирован на примере избирательного объединения «Движение в поддержку армии» (ДПА), участвовавшего в выборах в Государственную думу в 1999 г. Лидеры движения – Альберт Макашов и Виктор Илюхин – откровенно позиционировали избирательное объединение как противостоящее «сионистам». В общефедеральный список движения вошел один из лидеров российских исламских фундаменталистов Гейдар Джемаль, неоднократно выступавший с радикальной антисемитской пропагандой. Тут необходимо отметить, что радикальный исламистский «антиссионизм» может сопровождаться как агрессивно антироссийской позицией, как в случае М. Удугова, так и пламенно патриотической, как в случае Г. Джемалья. Согласно идеям последнего, международное еврейство, руководящее Западом, угрожает и исламскому миру, и России,

и поэтому последние являются естественными союзниками: «Смертельный враг ислама – это система международного сионизма, устанавливающая на планете либерально-космополитическую диктатуру. Все эти силы враждебны и России, это они превращают ее в колонию, они вдохновляют геноцид российского народа, они мечтают стереть Россию с географической карты. Таким образом, у мирового ислама и у России – общие враги»³³.

Конечно, в вышеупомянутом случае речь идет о маргиналах политической сцены. ДПА завоевало всего 0,58% голосов избирателей, а Г. Джемаль не представляет никакой всероссийской мусульманской организации. Другие факты сотрудничества русских и исламских радикалов носят столь же маргинальный характер (например, функционирующий на сайте Национально-патриотического фронта «Память» Дмитрия Васильева раздел «Радио Ислам» или сотрудничество главного редактора этого «радио» Ахмеда Рами с издателем санкт-петербургской радикальной антисемитской газеты «Наше Отечество» Евгением Щекатиным). Полноценной смычки русских националистов и исламских фундаменталистов не произошло, да и вряд ли это возможно – объединяет их только антисемитизм и отчасти антизападничество, а разъединяют многие куда более принципиальные факторы (например, чеченский вопрос).

Несколько более серьезным фактором является усиление антисемитских тенденций в широких кругах российских мусульман. Антисионизм вполне понятен и приемлем для российских мусульман, но под его маской можно протащить не только критику государства Израиль, но и вполне антисемитские в прямом смысле этого слова конспирологические идеи.

Толчком к обострению подобных тенденций стали террористические акты против США 11 сентября прошлого года и последующая реакция западной общественности. Российские мусульмане уверены, что «Запад объявил войну исламу», и ищут (и находят) за спиной у мифического агрессивного «Запада» еще более мифических сионистов.

Так, на наиболее популярном отечественном мусульманском интернет-ресурсе «Ислам.ру» была опубликована редакционная статья «Теракты в США: кому это выгодно?». Авторы статьи совер-

шенно уверены, что «никто из мусульман по религиозным основаниям такого действия совершить не мог», «шумная» же «компания в СМИ по обвинению Ислама и мусульман» является частью плана, автором которого является или Израиль, или «международная финансовая мафия». «Какая выгода от терактов Израилю?» – задаются вопросом авторы и отвечают на него: «По всем направлениям... происходит ослабление мусульманских стран, которые не хотят признавать законной оккупацию Израилем чужих земель; дискредитируется сам Ислам – религия, проповедующая подлинный монотеизм, очищенный от языческо-иудейского нацизма. Израилю удастся натравить христианскую общественность на мусульман, столкнуть две крупнейшие религии мира, так что христиане, идя на поводу у Израиля, становятся его «боевым слоном»... Под предлогом борьбы с терроризмом Израиль получает право безнаказанно совершать акты террора против палестинского населения на оккупированных территориях. Израиль получает возможность «задавить» палестинцев, закрепить и легитимизировать фактическую аннексию чужой собственности».

Правда, авторы статьи не утверждают однозначно вину Израиля, а предлагают альтернативную версию, возложив ответственность за заговор, приведший к терактам, на «международную финансовую мафию, стоящую за евро и пытающуюся обвалить доллар». Однако эта «мафия» тоже имеет ярко выраженные этнические черты, ведь речь идет о «европейском олигархическом капитале (Ротшильд и компания, Израиль)».

Подчеркнем, что подобные идеи пропагандируются не на контролируемом радикалами сайте типа *kavkaz.org*, а на солидном (и самом популярном!) российском мусульманском интернет-ресурсе.

В статье «Иудейский миф как средство борьбы с терроризмом», опубликованной на том же сайте, редакция снова возвращается к этой теме заговора, повлекшего за собой теракты и «войну против мусульман». Согласно версии этой статьи, США, преследуя геополитические цели, сами породили международный терроризм, и теперь он – по парадигме Голема, вышедшего из-под контроля, – стал опасен для его создателей. Однако и здесь «еврейская тема» не ограничивается упоминанием легенды о Големе: по мнению авто-

ров, создание американскими спецслужбами «исламской дуги нестабильности от Балкан до Суматры» «влекло за собой конфликт мусульман и христиан, а значит, и двух из трех авраамических религий, что объективно играло на руку только ортодоксальным иудеям».

Насколько можно судить по обсуждению этих статей на форуме сайта, российским мусульманам такая трактовка мировых событий оказалась близка.

Таким образом, антисемитизм имеет относительно прочные позиции в среде российских мусульман. В форме догматического антииудаизма он является традиционной частью исламского вероучения; в форме антисиионизма он вполне может претендовать на популярность в современном российском политическом и культурном контексте. Переплетаясь и взаимодополняясь, эти антисемитские доктрины образуют сложный и причудливый идеологический лабиринт, ведущий к параноидальным конспирологическим теориям «всемирного еврейского заговора».

- ¹ Отчет о работе конференции и итоговые документы см. на веб-сайте Антидиффамационной лиги, которая являлась организатором конференции: <http://www.adl.org>.
- ² Тезис о том, что именно мусульманский фактор является все более и более весомым в пестрой мозаике антисемитизма во всем мире, можно проиллюстрировать примером не только США и стран Западной Европы, но и некоторых бывших советских республик. Так, в Украине самая резонансная антисемитская кампания 2001–2003 гг. была инициирована Г. Щекиным, ректором Межрегиональной академии управления персоналом (крупнейшего частного вуза в республике), после начала тесного сотрудничества между возглавляемой им академией и рядом мусульманских и арабских международных организаций и не без финансовой поддержки со стороны последних.
- ³ «Традиционной религиозностью» в литературе принято называть тип религиозного сознания, наиболее стойко придерживающийся раз и навсегда заданных ценностей и авторитетов, уверенно отрицающий всякие инновации не только в идеологической области, но и в повседневной жизни, считающий для себя обязательным обрядовую практику. Об определении «традиционных верующих» см.: *Кааруайнен К., Фурман Д.* Религиозность в России в 90-е годы – Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. М.: Летний сад, 2000. С.23–24. Однако большую пользу для определения «традиционности» религиозного сознания, на наш взгляд, может дать не статистика строгости соблюдения обрядов, а менее поддающиеся формальному учету ментально-мировоззренческие особенности. Методологическая оппозиция традиционного и современного сознания вообще представляется весьма плодотворной для решения проблем, связанных с социальными, религиозными и национальными конфликтами.
- ⁴ *Верховский А.* Религиозная ксенофобия – *Верховский А., Михайловская К. Прибыловский В.* Национализм и ксенофобия в российском обществе. М.: ООО «Панорама», 1998. С.168.

- ⁵ *Островская З.* Ориентация – Ислам, или Назад в будущее [интервью с Джемалем Г.] // *Человек*, № 3, 1999.
- ⁶ В этом контексте представляет интерес идея митрополита Кирилла (Гундяева), председателя Отдела внешних церковных сношений Священного синода Русской православной церкви, согласно которой между различными традиционными религиями конфликта нет, а все проблемы вызваны конфликтом религиозного и светского мировоззрений. См: *Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев)*. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // *Независимая газета*, 16 февраля 2000.
- ⁷ См., например: *Борисов А., священник*. О национализме в Русской православной церкви // *Нужен ли Гитлер России?* М.: Независимое издательство «Пик», 1996. С. 191-195; *Сендеров В.* Русская Православная Церковь и ее отношение к антисемитизму // *Диа-Логос. Религия и общество*. 1997. Альманах. Вып. I. М.: Истина и жизнь, 1997. С.123-137; *Табак Ю.* Отношение Русской Православной Церкви к евреям // *Диа-Логос. Религия и общество*. 1998-1999. Альманах. Вып. II. М.: Истина и жизнь, 1999. С. 485-504. Обращались к этой теме и мы: *Лихачев В.* Антисемитизм в современной Российской Федерации: религиозный аспект // *Материалы Восьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Тезисы*. М.: 2000. С.286-289; *Он же*. Антисемитизм и православная церковь в современной России // *Тирош. Труды по иудаике*. Вып. V. М.: 2001. С.292-314; *Он же*. Антисемитизм, православная церковь и государство в современной России // *Терроризм и политический экстремизм: вызовы и поиски адекватных ответов*. М.: Институт политического и военного анализа, 2002. С.196-225; *Он же*. Русское православие и евреи: трудный путь к диалогу // *Новый век. Русско-еврейский международный журнал*. М., Иерусалим. № 1, 2003. С.108-120.
- ⁸ См. например: *Тульский М.* Ислам в неисламском мире // *Независимая газета*, 29 сентября 2001.
- ⁹ Подробнее о взаимоотношениях российских мусульман см., например: *Лихачев В.* Расколота умма // *Лига наций*, 5 мая 2000.
- ¹⁰ См. например: *Кутаков А.* По ком звонит колокол? // *Вестник «Да»*, № 4, 1998.
- ¹¹ См., например: *Левин З.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. Идеиный аспект М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988.
- ¹² *Terms of War and Peace* // *Time*, 1996, March. P. 19.
- ¹³ *Ротарь И.* Пылающие обломки империй. Заметки военного корреспондента. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 52.
- ¹⁴ См. эти и другие высказывания рядовых боевиков и их лидеров – М. Удугова и Ш. Басаева, зафиксированные журналистом Игорем Ротарем: *Ротарь И.* Под зеленым знаменем ислама. Исламские радикалы в России и СНГ // *Научные доклады и дискуссии. Темы для двадцать первого века*. Вып. 12. М.: АЙРО-XX, 2001. С. 40
- ¹⁵ *Коран*, 98:6 (Сура «Ясное знамение»). Цит. по: *Коран* (пер. И. Крачковского). М.: Раритет, 1990. С. 493.
- ¹⁶ Напр.: «Поистине те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии, которые уверовали в Бога и в Последний день и творили благое, – им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны». *Коран*, 2:62 (Сура «Корова»). Цит. по: *Коран* (пер. И. Крачковского). М.: Раритет, 1990. С. 21.
- ¹⁷ Об антисемитизме в традиционном исламе см.: *Лихачев В.* История антисемитизма... С. 16-18; *Chanes J.* A Dark Side of History: Antisemitism Through the Ages. NY.: Anti-Defamation League, 2000. P. 89-103.
- ¹⁸ См. некоторую общую литературу по проблеме фундаментализма: *Cole St.* The history of fundamentalism – Westport, Conn., 1971; *Cohen N.* The fundamentalist phenomenon –

- Grand Rapids, Mich., 1990; *Caplan L.* Studies in religious fundamentalism. Albany, 1987; *Kochanek H.* (Hr). Die verdrungte Freiheit. Freiburg, 1991; *Marty M.* Accounting for fundamentalists: the dynamic character of movements. Chicago: University of Chicago Press, 1994; *Marty M.* (ed.) Fundamentalism and state (vol. I); Fundamentalism and society (vol. II). Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- ¹⁹ См.: *Ханиф С.* Что должен знать каждый об исламе и мусульманах. К.: Молодь, 1998. С. 233. Вообще термин «джихад» означает отнюдь не «священная война», а «усердие (усилие) в вере». См.: *Родионов М.* Ислам классический. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 235.
- ²⁰ *Тамими М.* Книга единобожия. М.: Бадр, 1999. С. 119.
- ²¹ Программы по изучению шариатских наук. М.: Ибрагим аль-Ибрагим, 1999. Раздел «Хадисы и термины». С. 62.
- ²² *Сайд Маудуди.* Толкование Величественного Корана. Суры: аль-Фатиха и аль-Бакара – Б.м. Б.г. С. 95.
- ²³ *Ярлыкапов А.* Кредо ваххабита // Диа-Логос. Религия и общество. 2000-2001. Вып. III. М.: Библиотека духовной литературы, 2001. С. 232.
- ²⁴ Там же. С. 243.
- ²⁵ *Зину М.* Исламская акида – вероучение, убеждение, воззрение – по Священному Корану и Достоверной Сунне. М.: Бадр, 1998. С. 68.
- ²⁶ «Зачем нужен хиджаб»: Листовка. Цит. по: *Кратов Е.* К вопросу об идеологии современного религиозно-политического экстремизма (на основании материалов, распространяемых в Карачаево-Черкесской республике) // Терроризм и политический экстремизм: вызовы и поиски адекватных ответов. М.: Институт военного и политического анализа, 2002. С. 142.
- ²⁷ Высказывание из северокавказской ваххабитской газеты «Каф». Цит. по: *Музаев Т.* Этнический сепаратизм в России. М.: ООО «Панорама», 1999. С. 54.
- ²⁸ *Сейид Кутб.* Наша борьба с евреями. С. 2. Произведение имело хождение в виде самиздатской брошюры в кругах, близких к Исламской партии возрождения в начале 1990-х гг. По всей видимости, в основу издания лег английский перевод книги (*Qutb S.* Our Struggle With the Jews. Cairo, 1970), изданный под одной обложкой с «Протоколами сионских мудрецов».
- ²⁹ Эти слова принадлежат шейху Абд аль-Халим Махмуду, ректору наиболее авторитетного мусульманского теологического университета – Аль-Азхар в Каире (книга al-Jihad wa al-Nasir (Священная война и победа), цит. по: *Nettler R.* A Muslim Fundamentalist's View of the Jews // Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem. Pergamon Press, 1994. P. 21). В университете Аль-Азхар проходили обучение многие духовные лидеры российских мусульман, в том числе Т. Таджуддин.
- ³⁰ Подборку переводов этих жизнеописаний см. в издании: Хрестоматия по исламу. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. В одном из жизнеописаний христианский монах Бахира говорит дяде Мухаммада Абу Талибу, воспитывавшему мальчика: «Храни его от иудеев. Видит Аллах, если они разузнают о нем факты, известные мне, то попытаются навредить ему. А твоего племянника ждет большое будущее» (*Ибн Хашим.* Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха // Хрестоматия по исламу. С. 15).
- ³¹ Дружба и непричастность в исламе. Аудиокассета. Цит. по: *Кратов Е.* Указ. соч. С. 143.
- ³² См., например: Радонеж, № 2 (120), 2002.
- ³³ *Джемаль Г.* Исламская революция и русский патриотизм, <http://www.kontrudar.ru> (личный сайт Гейдара Джемалья).

Авторы сборника

- Илья Баркуссский** – аспирант Института стран Азии и Африки МГУ.
- Юлия Быковская** – аспирантка отделения международных отношений, Тюменского государственного университета.
- Константин Бурмистров** – аспирант Института восточных культур Российского Государственного Гуманитарного Университета.
- Алиса Владимиро** – студентка третьего курса Института стран Азии и Африки МГУ.
- Марина Демина** – аспирантка отделения «Международные отношения» Института социальных наук Одесского национального института.
- Наташа-Эстер Заболотная** – докторант Иерусалимского университета.
- Ольга Запрометова** – соискатель Института стран Азии и Африки МГУ.
- Алла Захарченко** – аспирантка кафедры международных отношений Одесского национального университета.
- Михаил Кизилов** – аспирант Школы социальных исследований Польской академии наук.
- Олег Козерод** – исследователь отделения славистики, Манчестерский Университет.
- Дмитрий Коробков** (1969-2001) – работал научным сотрудником музея-заповедника «Херсонес Таврический» (Севастополь).
- Вячеслав Лихачёв** – преподаватель Департамента иудаики Международного Соломонова Университета (Киев).
- Владимир Любченко** – младший научный сотрудник Института истории Украины Национальной академии наук Украины.
- Юлия Матушанская** – ассистент кафедры философии Казанского государственного технологического университета.
- Татьяна Солопова** – студентка третьего курса Института стран Азии и Африки МГУ.
- Инна Соркина** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Беларуси Гродненского государственного университета.
- Елена Сучкова** – аспирантка Донецкого Национального Университета.
- Мария Чекунова** – аспирантка Института стран Азии и Африки МГУ.
- Семен Чарный** – аспирант Государственного университета гуманитарных наук РАН.
- Татьяна Щеголева** – студентка третьего курса исторического факультета Таврического Национального Университета (Симферополь).

About the Authors

Iliia Barkusski – doctoral student, Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Konstantin Burmistrov – doctoral student, Institute of Oriental Cultures of the Russian State University for Humanities.

Yulia Bykovskaia – doctoral student, Department of International Relations, Tyumen State University.

Semyon Charny – doctoral student, State University of Humanities (Moscow).

Maria Chekunova – doctoral student, Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Marina Demina – doctoral student, Department of International Relations, Institute of Social Studies, Odessa National University.

Mikhail Kizilov – doctoral student, Graduate School for Social Research, Polish Academy of Sciences (Warsaw).

Dmitriy Korobkov (1969 – 2001) researcher at the National Historical Reserve “Khersones-Tavricheski” (Sebastopol).

Oleg Kozerod – visiting scholar, Department of Russian Studies, University of Manchester.

Viacheslav Likhachev – lecturer, International Solomon University in Kiev.

Volodymir Lubchenko – junior research scientist, Institute of History, National Academy of Science of Ukraine.

Yulia Matushanskaia – teaching assistant at the Department of Philosophy, Kazan State Technological University.

Elena Suchkova – doctoral student Donetsk National University.

Tatiana Schegoleva – student at the Dept of History Tavrida National University (Simferopol).

Inna Sorkina – assistant professor in Byelorussian history, Grodno State University.

Tatiana Solopova – student, Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Alisa Vladimiro – student, Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Natasha-Ester Zabolotnaia – doctoral student, Hebrew University in Jerusalem.

Olga Zaprometova – doctoral student, Institute of Asian and African studies, Moscow State University

Alla Zakharchenko – doctoral student, Department of International Relations, Institute of Social Studies, Odessa National University.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
ТИРОШ – труды по иудаике
Вып. 6: Сборник статей

Контактный адрес:
Москва 117334, Ленинский пр т, 32а, корп. В, ком. 808,
Центр «Сэфер»

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

For the contents of the previous volumes of *Tirosh* please visit:
<http://eshnav.narod.ru>

Издательская лицензия ИД № 01159 от 13.03.2000
Тираж 800 экз.