

**Judaica
Rossica**

TIROSH
Studies in Judaica
Volume 11

Moscow
2011

ТИРОШ

Труды по иудаике
Выпуск 11

Москва
2011

УДК 008 (=411.16) (063)

ББК 71

Т44

Сборник издан в рамках издательского проекта
Центра «Сэфер»

Издание выходит при поддержке
Genesis Philanthropy Group



Тирош – труды по иудаике. Вып. 11. М., 2011. 208 с.
Сер.: «Judaica Rossica».

В сборнике публикуются работы студентов и аспирантов по библеистике, еврейской истории, философии, литературе и культурологии. Часть статей была прочитана на летних молодежных конференциях по иудаике в 2009, 2010 гг. (центр «Сэфер», г. Москва).

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

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

Отв. редактор: М. Членов

Tirosh – Studies in Judaica; Vol. 11, Moscow, 2011. 208 p.

Series: «Judaica Rossica».

Includes English table of contents.
DS101.5. M65 2000

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

Pagemaking: I. Pichugin

Managing Editor: M. Chlenov

© Составление – редколлегия сборника, 2011.

Все права сохраняются за авторами статей.

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

СОДЕРЖАНИЕ

Еврейская мысль, тексты и литература

Екатерина Кудрявцева (Москва)

Небесные записи в книге Юбилеев:
предопределённость и выбор пути 13

Елена Никифорова (Москва)

Лесбийская идентичность в феминистском
теологическом дискурсе (на примере книги
Ребекки Алперт «Как хлеб на тарелке Седера») 23

Илья Юзефович (Москва)

Лишний человек и «талуш». Социальные и исторические
предпосылки появления «беспочвенного героя» 35

Алеся Шавель (Минск)

Концепция железнодорожного путешествия в цикле
рассказов Шолом-Алейхема «Записки коммивояжера» 49

Евреи и окружающий мир: межкультурные контакты

Михаил Каранаев (Казань)

Наемники у евреев в период правления Иоханана
Гиркана 61

Дмитрий Иванов (Тюмень)

Сакральные языки иудаизма, ислама и индуизма:
попытка компаративистского анализа 80

Лилия Овчарова (Киев)

Концепция реинкарнации в лурианской каббале,
буддизме и индуизме. Некоторые параллели 92

Восточноевропейское еврейство

Виктория Герасимова (Москва)

«Баловни судьбы»: выкресты на государственной службе
в России в первой половине XVIII века 105

<i>Екатерина Норкина (Санкт-Петербург)</i> Источники по истории еврейского населения Кубанской области (1860–1917). Проблемы поиска и интерпретации	120
<i>Ирина Вавренюк (Брест)</i> Демографические процессы еврейского населения Полесского воеводства (1921–1939)	135
<i>Анна Войтещик (Гродно)</i> Роль евреев в экономическом развитии местечек Западной Беларуси в 1921–1939 гг.	149
<i>Ольга Шука (Гродно)</i> Еврейское культурно-просветительское товарищество «Tarbut» на территории Западной Беларуси: организационные основы и основные направления деятельности	159
<i>Алексей Чевардин (Екатеринбург)</i> Евреи в польских общественных организациях на Среднем Урале в 1941–1946 гг.	164
<i>Алексей Чевардин (Екатеринбург)</i> О случаях проявления антисемитизма со стороны советских и бывших польских граждан на Урале в годы Великой Отечественной войны	171
<i>Юрий Радченко (Харьков)</i> Украинская вспомогательная полиция и Холокост в городе Золочев Харьковской области	178
<i>Владислав Курске (Москва)</i> Стратегии этнической идентичности русскоговорящих евреев и немцев в современной России	193
Авторы сборника	205
About the authors	207

TABLE OF CONTENTS

Jewish thought, texts and literature

Ekaterina Kudryavtseva (Moscow)
Heavenly writings in the book of Jubilees:
predestination and the choice of way 13

Elena Nikiforova (Moscow)
Lesbian identity in the feminist theological discourse
(by the example of Rebecca Alpert's book «Like bread
on the Seder Plate») 23

Ilya Yuzefovich (Moscow)
A superfluous man and «talush». Social and historical
background 35

Alesya Shavel (Minsk)
The Conception of The Railway Journey in The Sholem
Aleichem's «Railroad Stories» 49

The Jews and the others: cross-cultural parallels

Mikhail Karanaev (Kazan)
Mercenaries by the Jews during the Iohanan
Hyrcanus period 61

Dmitry Ivanov (Tyumen)
Sacred languages of Judaism, Islam and Hinduism:
an attempt to Comparative Analysis 80

Liliya Ovcharova (Kiev)
The Concept of Reincarnation in Lurianic Kabbalah.
Some Parallels 92

East European Jewry

Viktoria Gerasimova (Moscow)
«The pets of the destiny»: Jewish converts as monarchical
servants in Russia in the first half of the 18th century 105

<i>Ekaterina Norkina (St.Petersburg)</i> Documents on the history of the Jews in Kuban region (1860–1917). Problems of search and analysis	120
<i>Irina Vavrenyuk (Brest)</i> Jewish demography of Polesie Voivodeship (1921–1939)	135
<i>Anna Voteischik (Grodno)</i> The role of the Jews in the economic development of small township in Western Belarus in 1921–1939	149
<i>Olga Schuka (Grodno)</i> Jewish cultural-educational association «Tarbut» in territory of the Western Belarus: organizational bases and the basic directions of activity	159
<i>Alexey Chevardin (Ekaterinburg)</i> Jews in Polish public organizations in Urals in 1941–1946	164
<i>Alexey Chevardin (Ekaterinburg)</i> Antisemitism among the Soviet and ex-Polish citizens in the area of Urals during the Second World War	171
<i>Yuri Radchenko (Khakov)</i> The Ukrainian auxiliary Police and the Holocaust in Zolochev of Khakiv Region	178
<i>Vladislav Kurske (Moscow)</i> Ethnic identity strategies among the Russian-speaking Jews and Germans in the modern day Russia	193
About the authors	207

**Еврейская мысль, тексты
и литература**

Небесные записи в книге Юбилеев: предопределённость и выбор пути

Одним из центральных образов книги Юбилеев¹ являются небесные записи². В тексте представлены два типа записей, которые производятся на небесах – это небесные скрижали и списки имён, представленные в свою очередь книгой жизни и книгой тех, *«которые будут уничтожены»* (гл. 30)³.

Основным типом небесных записей в Юбилеях являются небесные скрижали, которые совмещают в себе сразу несколько функций. Так, Гарсиа Мартинес выделяет пять основных функций скрижалей в данном тексте:

1. Таблицы закона
2. Запись поступков
3. Книга судьбы
4. Календарь и праздники
5. Новые халахот (заповеди)

Развитие образа небесных скрижалей можно видеть на примере Первой книги Еноха⁴, где некоторые функции небесных скрижалей из Юбилеев представлены как отдельные книги. Так, например, в 81-й главе Астрономической книги скрижали представлены как писание, содержащее тайны мироздания. В более поздней Книге посланий Еноха происходит замещение этого значения небесных скрижалей содержанием книги из той же 81-й главы – запись деяний всех человеческих родов, то есть на небесных скрижалях представлена вся история человечества от самого Творения и до конца этого века⁵. Небесные скрижали в Юбилеях используют уже более поздний тип из 1 Еноха – а именно писание со всей историей человечества. Таким образом, функции книги судеб и записи поступков не представляют ничего нового⁶. Хотя сама по себе функция записи поступков представляет особый инте-

рес и не может быть сведена только лишь к предначертанной судьбе. Но к этому мы вернёмся несколько позже.

Принципиально новыми здесь предстают только три функции – 1-я, 4-я и 5-я⁷. Все они связаны с Законом и, в принципе, могут быть сведены к одной – 1-й – записи Закона. Как отмечает М.Сегал, эта новая функция небесных скрижалей связана с мыслью автора Юбилеев, что Израиль был избран от начала времён, и эта избранность требует дарования «закона как условия завета между Богом и Его народом»⁸.

Так, с образом небесных скрижалей получается тесно связан образ Торы как записанного закона. Но, по мнению К. Верман, Моисей на Синае получает две Торы – Тору и заповеди, написанные Богом на скрижалях и данные Моисею (1:1), и **Тору и Тэуду** (תורה ותעודה), которые также написаны на скрижалях, но эти скрижали не даны Моисею. Он записывает их содержание только со слов ангела Присутствия. Именно эта Тора и Тэуда, по мнению Верман, составляют и представляют собой небесные скрижали, которые в свою очередь и есть таблицы разделения времён.

Как отмечает исследовательница, подобное присутствие и того, и другого объясняется двусмысленными словами в Исходе: «И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон, и заповеди (וְאֶתְנֶנָּה לְךָ אֶת־לְחֹת הָאֲבֹנִים וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוֹת), которые Я написал для научения их» (Исх. 24:12)

Союз «и» (ו) как раз и составляет всю трудность понимания. Именно из-за него и возможно толкование, что Моисей получил три писания – таблицы, Тору и заповеди. Следует отметить, что союз «и» отсутствует и в Самаритянском Пятикнижии, и в Септуагинте (καὶ δώσω σοι τὰ πνεύματα τὰ λίθινα τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς), тем убирая возможность подобного толкования. Но Юбилеи, как отмечает Верман, используют версию Масоретского текста, и в своей интерпретации объясняют как раз значение этого союза «и»⁹. Отсюда и появляются отдельно Тора и заповеди, данные Богом Моисею, и отдельно скрижали, которые Моисей и переписывает со слов ангела Присутствия – то есть Тора и Тэуда. Сама книга Юбилеев, по сути, и пред-

ставляет собой продиктованные Моисею на горе Синай небесные скрижали – Тору и Тэуду.

Тора в данном выражении представляет собой не просто отдельные постановления, отдельные проявления Закона, которые написаны Богом и даны Моисею вместе с заповедями, а собственно сам Закон, который и управляет миром. Тэуда же, по словам Верман, слово, встречающееся в Кумране, где оно обозначает некий божественный план, существующий до Творения¹⁰. Таким образом, выражение *תורה ודבר* оказываются неразрывно связанными и взаимно обуславливаемыми. По словам исследовательницы, это выражение и означает весь предопределённый ход человеческой истории, которая управляется божественным законом, а он, в свою очередь, написан на небесных скрижалях. Но, как нам кажется, следует уточнить значение Закона, написанного на скрижалях. И для этого мы сначала обратимся к другому типу небесных записей, представленных в книге Юбилеев.

Ещё один тип небесных записей – это книги жизни и книги смерти. Упоминание о них появляется в 30-й главе:

И таким образом отмечают мужу в свидетельстве небесных скрижалей благословение и справедливость пред Ним, Богом всех вещей; и мы также будем вспоминать правду, которую он совершил в своей жизни, во все времена до тысячи родов. Благословение предначертано ему, и оно придет на него – на него и его род после него; и он будет записан, как друг и праведник, на небесных скрижалях. И все это событие я записал тебе, и дал тебе повеление, чтобы ты открыл его сынам Израиля, дабы они не совершали вины и не преступали закона, и не разрушали завета, заключенного с ними, дабы они хранили его, и были записаны друзьями. Если же они преступят и будут ходить по всем путям нечистоты, то будут написаны на небесных скрижалях врагами, чтобы быть изглаженными из книги живых и записанными в книгу тех, которые будут уничтожены, и вместе с теми, которые будут истреблены в стране¹¹.

Из этого отрывка следует, что книги жизни, которые, по-видимому, представляют собой списки имён праведников, не

пишутся по ходу истории, из них можно только вычеркнуть и записать в другие книги, которые как раз и пишутся на протяжении истории – книги смерти. Возможно, это говорит о том, что книги жизни существуют изначально, вместе с Творением мира и представляют идеальную модель.

С этой темой непосредственно связана следующая проблема: пишутся ли события на небесных скрижалях после того, как они произошли, либо они уже записаны с самого начала, а события, произошедшие на земле, лишь иллюстрируют **предвечный план** Бога. Эта проблема возникает из-за использования разных выражений по отношению к записанным событиям, в каких-то случаях говорится «ибо так [כִּי] написано», а в других – «поэтому так [כֵּן] написано» (с явным значением следствия), из-за чего создаётся впечатление, что событие записывается после своего совершения. По мнению К.Верман, события не могут записываться на небесные скрижали постфактум, так как Бог управляет Своим миром должным образом, который как раз и написан на небесных скрижалях от начала Творения, поэтому события не могут быть записаны постфактум¹². И оба выражения должны быть поняты как «ибо так написано» в значении причины. И Верман приводит несколько примеров (например, Потоп или праздник Шавуот), которые достаточно хорошо иллюстрируют её утверждение¹³.

Но, по нашему мнению, это утверждение является несколько спорным. И, как нам кажется, само понимание Верман Закона требует небольшого разъяснения и дополнения.

Во-первых, утверждение «читай «потому так написано» как «ибо так написано»», так как «потому» просто нелогично, уже вызывает определённые сомнения (тут возникает аналогия с известным выражением Козьмы Пруtkова «Если на клетке слона увидишь надпись «лошадь» – не верь глазам своим»). И противоречие того, что в тексте употреблены два разных по смыслу выражения этим не снимается.

Возможный ответ может дать тот же отрывок из 30-й главы, который мы уже приводили. Как явствует из текста, скрижали могут дополняться какой-то информацией, а именно, туда записывается человек как друг или враг, причём после

того, как он проживёт свою жизнь. Это очень важное для нас упоминание прямо противоречит утверждению Верман о предвечности и непополняемости написанного в небесных скрижалях. Прямо за этими словами из 30-й главы следуют следующие:

В тот день, когда сыновья Иакова умертвили Сихемлян, было начертано им это в книге на небе, что они совершили справедливость, и правду, и мщение в отношении к грешникам, и было записано им в благословение» (гл. 30)¹⁴

Если следовать теории Верман, то всё и так было записано, и сыновья Иакова обязательно так и должны были поступить. Но тогда зачем после их поступка была сделана запись на скрижалях, что они совершили *«справедливость»*, когда и так всё было предопределено и ясно? Или же ещё один пример, из 19-й главы: *«Так оказался он верным и покорным, и записан был, как друг Господа, на небесных скрижалях...»* (гл. 19)¹⁵.

Этот пример свидетельствует о том, что некоторая информация может добавляться на небесные скрижали. А, следовательно, они уже совсем не предстают таким вечным и неизменным писанием.

И здесь следует вернуться ко второй, выделяемой Ф.Гарсиа Мартинесом, функции небесных скрижалей – записи поступков. В данном случае, по-видимому, можно говорить о том, что небесные скрижали могли в какой-то степени перенять значения ещё одного писания, производимого на небесах – записи дел людей. Эта категория достаточно отчётливо прослеживается, например, по 1 Еноху, где не раз появляется в Книге посланий Еноха, а также упоминается в 81-й главе Астрономической книги и в Апокалипсисе Животных из Книги Видений. Сам факт существования таких записей становится противоречивым, если считать, что история человечества написана до Творения мира и неизменна.

Это приводит нас к следующему выводу – на скрижалях на самом деле может быть записан некий божественный план, схема, но это идеальная схема. А за человеком остаётся воз-

возможность – последовать этой идеальной схеме, этому истинному пути, либо нет. Сама по себе эта идеальная схема может быть вечной и неизменной, и даже созданной до творения. Но события, происходящие с людьми, во многом зависят как раз от их выбора, от следования / неследования пути Бога, что влияет на ту или иную запись на скрижалях.

В подтверждение этому нашему предположению можно упомянуть строки из

5-й главы, в которых говорится о наказании тех, кто «извратил свои пути». О Ное же сказано:

... сердце его было праведно во всех путях его, как было повелено ему. И он ничего не преступил из того, что было ему предписано (гл.5)¹⁶

Этот фрагмент, как нам кажется, достаточно хорошо иллюстрирует тему того, что есть истинный путь, предписанный Богом, но достаточно часто люди ему не следуют, чем «извращают» свои пути. Этот отрывок показывает важность **следования истинному пути**, пути Бога, который, видимо, начертан на скрижалях. Но, как было показано, этот истинный путь выполняется далеко не всегда. С одной стороны это может показаться противоречащим тому, что вся история человечества предписана и в целом известна (как в 23-й главе), но, во-первых, она известна только в целом, и действие Юбилеев заканчивается как раз на событиях предшествующих Моисею, т.е. на прошлых по отношению к нему событиях. А о том, что последует за этим сказано достаточно в общих чертах. А, во-вторых, всё же цель истории предопределена точно, как и основные поворотные моменты истории, и как раз это и всецело принадлежит Богу, предрешившему это до Творения.

Вероятно, такое сочетание предопределённости с одной стороны и некой свободы выбора с другой может отражать попытку – во-первых, показать, что всё происходящее происходит во многом потому, что предопределено заранее, и вина конкретного действия здесь не настолько важна, так как всё – это план Бога; во-вторых, дать возможность человеку изменить события, дать некоторую надежду.

Возвращаясь к теме истинного пути, начертанного на скрижалях, следует отметить, что в соответствии людей тому, что предначертано, тому, что написано на небесных скрижалях, проявляется симметрия между землёй и небом, которая становится одной из центральных идей книги Юбилеев. Подобная симметрия выражается в основном в уподоблении земных культов небесным¹⁷. Примерами могут служить законы соблюдения шавбата и обрезания, которые соблюдаются ангелами, а уже затем были даны людям. Целью истории в таком случае становится полное уподобление земных культов небесным, когда в Новом Творении будет воздвигнуто святилище Господу на Сионе и все светила будут обновлены. Таким образом, получается, что в Новом Творении произойдёт совмещение земного и небесного. Но та же симметрия выражается и в поступках людей, которые должны соответствовать тому истинному пути, который написан на небесных скрижалях.

И перенесение на скрижали функции таблиц Закона связано как раз с тем, что Закон является центральным образом для Юбилеев. Этот Закон – и есть тот предопределённый план, истинный путь, написанный на скрижалях. Но он совсем не всегда выполняется людьми, из-за чего и появляется функция записи дел. Именно он обуславливает то соответствие между землёй и небом, о котором говорилось в начале главы. И опять же, как Закон, так и соответствие земли небу часто не соблюдается. И именно поэтому образ небесных скрижалей, а также важность письма как такового становится одной из центральных тем Юбилеев. Письмо становится средством познания и научения тем тайнам, которые составляют истинный порядок мира. И, таким образом, с помощью письма становится возможно соответствие земли небу. Но это соответствие проявляется не только в соответствии культов, но и в поступках людей.

На основе этого предположения может возникнуть впечатление того, что мир управляется совсем не в соответствии с Законом, и всё идёт совсем не так, как хотел Бог, и что Закон вообще вещь достаточно отвлечённая и идеальная. Но под Законом мы понимаем не только ту идеальную схему суще-

ствования неба и земли, к которой движется мир, но и механизм несоответствия этой схеме. Так, все несоответствия и отступления от этой схемы также действуют по её законам, то есть любое отклонение от истинного пути ведёт к своим отрицательным последствиям. Свобода воли человека, таким образом, проявляется только в выборе пути, всё остальное подчинено действию того же Закона.

Скрижали, таким образом, не являются неким предвечным писанием. Скорее таковыми становятся книги жизни. Но, опять же, это идеальное предвечное писание – так как из него происходит вычёркивание с последующей записью в книги смерти (которые тем самым и создаются).

Достаточно большую проблему составляет только один фрагмент Юбилеев, который противоречит не только всей нашей теории, но и самому тексту, прежде всего, 30-й главе:

...и он будет изглажен из книги наставления сынов человеческих и не будет записан в книгу жизни, но в ту книгу, записанные в которую будут уничтожены (гл. 36)¹⁸

Здесь появляется некая «книга наставления сынов человеческих», на основании изглаживания из которой происходит запись в книгу жизни. Таким образом, эта книга наставления оказывается уже существующим, может быть, предвечным писанием. А на основе неё уже создаётся книга жизни. Напротив, до этого мотив изглаживания появлялся только по отношению к книге жизни, а запись проходила на скрижали.

Но по своему строению этот фрагмент практически в точности повторяет сказанное ранее, в 30-й главе. Это наводит на мысль о том, что в данном случае могла произойти просто перемена местами слов – а именно «книги наставления» и «книги жизни», или же действий изглаживания и записи. Так, действие изглаживания могло относиться с самого начала к книге жизни, а мотив записи – к книге наставления, которая есть не что иное, как небесные скрижали. Мотив же записи в книгу смерти остался неизменённым.

Если допустить подобную замену, которая, например, могла произойти в случае переписи текста или по ошибке редак-

тора, то смысл данной фразы полностью начинает соответствовать тому, что говорилось ранее, в 30-й главе.

Таким образом, мы можем видеть, что в книге Юбилеев появляются два основных типа небесных записей – небесные скрижали и книга жизни. Книга жизни трактуется как некое предвечное писание, существующее до Творения мира. То, что написано на небесных скрижалях, представляет собой идеальный план Бога по отношению к истории, но этот план далеко не всегда исполняется людьми. И именно следование этому плану делает человека праведником, который соблюдает симметрию между небесным и земным, выражающуюся как в культах, так и в поступках людей. Но скрижали, в то же время, дописываются соответственно с поступками людей, которые зачастую отклоняются от предписанного. Возможность подобной интерпретации заложена именно в употреблении двух разных конструкций – «ибо так написано» со значением причины и «поэтому так написано» со значением следствия, где запись становится следствием поступка человека. Возможность того, что небесные скрижали могут дописываться, показана и в том, что люди записываются либо праведниками, либо нечестивцами после прожитой жизни, что служит неким подтверждением возможности выбора человека.

¹ Данная книга представляет собой откровение, полученное Моисеем на горе Синай, содержание которого следует за повествованием Пятикнижия от начала бытия до середины исхода (то, что ученые называют «rewritten Bible»). Возможная дата написания – II в. до н. э. Изначально книга была написана на иврите, но на настоящий момент полностью дошел только эфиопский текст (сейчас известно 27 манускриптов эфиопского текста. Подробнее о тексте см.: *Segal M. The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology // Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 117. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 1–35;*

² В Юбилеях вообще можно заметить явный акцент на важность писания (и не только небесного). Фигура Еноха становится центральной для Юбилеев. Он становится первым человеком на земле, кто приносит людям знание о правильном счёте дней, годов и месяцев, о соблюдении суббот, праздников и юбилеев, что представляет собой важную часть Завета. Но самое важное, что Енох первым учится писать и вместе с этим получает мудрость.

- ³ Книга Юбилеев // Книга Еноха: апокрифы. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. С. 169
- ⁴ Первая книга Еноха (далее – 1 Енох) – ветхозаветный псевдоэпиграф, созданный, по видимости, между III в. до н. э. и I – II вв. н. э. Полностью данная книга дошла только в эфиопском переводе, который, по мнению ученых, был выполнен с греческого в период между IV и VI вв. н. э. По мнению, учёных, книга могла быть написана как на иврите, так и на арамейском языках. Хорошая сохранность текста объясняется тем, что в эфиопской церкви книга Еноха причислена к каноническим. Согласно современной науке, 1 Енох состоит из пяти частей:
Книга Стражей – главы 1–36;
Книга Образов (притч) – главы 37–71;
Астрономическая книга (Книга движений небесных светил) – главы 72–82;
Книга Видений – главы 83–90;
Книга Посланий Еноха – главы 91–108.
Подробнее см.: *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. М.: Мосты культуры, 2000; Иерусалим: Гешарим, 5760. С. 20. (Памятники литературы).
- ⁵ Подробнее о типах небесных записей в Первой книге Еноха см. *Кудрявцева К.* «Небесные записи: взаимосвязь тем и развитие образов небесных записей в книгах Еноха» // Тирош: труды по иудаике. Вып. 10. М., 2010. С. 17–26 (Judaica Rossica).
- ⁶ *Segal M.* The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology // Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol.117. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 314.
- ⁷ Ibid. P. 315
- ⁸ Ibid. P. 315
- ⁹ *Werman C.* «The תורה and the תשורה» Engraved on the Tablets // Dead Sea Discoveries. Vol. 9, No 1(2002). P. 77–79. Brill. <http://www.jstor.org/stable/4193216>.
- ¹⁰ Ibid. P. 83–84.
- ¹¹ Книга Юбилеев // Книга Еноха: апокрифы. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. С. 171.
- ¹² *Werman C.* «The תורה and the תשורה» Engraved on the Tablets // Dead Sea Discoveries, Vol. 9, No 1 (2002). P. 86. Brill. <http://www.jstor.org/stable/4193216>.
- ¹³ Ibid. P. 86–88.
- ¹⁴ Книга Юбилеев // Книга Еноха: апокрифы. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. С. 171.
- ¹⁵ Там же. С. 145.
- ¹⁶ Там же. С. 114.
- ¹⁷ Подробнее см. работу *Scott James M.* On Earth as in Heaven: the Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees // Supplements to the Journal for the Study of Judaism / ed. J. J. Collins, F. Garcia Martinez. Leiden, Boston: Brill, 2005. P. 292.
- ¹⁸ Книга Юбилеев // Книга Еноха: апокрифы. СПб.: Издательский дом «Азбука классика», 2008. С. 184

Лесбийская идентичность в феминистском теологическом дискурсе на примере книги Ребекки Алперт «Как хлеб на тарелке Седера»

Феминистская теология – направление теологической мысли, ставящее своей задачей осмысление и преобразование религиозной традиции в феминистской перспективе, с целью предоставления женщинам возможности в полной мере раскрыть свою религиозность, выразить свой религиозный опыт и определить себя и свое положение в религиозной традиции. Начав с феминисткой критики ограничений участия женщин в ритуальной практике, феминистский дискурс в настоящее время добился радикальных перемен в либеральных ветвях иудаизма – от принятия женщин в качестве раввинов в ритуальной практике до весомых теоретических разработок в рамках феминисткой теологии. Произошли заметные изменения в ультраортодоксальном и ортодоксальном иудаизме: возникают женские молитвенные группы «тфилла», учебные группы и иешивы для женщин, в некоторых общинах празднуется бат-мицва.

Феминистские теологи указывают на то, что сложившиеся религиозные концепты имеют глубокую внутреннюю мужскую ориентацию, которая некритично принимается как универсальная. Религиозные тексты – тексты, написанные мужчинами и для мужчин, что, в свою очередь, отражается и в том небольшом внимании, которое уделено внутреннему миру женского и рассмотрению его в качестве прикладного феномена в жизни мужчины. Мужской образ мышления отражает в частности рассказ о Сотворении мира, в котором мир представлен сотворенным Богом путем создания чего-то вне Его Самого. Женскому религиозному опыту скорее присущи категории рождения из себя¹. «Приверженность мужскому

началу приводит к изображению Бога как трансцендентной сущности, “извне” управляющей миром, и к культуре, сосредоточенному вокруг законов, – когда успех нашей религиозной жизни зависит в основном от степени успешности, с которой мы выполняем поручения, Свыше возложенные на нас». ² Поэтому одна из задач феминистской теологии заключается не просто в переименовании Бога из мужского рода в женский, а в пересмотре Его отношений со своими созданиями, которые должны выстраиваться, исходя из принципов сотрудничества, а не авторитаризма. Для этого феминистки работают над созданием нового универсального литургического языка, который не имел бы половой окраски ³. Звучат мнения и об отвержении идеи богоизбранности еврейского народа как неэтичной, «ведь оценка одного народа выше всех остальных – это прямая аналогия тезиса о превосходстве одного пола над другим» ⁴.

И, наконец, феминистская теология разрабатывает пути включения гомосексуалов в религиозную традицию.

В Торе содержатся весьма резкие высказывания по поводу гомосексуализма:

«Не ложись с мужчиною, как с женщиною, ибо мерзость это» (Ваикра 18:22) и более резкий дуплет: «Если кто ляжет с женщиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость: да будут преданы смерти, кровь их на них» (Ваикра 20:3).

Ваикра 18:3 принято трактовать в том числе и как запрет на женское гомосексуальное поведение: «По делам земли Египетской, в которой вы жили, не поступайте, и по делам земли Ханаанской, в которую Я веду вас, не поступайте, и по установлениям их не ходите».

И, наконец, иудаизму присуще жесткое детерминирование гендерных ролей.

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Берешит 1:27) – стих, прямо определяющий взаимоотношения человечества через дихотомию мужчина-женщина.

Отмеченные стихи Торы используются противниками гомосексуализма в поддержку своей позиции о том, что гомосексуальные отношения противоречат божественному уста-

новлению и противоестественны, а значит и греховны. И тем не менее в настоящее время реформистский иудаизм допускает открытых геев и лесбиянок к постам раввинов и совершает религиозный обряд освящения однополых браков; реконструктивисты также признают гомосексуализм нормальным проявлением сексуальности. Консервативные иудаисты в настоящее время занимают отстраненно-нейтральную позицию. Существуют специальные ЛГБТ-общины и синагоги. Первая гейская синагога возникла в начале 1970-х гг. в США. С 1976 года – собирается ежегодная Международная конференция геев-евреев, с 1978 года она стала называться «Всемирный конгресс евреев геев и лесбиянок».

Таким образом, гомосексуалы хотят быть признаны полноценными членами еврейской религиозной общины и добились признания в либеральных течениях. Какие же теоретические и практические разработки либеральной теологической мысли служат обоснованием такого признания?

Книга Ребекки Алперт (Rebecca Alpert) «Как хлеб на тарелке Седера» – фундаментальная работа, включающая теоретические и практические аспекты включения гомосексуалов, в частности, лесбиянок в еврейскую религиозную традицию. Ее автор – раввин-реконструктивист (с 1976 года) и профессор религии и женских исследований университета Темпл, США. Она принадлежит первому, по-своему сложному поколению женщин-раввинов⁵. В 1986 году Ребекка Алперт объявила о своей нетрадиционной сексуальной ориентации.

Мы не можем просто удалить [из Торы] то, что нам не нравится; – пишет Алперт, – это наше наследие и главный текст для иудеев. Тем не менее, острые вопросы возникают и влияют на нашу жизнь: Как мы можем оставаться иудеями, если тексты которые призывают любить наших ближних и говорят что мужеложство карается смертью – это все указы одного и того же Бога? Когда текст который говорит о создании человека по образу и подобию Божьему основывается на исходном утверждении о паре мужчины и женщины? Когда наша сексуальность ассоциируется с «практиками египтян» – культурой тех людей, которые сделали нас рабами⁶?

Автор предлагает 3 подхода к проблемным стихам Торы:

1. Метод интерпретации

Этот метод можно применить к истории о сотворения человека. Берешит 1:27 указывает, что в соответствии с божественным планом творения были создана пара – мужчина и женщина, а значит любовь между ними – также часть божественного плана. Но этот текст подается как миф, рассказ, а не как закон, следовательно через язык мидраша можно в свою очередь подойти к этому тексту «мифологически».

Прежде всего, феминистское прочтение «первого мифа» о сотворении воспринимает эту историю в позитивном ключе: мужчина и женщина сотворены равными, одновременно, по образу и подобию Божьему. «Если нас всех сотворили по образу и подобию, значит лесбиянки и геи, которые были сотворены такими, тоже часть образа Бога»⁷.

Вторую историю о сотворении человека (Берешит, 2 глава) можно пересказать так: Бог создает Адама, который должен следить за садом. Но Адам один и Бог решает, что это не совсем правильно. Он создает зверей, Адам дает им имена, но животные не могут составить ему кампанию. Тогда Бог решает проблему следующим образом: он усыпляет Адама и создает два человеческих существа – мужчину и женщину, которые будут товарищами друг другу. Алперт указывает, что «Адам» значит «адама» – красная глина, земля, «земное творение». «В этой интерпретации Адам в момент сотворения – это не мужчина, не женщина, не он и не она... Раз человек начал свое существование с «земного творения», у которого не было ни пола, ни гендера, возникает вопрос: а насколько эти характеристики являются основополагающими?»⁸.

Другой способ найти ответ на проблемные тексты – внести новые элементы в истории, которые пополняют и объясняют их. Например, две истории о сотворении человека навели уже ранних интерпретаторов на мысль, что две разные женщины были их участницами. Женщина из первой истории, созданная равной, по образу и подобию Божьему, была Лилит, но

она отказалась подчиниться воли Адама и была изгнана из сада Господня. В еврейской традиции Лилит – демоническая фигура, которая убивает детей. Современные феминистки, однако, возвращают Лилит в дискурс как женщину, которая стремилась к равенству и отказалась подчиняться мужскому доминированию.

Джудит Плашкоу⁹ написала в 1972 году мидраш «Яблоневый источник», в котором Лилит и Ева встречаются и развивают глубокую привязанность друг к другу. «Они говорили много часов, не раз, а много раз. Они научили друг друга множеству вещей и рассказали много историй, и смеялись вместе, и плакали, снова и снова пока узы сестричества не выросли между ними»¹⁰. Т.о. неявно, но Плашкоу оставляет за героями этой истории возможность лесбийских отношений.

2. Исторический подход

Историко-критический подход к Библии рассматривает критические стихи Торы в историческом, лингвистическом и культурном контекст, а значит позволяет подойти к их пониманию в более объективном свете.

Например, стихи из книги Ваикра говорят нам о том, что в библейские времена определенные гомосексуальные акты¹¹ были запрещены. В контексте этого подхода мы можем принимать или нет необходимость тех или иных наказаний в сегодняшней действительности, подобно тому как не практикуем, например, побивание камнями.

Два стиха о запрете «не ложиться с мужчиной как с женщиной» могут свидетельствовать о вероятном существовании двух источников, написанных в разное время. Это объясняет, почему одно предписание требует смертного наказания, а другое нет. Следовательно, смертельное наказание может относиться к определенному периоду библейской истории, а его отсутствие – к другому. Следовательно, негативные санкции за это деяние – вещь динамичная, зависящая от исторического периода, а значит, в современном мире она таким же образом может быть трансформирована.

3. Встреча с текстом

Этот метод ставит нас лицом к лицу с текстом, исследуя его влияние и последствия на жизнь людей. «Встретиться лицом к лицу со стихом Ваикра 18:22 – это понять источник тотального угнетения людей нетрадиционной сексуальной ориентации, который дал разрешение поколениям и поколениям иудеев относиться к гомосексуалам с отвращением, ненавидеть нас и применять насилие по отношению к нам. Мы испытываем боль, террор и опасность... И приходим в негодование от того, какую силу имеют эти слова над нами. Рассматривая историю о сотворении человека, мы видим ее простую интерпретацию и приходим в ярость из-за невозможности иметь те же привилегии, что и гетеросексуальные пары; рассматривая текст о «египетских практиках» мы испытываем злость оттого, что ассоциируемся со злом в нашей традиции»¹². Но дальше, по мнению Алперт, надо вырасти из этой ярости и относиться к этим негативным словам как к инструментам, на примере которых можно показать людям о глубоко укорененной истории гомосексуального подавления и разрушить молчание, окружающее таких людей. «Надо изумиться тому факту, что слова, написанные более 3 тыс. лет назад, все еще оказывают столь сильный эффект на нашу жизнь. Слова сильны. Сейчас самое время создать слова, которые изменят нашу жизнь и придадут новое значение нашему существованию в качестве лесбиянок и призовут других евреев идти с нами к этой цели»¹³.

Основную задачу Алперт видит в создании лесбийской текстовой традиции, корпуса священных книг, способного утвердить еще одну часть еврейской истории, ту ее часть, которая сможет легитимировать активное присутствие лесбиянок в еврейском сообществе.

Алперт предлагает взять в «свой корпус» те традиционные тексты, которые могут быть потенциально священными для лесбиянок. Женское гомосексуальное поведение не упомянуто в Торе. Нигде в правовых предписаниях о нем прямо не указывается. Это связано с тем небольшим вниманием, которое предавалось женской природе, женским особенным

отношениям в библейские времена. Те несколько историй, которые есть в Торе – преимущественно о сестрах, матерях, дочерях. Но отсутствие подобных историй в древних текстах, по мнению Алперт, вовсе не значит, что гомосексуальных отношений между женщинами не существовало в древней еврейской цивилизации.

Создавая свой корпус священных текстов, автор пытается усложнить и расширить идею того, что значит священный текст. «Текст священен, если он говорит, как нам строить жизнь и как думать о мире, в котором мы живем. Таким образом, мы расширяем понятие Тора, которая часто понимается не только как пять книг Моисея, но также имеет значение «учить» и часто относится ко всем еврейским текстам, которые выражают священные ценности. Но это и не предполагает установление нового канона. «То, что будет священо для некоторых евреев, может не быть таковым для остальных. Это есть форма нашего культурного сопротивления»¹⁴.

Книга Руфь

История Руфь и Наоминь обычно понимается как рассказ о безграничной преданности молодой иноплеменной женщины, которая после смерти мужа продолжает заботиться о своей свекрови и остается в своей новой вере. Но для лесбиянок это прежде всего история о двух женщинах и их преданных отношениях и любви, в то время как замужество на Боазе может рассматриваться как способ обеспечить своим отношениям материальное существование при патриархальном строе.

Алперт предлагает следующие возможные сценарии использования этой книги в ритуальной практике:

- лесбиянка готова перейти в иудаизм. Она жила еврейской жизнью в течение нескольких лет и хочет сделать свой статус официальным. Она просит, чтобы церемония проходила в период празднования Шавуот, когда Руфь читается в синагогах, для того чтобы чувствовать себя глубоко связанной с Руфью – конверткой, любящей женщин, как и она сама.

- две лесбиянки собираются заключить брачный союз. Вместо традиционных в таком случае слов, которые для этой ситуации не пригодны, они выбирают невероятно яркие по силе слова Руфи к Наоминь: «куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты жить будешь, там и я буду жить; и где ты умрешь, там и я умру и погребена буду, смерть одна разлучит меня с тобою». Руфь 1:16–17. Руфь объявляет о своем обязательстве перед Наоминь вопреки различиям в возрасте, национальности и религии.

Подобная лесбийская интерпретация отношений Руфи и Наоминь, безусловно, не претендует на полную историческую достоверность, но может быть рассмотрена как один из путей включения лесбиянок в современное еврейское общество посредством канонического текста.

Каминг-аут («Выход»)

Для обоснования необходимости открытия своей лесбийской идентичности Алперт берет стих из Пророка Михея 6:8 «О, человек! сказано тебе, что – добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим».

«Смиренномудренно ходить пред Богом твоим», по мнению Алперт, значит осознавать свое место в этом мире и следовать своему призванию. «Ходить перед Богом» начинается с принятия себя и требования рассказать другим правду о себе»¹⁵.

Таким образом «каминг-аут» является необходимым условием «хождения перед Богом». По накалу эмоционального напряжения Алперт сравнивает «каминг-аут» со сценой раскрытия Иосифа своим братьям: «И не оставалось при Иосифе никого, когда он открылся братьям своим. И громко зарыдал он, и слышали Египтяне, и услышал дом фараонов (Берешит 45:1–2)». Алперт находит параллель здесь со своей историей выхода: «Иосиф скрывал, что он был евреем, я – что являюсь лесбиянкой. Я совершила каминг-аут, т.к. устала от утаек и неправды, это портило мою душу»¹⁶. «Каминг-аут» можно сравнить и с исходом из Египта – триумфом свободы для каждого еврея, который был рабом, но стал свободным человеком, и для любого еврея это не только личная свобода

и радость, это принятие ответственности за провозглашение своей еврейской идентичности в мире.

Каминг-аут будет возможен, если атмосфера в еврейской общине будет безопасной, чему могут способствовать специальные церемонии, которые помогут сделать такой важный жизненный шаг в лоне общины и с ее благословения.

Тем не менее, это зачастую длительный процесс, и многие на протяжении жизни сталкиваются с негативной реакцией окружающих и теряют смелость. Алперт предлагает использовать специальную краткую молитву, чтобы ободрить себя в трудной ситуации: «Благословим источник жизни¹⁷, дарующий мне мужество открыться»¹⁸.

Во время церемонии каминг-аута предлагаются следующие слова: «Пусть Единый который благословил наших предков, Авраама, Исаака и Иакова, Моисея, Аарона и Давида; Сару, Ребекку, Лию и Рахиль, Мириам и Руфь, благословит – *имярек* – мужественно выступившую, чтобы провозгласить свою лесбийскую идентичность перед этой общиной. Пусть она растет в самопонимании и радуется в своей новопровозглашенной идентичности. Пусть ее мужество будет примером для остальных, кто томится раскрыть спрятанную часть себя. Пусть она получит любовь, теплоту и заботу от своей общины, семьи и друзей. Пусть ее публичный акт вдохновит нас усилить наше обязательство работать, чтобы наступил период, когда геи и лесбиянки не будут больше страдать от ненависти и предрассудков и все будут жить в гармонии и мире. Аминь»¹⁹.

Формирование корпуса исторических и художественных лесбийских текстов

Реинтерпретация старых текстов и инкорпорирование современных текстов – ключевые шаги к провозглашению места лесбиянкам в еврейской традиции. «Необходимо не только преобразовать традиционные тексты, но и наше понимание священного. Как феминистки мы настаиваем, что наша жизнь сама уже является текстом. Это не только истории прошлого, которые создают священный канон для еврей-

ев. Истории, которые мы пишем сегодня живя в этом мире – тоже является частью продолжающейся драмы евреев²⁰. Алперт настаивает, что лесбиянки внесли уникальный вклад в еврейскую культуру и эти истории должны быть рассказаны. Она буквально собирает по крупицам любые возможные упоминания о евреях-лесбиянках – исторические и художественные образы, очерки из психологической практики и кинообразы. Ее цель – напомнить геям и лесбиянкам о том, что у них есть своя история.

Автор ищет примеры гендерных нонконформистов в еврейских источниках начала XX века, тех, кого описывали как «душа мужчины в теле женщины» и находит пример Девы из Людмира из хасидского местечка, носившую мужскую одежду, молившуюся как мужчина, одев талит и тфиллин. На деньги, вырученные от наследства, она построила бет-мидраш, куда к ней приходили ученики, которых она учила из-за закрытой двери.

Алперт приводит примеры известной медсестры и активиста за гражданские права Лилиан Д. Валд (1867–1940), историю активиста еврейского социалистического движения и движения за права женщин, а также лесбиянки Полины Ньюман (1889–1986). Она также находит исторический пример Шарлотты Вольф (1897–1986) – врача, которая была лесбиянкой в Веймарской Германии и позже стала членом движения за права сексуальных меньшинств в Великобритании. Вольф в своих выступлениях часто сравнивала ненависть к евреям и гомосексуалистам при фашистском режиме, предупреждая, что это может повториться если мы не извлечем уроки. В своей книге «Любовь между женщинами» она пишет что как обреченный на скитание еврей, лесбиянка нигде не чувствует себя по-настоящему дома.. они оба живут во всех уголках света и знают, что для них не нашлось места.

Алперт вспоминает яркие художественные образы Йентла в рассказе Ицхака Башевиса Зингера, Деборы Браун в романе Рурь Сейд «Пустырь» и полную драматизма историю любви между дочерью владельца публичного дома и одной из проституток в рассказе Шолома Аша «Бог мести», 1907. В этом рассказе на идиш любовь между двумя женщинами описаны

сочувственно и благожелательно, одновременно нежно и эротично, «и мы конечно можем, – отмечает Алперт, – написать наш собственный о их совместной жизни, возможно после побега из публичного дома»²¹.

Алперт предлагает рассматривать эти истории как ключевые источники в развитии еврейского лесбийского корпуса текстов, т.к. они описывают женщин, которые не были согласны с гендерными ожиданиями и являются моделями для всех еврейских женщин, противостоящих жестким гендерным нормам.

¹ *Plaskow J. Jewish Theology in Feminist Perspective // Feminist Perspectives on Jewish Studies. New Haven/London: Yale University Press, 1994.*

² *Гельман Р. Влияние феминизма на еврейскую ортодоксальную теологию. Доступно из URL: <http://www.machanaim.org/philosof/feminism/t-ros.htm>*

³ Например, Марша Фолк следующим образом предлагает изменить начальные слова благословения на хлеб: вместо «Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь вселенной...» говорить «Благословим Источник жизни, взрастивший хлеб из земли» *Falk M. The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival. Beacon Press, 1999*

⁴ *Falk M. Notes of Composing New Blessings: Towards a Feminist Jewish Reconstruction of Prayer // 3 Journal of Feminist Studies in Religion. Spring, 1987.*

⁵ Реформисты назначают женщин раввинами с 1972 года, реконструктивисты – с 1974 года, первая женщина-раввин в консервативном иудаизме появилась в 1985 году. Феминистское движение // Краткая еврейская энциклопедия. В 11 томах. Иерусалим, 1976–2004. том 9, кол. 8–26. (Доступно из URL: <http://www.eleven.co.il/article/14261>)

⁶ *Alpert R. Like Bread on the Seder Plate. New York: Columbia University Press, 1998. P.19.*

⁷ *Ibid. P. 39.*

⁸ *Ibid. P. 40.*

⁹ Родоначальник и автор программной книги по еврейской феминистской теологии, см. *Plaskow J. Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective, Harper and Row, 1990.*

¹⁰ *Plaskow J. The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972–2003. Beacon Press, 2005, 206.*

¹¹ Например, ортодоксальный раввин Стивен Гринберг (пишущий под псевдонимом Яков Левадо), объявивший о своей гомосексуальности, вы-

ступает за принятия общинами мужских гомосексуальных пар, отказавшихся от гомосексуального полового акта. См. Levado, "Gayness and God," 60.

¹² *Alpert R.* Like Bread on the Seder Plate. New York: Columbia University Press, 1998. P. 44.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. P. 45.

¹⁵ Ibid. P. 55.

¹⁶ Ibid. P. 55.

¹⁷ Молитвенная формула «Благословим источник жизни» – работа Марши Фолк. *Falk M.* The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival. Beacon Press, 1999. (крупная работа в области еврейской феминистской литургии)

¹⁸ *Alpert R.* Like Bread on the Seder Plate. New York: Columbia University Press, 1998. P. 63.

¹⁹ Ibid. P. 63–64.

²⁰ Ibid. P. 155.

²¹ Ibid. P. 125.

Лишний человек и «талуш». Социальные и исторические предпосылки появления «беспочвенного героя»

Как известно русская литература оказала значительное влияние на становление и развитие новой литературы на иврите, однако нельзя при этом говорить о прямом копировании тех или иных образов, сюжетов и т.д. В данном случае речь идёт, скорее, об «акклиматизации» европейской традиции в контексте еврейской литературы. Похожее явление происходило и в русской литературе, которая также прошла ускоренный путь развития. «Мы, русские, – писал Белинский, – наследники целого мира... Мы не должны и не можем быть ни англичанами, ни немцами, потому что мы должны быть русскими, но мы возьмём, как своё, всё, что составляет исключительную сторону жизни каждого европейского народа... как элемент для пополнения нашей жизни¹». Почти то же самое, но уже применительно к ивритской литературе напишет спустя много лет критик Давид Фришман: европейская литература, по его мнению, «грандиозное хранилище вечных и универсальных сокровищ: гениальных текстов, стилей и, главное, жанров, из которых молодая ивритская литература должна выбрать всё самое лучшее²». Поиски этого «лучшего» проходили вполне успешно. Так, например, первый роман на иврите «Сионская любовь» (1853), имевший невероятный успех, сравнивался многими читателями с произведениями Карамзина; «мы не должны забывать, что наш Мапу подобен их Карамзину³», – пишет автор, решивший остаться инкогнито, в газету «Га Мелиц». Тем не менее, никто бы не стал говорить о том, что Мапу всего-навсего подражатель Карамзина, ведь его роман был европейским только по форме, но глубоко еврейским по содержанию. Нечто похожее наблюдается и в поэзии на иврите. Хаим Нахман Бялик, названный литера-

туроведом Йосефом Клаузнером национальным еврейским поэтом, почерпнул многие положения эстетики русского символизма, что, разумеется, нашло отражение в его поэзии. Неоднократно критики писали о «нееврейских тонах», которые слышатся в творчестве поэта, однако это не делает его творчество менее еврейским, ведь образы и символика, почерпнутые Бяликом из русской литературы, переосмысляются им, преломляясь в «кристалле искусства». Та же участь постигает, в числе прочих, и образ «лишнего человека», популярный в русской литературе XIX века. На иврите он получает название «талуш» (оторванный) и, несмотря на всё сходство со своим «старшим братом», значительно от него отличается. Если в русской литературе «лишним» называли молодого дворянина, который по тем или иным причинам не может найти применения своим знаниям и способностям на поприще государственной службы, то «талуш» – это молодой просвещённый еврей (он по определению не может быть дворянином), который в стремлении к интеллектуальному самоутверждению оторвался от Традиции предков, но при этом не находит опоры в современном мире. Разумеется, он во многом похож на героев, созданных Пушкиным, Лермонтовым, Тургеневым и Гончаровым, однако появляется «талуш» значительно позже русских «отщепенцев», что также накладывает значительный отпечаток на его формирование. Если русские писатели, создавшие образы «лишних людей», были увлечены творчеством Байрона и Шатобриана, то круг чтения авторов, писавших о «талуше», совершенно иной. Их кумирами являются Ницше и Достоевский, именно поэтому еврейский «отщепенец» напоминает, скорее, Раскольников, нежели, скажем, Печорина. Однако существует и сходство с классическим представителем русского «отщепенства».

Впервые «талуш» появляется в ивритской литературе в 90-е годы девятнадцатого века, появляется «всерьёз и надолго», ведь недаром ивритская проза первой половины двадцатого века была названа «прозой о талуше». Тогда же возникает направление, получившее название «Новый путь»; оно явилось своеобразным переходом от литературы Гаскалы к прозе начала двадцатого века. Основателем этой литератур-

ной группы стал Авраам Лейб Шкловиц (Бен-Авигдор), опубликовавший в 1891 году рассказ «Лея – торговка рыбой», в котором он воплотил свою концепцию реализма. В её основе лежали четыре принципа: актуальность содержания произведений, логичность повествования, психологическая достоверность персонажей и простота языка. Группа эта довольно быстро распалась, однако именно в творчестве писателей, разделявших концепцию Бен-Авигдора, появляется интересующий нас герой. О юноше, живущем с «душевым разломом» пишут многие авторы «Нового пути»: Реувен Брайнин, Эзра Гольдин, Александр Зискин Рабинович, Залман Фридкин, они впервые изобразили молодого еврея, устремившегося «к свету, солнцу, теплу», **оторвавшегося** от Традиции, но не сумевшего осуществить своих интеллектуальных амбиций в большом городе, вдали от родного местечка. Изначально данные образы были лишены столь тонкой психологической проработки, как их «преемники»; более того, они создавались в виде некоей карикатуры на данный тип (как в рассказе Реувена Брайнина «Непостоянный»). В 1899 году появляется роман Ишаяу Бершадского «Без цели», а также выходят четыре сборника Миши Йосефа Бердичевского, содержащие пятнадцать рассказов о «талуше», где перед читателем впервые предстал рефлексирующий еврейский юноша, очень напоминающий русского «лишнего человека». Сам термин «талуш» был введён Исааком-Довом Берковичем в 1904-ом году (тогда выходит его одноимённый рассказ) и дословно переводится как 'оторванный', что отсылает нас к стихотворению М.Ю. Лермонтова «Дубовый листок оторвался от ветки родимой» (1836):

Дубовый листок оторвался от ветки родимой
И в степь укатился, жестокою бурей гонимый;
Засох и увял он от холода, зноя и горя;
И вот наконец докатился до Черного Моря.

У Черного Моря чинара стоит молодая;
С ней шепчется ветер, зеленые ветви лаская;
На ветвях зеленых качаются райские птицы;

Поют они песни про славу морской царь-девицы.

И странник прижался у корня чинары высокой;
Приюта на время он молит с тоскою глубокой
И так говорит он: я бедный листочек дубовый,
До срока созрел я и вырос в отчизне суровой.

Один и без цели по свету ношуся давно я,
Засох я без тени, увял я без сна и покоя.
Прими же пришельца меж листьев своих изумрудных,
Немало я знаю рассказов мудреных и чудных.

На что мне тебя? отвечает младая чинара,
Ты пылен и желт, – и сынам моим свежим не пара.
Ты много видал – да к чему мне твои небылицы?
Мой слух утомили давно уж и райские птицы.

Иди себе дальше; о странник! тебя я не знаю!
Я солнцем любима; цвету для него и блистаю;
По небу я ветви раскинула здесь на просторе:
И корни мои умывает холодное море⁴.

Известно, что творчество Лермонтова оказало значительное влияние на ивритских писателей конца 19-ого – начала 20-ого вв. Например, Хагзар (в переводе на русский язык – чужой праздник), главный герой новеллы Ури Нисана Гнесина «Стороною», речь о которой пойдёт ниже, обязан своей фамилией стихотворению Лермонтова «Дума», точнее говоря, одной из его строк⁵. Вполне возможно, что именно это стихотворение положило начало «прозе о талуше», ведь заключения листка очень напоминают судьбу еврейского юноши, который покидает родное местечко с тем, чтобы получить европейское образование и навсегда вырваться из теницы традиции. Однако «в большом европейском городе» герой становится чужаком, «человеком подполья», который, не сумев до конца порвать с верой предков, не находит себе места и начинает скитаться «без цели» (возможно, название романа Бершадского, как и заглавие рассказа Бердичевского

«Небылица», также содержат аллюзию на данное стихотворение).

Появлению подобного героя всегда предшествуют социальные потрясения, постигающие общество, ведь степень «лишности» того или иного человека определяется, прежде всего, эпохой. Что же привело к появлению «талуша»? Как известно, Восточная Европа была не только очень благодатной почвой для развития еврейской литературы, но и своеобразным центром еврейской жизни: многие события, сыгравшие весьма значительную роль в истории еврейского народа, происходят в этом регионе. Одно из них приходится на 1881 год (что интересно, именно в этот переломный для евреев Российской Империи год родились Ури Нисан Гнесин и Йосеф Хаим Бреннер, писатели, внесшие впоследствии значительный вклад в развитие образа «талуша»), когда членами террористической организации «Народ и Воля» был убит царь Александр II, а в убийстве обвинили евреев. Разразились погромы, которые продолжались вплоть до 1884 года при явном попустительстве российских властей. Вот что пишет об этих трагических событиях израильский литературовед Зоя Копельман⁶:

Погромы 1881–1883 года в южных городах России в российских официальных и культурных, т.е. писательско-публицистических, кругах, были восприняты – за редчайшим исключением – как выход праведного гнева поработенных евреями россиян. Царь Александр III после последней вспышки в мае 1883 года собственноручно начертал резолюцию: «Это крайне огорчительно, но я не вижу этому конца, поскольку русские слишком сильно ненавидят этих жидов, и до тех пор, пока те не перестанут эксплуатировать христиан, эта ненависть не утихнет». Еще прежде были срочно изданы царские указы под названием «Временные уложения о евреях», которые

а) сузили черту оседлости, запретив евреям проживать в деревнях, т.е. покупать или арендовать там земли, строить там новые дома. Как следствие этой меры евреи вынуждены были перебираться в населенные пункты, имевшие статус города или городка – «местечка». Более того, известны случаи, когда тот или

иной населенный пункт фактически разрастались до масштабов города, но власти не давали им такого статуса лишь из-за того, чтобы не впустить туда евреев, а с другой стороны, ранг многих местечек был понижен до деревень с целью выселить оттуда нежелательных «эксплуататоров».

б) «в 1884 году генерал-губернатор юго-западных земель генерал Дрентельн приказал закрыть еврейское ремесленное училище, существовавшее в Житомире с 1861 года и знаменовавшее победу идей Просвещения, со следующей формулировкой:

«Учитывая, что в городах и местностях Юго-Запада России евреи составляют большинство ремесленников и таким образом препятствуют развитию ремесла среди эксплуатируемого ими местного населения, ремесленное училище, подобного которому нет у христиан, образует в руках евреев дополнительное средство эксплуатации местного населения».

в) началось вытеснение евреев из русских учебных заведений: в гимназиях и прогимназиях до 10%, в институтах и университетах до 5–3% (в зависимости от места). Инициатива исходила, как правило, от городских властей, а царь ставил свою резолюцию на их докладах: «Я разделяю это убеждение». Эти ограничения должны были бы препятствовать ассимиляции евреев в России, однако если число студентов реально сильно сократилось, то число гимназистов – и особенно «экстернов» – неустанно росло, хотя в процентном отношении падало.

Согласно знаменитой формуле, возникшей в окружении Александра III, еврейский вопрос в конце концов разрешится сам собой: «Треть евреев эмигрирует, треть обратится в христианство, а треть погибнет».

Эти события до глубины души потрясли еврейских просветителей, маскилов. Они, увидев, насколько глубоко укоренен антисемитизм во всех слоях русского общества, разочаровались в своих идеях о гармоничной интеграции в нём евреев. Многие евреи, спасаясь от погромов, действительно покидают царскую Россию. Значительная их часть обосновалась в США, некоторые отправляются в Канаду, Аргентину, страны Западной Европы, незначительное количество устремляется в Южную Африку, Австралию и Палестину. Эти массовые

миграции совершенно изменили карту еврейской диаспоры, создав новые географические и культурные центры. В атмосфере скитаний, обнищания и распада общин в Восточной Европе, разрушения местечкового уклада, автобиографический герой маскильской прозы, оптимистичный юноша, верящий в торжество Просвещения, напоминающий пушкинского пророка, стремившегося «глаголом жечь сердца людей», казался горькой насмешкой, он потерял свою актуальность. На смену ему пришёл новый герой (в котором также угадываются автобиографические черты его создателя), похожий на отверженного лермонтовского пророка и представляющий собой антитезу маскилу, еврейский «лишний человек». Если традиционно еврей не мыслил себя вне общины, где Галаха и обычаи, передававшиеся от отца к сыну, раз и навсегда задавали направление его жизненного пути, то новый «герой времени», одиночка, покинувший общину, вынужден был самостоятельно ориентироваться, выбирая свой путь. Он, подобно русскому дворянину первой половины XIX (начало кризиса дворянского сословия), оторвался от истоков и оказался на перепутье, между двух миров. Эту особенность еврейского «лишнего человека» отмечает профессор Шимон Галкин в своей классификации образа «талуша», выделяя два определяющих фактора отщепенства: социально-сословную оторванность (в качестве примера используется рассказ Берковича «Оторванный») и «душевный разлом» (Галкин разбирает рассказы Бердичевского). Похожим образом рассуждает Дан Мирон в своей книге «Современные одиночки». Он также говорит о ломке еврейского социального уклада как об основной причине «душевного разлома», которым страдали представители «переходного поколения». Кроме того, им выделяется второе поколение «талушей», «поколение начала века» (XX):

Пока то («переходное») поколение было парализовано мощным действием «двух магнитов», поколение начала века страдало (или наслаждалось) от ощущения свободы, не ограниченной никакой силой притяжения. Они могут скитаться в физическом и духовном мире, сколько им вздумается, потому что сколько бы

ни скитались – ни в одном из этих миров ничего не изменится... Отсюда – «оторванность». И Бог и Сатана равно далеки от них, а потому они сами далеки от себя, от своих эмоций, каждый из них подобен «чужаку, внутри которого лёд и червоточина», – он чужд людям. А Господь далёк от него... (Гнесин, «Накануне⁷»).

Необходимо отметить, что представители этого нового поколения так же, как и их предшественники, живут в эпоху потрясений, главным из которых становится поражение Первой русской революции. «Все [евреи] упали на социальные революционные преобразования, которые должны были всё изменить и устроить по-новому, а о национальной еврейской культуре и об иврите и ивритской литературе думали меньше всего, – пишет Зоя Копельман⁸. – Более того: евреи все свои надежды возлагали на революцию, и колья скоро революция не смогла победить, и результатом ее поражения были жесточайшие погромы и страшная политическая реакция – все впали в полное отчаяние. О себе самих, то есть о возобновлении самостоятельной национальной еврейской жизни, которая из-за увлеченности революцией была полностью заброшена, напрочь позабыли. Об этом позабыли даже записные еврейские националисты, даже сионисты, которые на протяжении многих лет всем внушали, что спасение народа Израиля не зависит от того, каким будет режим и какие свободы будут учреждены в странах рассеяния. Все, абсолютно все были охвачены революционным психозом, и после поражения той революции всех поразила странная апатия, если не нечто еще более ужасное».

Для «талуша» этой эпохи характерно, как отмечает Шимон Галкин, наиболее радикальное проявление «оторванности». Это люди, которые окончательно порывают с окружающей средой. Они живут чрезвычайно интенсивной внутренней жизнью, полностью оторвавшись от жизни внешней. Они настолько лишние в этом мире, что им остаётся лишь единственный выход: смерть. Такой герой встречается в рассказах Гнесина («Стороною»), Шофмана, Бреннера («Наедине с собой»), Дворы Барон («Постоялец», «Экзамены», «Шоколад», «Конец Сендера Зива»).

У русского «лишнего человека» в связи с его почтенным возрастом несколько более насыщенная предыстория, которая берёт своё начало в первой половине девятнадцатого века, когда в России начинается кризис дворянского сословия. А.С. Пушкин в стихотворении «Моя родословная» (1930 г.) с иронией пишет об этом явлении:

Понятна мне времен превратность,
Не прекословлю, право, ей:
У нас нова рожденьем знатность,
И чем новее, тем знатней.
Родов дряхлеющих обломок
(И по несчастью не один),
Бояр старинных я потомок;
Я, братцы, мелкий мещанин⁹.

Одним из таких «родов дряхлеющих обломков» становится «москвич в гарольдовом плаще» Евгений Онегин. Представители разорившихся «исторических родов» не могут ничего противопоставить ни прогрессивно настроенному среднему дворянству, ни, тем более, экономически и политически преобладающей новой аристократии, они являются пережитком прошлого, обречённым на вымирание. Им остаётся лишь «скучать», облачившись в «Гарольдов плащ», их поэтом становится Байрон, который тоже был таким же «мелким мещанином». До 1825 года наиболее передовым представителем дворянского общества видится декабрист, в то время как «байронствующая молодёжь» становится «лишней»: «устать, ничего не сделав, дойти до такого отрицания, не перейдя ни через какие убеждения, – это смерть¹⁰», – писал о них Белинский. Однако после того как «сто человек прапорщиков» были повержены на Сенатской площади, положение меняется: теперь уже все сочувствовавшие движению декабристов превращаются в по-настоящему лишних людей. «Все мы более или менее Онегины, – писал Герцен, – раз только мы не предпочитаем быть чиновниками или помещиками¹¹». Начинается период реакции, так называемое «безвременье», и теперь основной причиной появления «лишнего человека»

становится задержка превращения дворянства в буржуазию. В 1820–1860-е годы существование «лишнего человека» обуславливается не вытеснением одного класса другим, как это было на Западе, а противоречиями внутри русского дворянства. Как отметил Герцен, безвременье делает людей «переходящими от эксцентричности к кутежу, без сожаления растрачивающими... состояние, сердца, юность и алчущими занятий, ощущений, развлечений, как те аахенские собаки у Гейне, которые от скуки просят у прохожих, как милости, пинка для развлечения¹²». Наиболее мощное воплощение это поколение нашло в Печорине. Если Онегин был представителем отживающих своё «исторических родов», то Печорин определённо потомок тех слоёв дворянства, которые выдвинули некогда декабристов. Собственно, многие его черты позволяют увидеть в нём опоздавшего родиться декабриста: со своим острым умом, сильным характером, активностью Григорий Печорин мог найти себе достойное применение 10–15 лет назад, когда зрели заговоры «между лафитом и клико», а Онегин «в отдаленьи, как нечто лишнее стоял». В Печорине, как и во всех представителях его поколения, живы были ещё воспоминания об идеях и устремлениях предшественников, однако он осознавал бесплодность борьбы с торжествующей реакцией; он стал неким соединяющим звеном между эпохой декабристов и представителями следующего поколения (40–50-х гг.), поколения Рудиных и Бельтовых. С одной стороны, он, подобно Онегину, не знает, куда идти, он неспособен к положительному воздействию на окружающую среду, «всё, что встречается ему на дороге, он умеет отстранить или уничтожить¹³», но никакой пользы обществу принести не может. В то же время, Печорину, как «лишним людям» 40–50-х гг. свойственна рефлексия, «он сделал из себя, – говорит Белинский, – самый любопытный предмет своих наблюдений и, стараясь быть как можно искреннее в своей исповеди, не только откровенно признается в своих истинных недостатках, но еще и придумывает небывалые или ложно истолковывает самые естественные свои движения¹⁴». Однако «лишний человек» 40-х гг., в отличие от Печорина, не просто рефлексировал, но думает при этом о благе общества, это

герой-идеолог. Он мечтает об отмене крепостного права, о реформировании общества, но при этом к нему применимы те же слова, которые были сказаны Белинским о Печорине: «Тут нет полноты ни в каком чувстве, ни в какой мысли, ни в каком действии: как только зародится в человеке чувство, намерение, действие, тотчас какой-то скрытый в нем самом враг уже подсматривает зародыш, анализирует его, исследует, верна ли, истинна ли эта мысль, действительно ли чувство, законно ли намерение... и благоуханный цвет чувства блекнет... рука, поднятая для действия, как внезапно окаменелая, останавливается на взмахе и не ударяет¹⁵». Ярчайший представитель этого нового поколения – «бесприютный скиталец» Рудин. Являясь представителем класса мелкопоместного дворянства, он, в отличие, от старшего поколения, выступает против крепостного права, постепенно теряет связь с помещьем и, как следствие, деклассируется. Он порывает связь с хозяйством, с землей, увлекается передовыми (хотя и далёкими от жизни) идеями, но при этом не может искоренить в себе все те черты, которые он приобрёл вследствие своего «обломовского» воспитания. В этом-то и заключается его трагедия. Рудин стремится просветить дворянство и, по мнению Лежнёва, успешно с этим справляется, однако к нему в полной мере применимы слова А.С. Пушкина:

Свободы сеятель пустынный,
Я вышел рано, до звезды;
Рукою чистой и безвинной
В поработанные бразды
Бросал живительное семя –
Но потерял я только время,
Благие мысли и труды...¹⁶

Рудина с интересом слушают, но не воспринимают его идеи. Представители среднего дворянства (в том числе и сам Тургенев, который с одной стороны стремится принизить его образ, а с другой – воздаёт ему должное) относятся к нему с уважением, но при этом несколько настороженно. Они не хотят перемен, но с радостью готовы послушать речи Рудина, в

котором ценят эрудицию и ораторский дар. Рудину же некуда уйти от своего класса, он пускается в странствия и погибает на баррикадах, так и не реализовав своего потенциала.

Особняком в числе «отщепенцев-пятидесятников» стоит Обломов, главный герой одноимённого романа И.А. Гончарова. Как писалось выше, «лишний человек» 40–50-х гг. – это, прежде всего, герой-идеолог, который отчаянно противостоит крепостному праву и мечтает реформировать общество. Обломов же убеждённый крепостник, который «не только не может и не умеет, но и не хочет действовать¹⁷». Если Рудин, Бельтов, Лаврецкий и их последователи были просветителями, то Обломов на их фоне представляется мракобесом, ведь он считает, что «грамотность вредна мужику; выучи его, – так он, пожалуй, и пахать не станет¹⁸». Он отказывает крестьянину в праве на леность, а между тем, сам только и делает, что лежит на диване. Илья Ильич Обломов представляется неким атавизмом: он с его традиционным дворянским воспитанием не может найти себе места в изменившемся обществе, в этом мире штольцев. Можно предположить, что Обломов – это продолжение образа Евгения Онегина, который после объяснения с Татьяной оказался вовсе не на Сенатской площади в числе декабристов, как принято считать, а вернулся в дядино имение, где, облачившись в шлафрок, заснул, а спустя 30 лет проснулся Обломовым.

Как мы видим, в русской литературе XIX века можно выделить три типа «лишнего человека». Их представители обладают огромным количеством общих черт, однако есть и различия, продиктованные временем, ведь все они «лишние» именно в контексте определённого временного отрезка. «Талушей» так же можно классифицировать, разделив образы на две группы: «переходное поколение» и «поколение начала века», которые, несмотря на изрядное сходство, тоже имеют ряд признаков, присущих той эпохе, в контексте которой они появились. Так, «талуш», созданный Бердичевским значительно отличается от своего «визави» в творчестве, скажем, Бреннера, который, в свою очередь, не похож на «талуша», описанного Берковичем. Однако и «талуша», и отщепенцев других национальностей объединяют общие предки все они

происходят от трёх архетипов «лишнего человека»: Гамлета, Дон Жуана и Дон-Кихота. Один вечно рефлексировал, другой ищет доблести, третий – любви. И все трое ничего не находят. Разумеется, что в ивритской литературе, как, впрочем, и в русской, очень сложно встретить каждую из ипостасей в чистом виде: скажем, Печорин является своего рода гибридом и три раза ничего не находит. То же самое можно сказать про Михаэля из рассказа Бердичевского «Два стана» и про некоторых других персонажей, которым будет посвящено следующее исследование, основанное на сопоставлении текстов ивритоязычных и русских писателей.

-
- ¹ *Белинский В.Г.* Собрание сочинений Д.И. Фонвизина // Белинский В.Г. Собрание сочинений в трёх томах. Т. 1. М. С. 405
 - ² *Parush I.* Kanon sifrut ve-ideologia leumit: bikoret ha-sifrut shel Frishman ba-hashva le-veikoret ha-sifrut shel Klozner ve-Brenner («Литературный канон и национальная идеология: литературная критика Фришмана в сопоставлении с критикой Клаузнера и Бреннера». Иерусалим, 1992. С. 148–150) (иврит).
 - ³ *Бар Йосеф Х.* Влияние русской литературы на становление и развитие новой литературы на иврите // http://www.bgu.ac.il/~barjosef/Rus/research/russian_hebrew.htm
 - ⁴ *Лермонтов М. Ю.* Полное собрание стихотворений: В 2 т. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1989. Т. 2. Стихотворения и поэмы. 1989. С. 82. <http://www-r.openu.ac.il/kurs/sifrut/lection5.html>
 - ⁵ *Копельман З.* Последний аккорд скорбной песни веков. О возможном прочтении рассказа Хаима Нахмана Бялика «За оградой» // <http://www-r.openu.ac.il/kurs/sifrut/lection3.html>
 - ⁶ *Хольцман А., Герцег Х.* Классификация образов «талуша» по Дану Миرونу // Ивритская новелла начала двадцатого века. Тель-Авив: Открытый Университет, 2003. С. 145.
 - ⁷ *Копельман З.* О бессвязности прозы Йосефа Хаима Бреннера // <http://www-r.openu.ac.il/kurs/sifrut/lection-brenner.html>
 - ⁸ *Пушкин А.С.* Собрание сочинений, том второй, с 330, Государственное издательство Художественной Литературы, Москва 1959г.
 - ⁹ *Белинский В.Г.* «Евгений Онегин» // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 7, М., 1955. С. 179.
 - ¹⁰ *Герцен А.И.* Собрание сочинений. Том 10. М.: Изд-во Академии Наук, 1957.
 - ¹¹ Там же.
 - ¹² Там же.
 - ¹³ *Добролюбов Н.А.* Что такое обломовщина?

- ¹⁴ *Белинский В.Г.* Герой нашего времени.
- ¹⁵ *Белинский В.Г.* Герой нашего времени
- ¹⁶ *Пушкин А.С.* Свободы сеятель пустынный // Собрание сочинений. Т. 2. М., 1959. С. 159.
- ¹⁷ *Добролюбов Н.А.* Что такое обломовщина?
- ¹⁸ *Гончаров И.А.* Обломов // Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Том. 4. СПб.: Наука, 1998. С. 97

Концепция железнодорожного путешествия в цикле рассказов Шолом- Алейхема «Записки коммивояжера»

Путешествие как самая великая наука и серьезная наука помогает нам вновь обрести себя.

А. Камю

Я – путешественник.

Шолом-Алейхем. «Записки коммивояжера»¹

Одной из самых симпатичных черт человека является его любопытство, вдохновляющее своего носителя на поисковую и творческую активность.

Путешествие в качестве литературного жанра исследовано такими учёными, как Д.С. Лихачёв, К. Лоуренс, М.Г. Шадрин. Ими же выделена следующая знаковая черта литературного путешествия: необходимость осознания «языковой личностью» своего прошлого и осмысленный анализ ею противопоставления «своё-чужое»². Путешествие есть феномен культуры, и творцами данного феномена выступают совершенно особые люди – аллоцентрики, стремящиеся преодолеть привычное пространство и не сковывающие своё любопытство поощрением собственной пассивной природы.

Однако не каждое перемещение в пространстве мы назовём путешествием. Приведём определение путешествия, данное Черепановой Н.В.: «Путешествие – это перемещение (реальное или виртуальное) в чужое культурное пространство с целью выхода за пределы наличного бытия для познания себя и мира повседневности Другого»³. Таким образом, истинный путешественник всегда «измеряет» культурное

пространство. Он буквально пропускает новый мир через себя, обновляя собственное миропонимание, и в то же время творит своеобразное культурное пространство в миниатюре, воплощая временное двоимирие. Путешественник хранит память о «своём» и в то же время активно впитывает «чужое». А потому турист, ищущий, в первую очередь, комфорт и максимальное повторение привычной обстановки (в оптимизированном виде), по сути, путешественником не является. Напротив, некто, постоянно переезжающий с места на место с ярко выявленной прагматической целью (к примеру, временный работник или человек, часто отправляющийся в командировки), может оказаться именно тем, кто воплощает настоящую, глубинную идеологию путешествия. Человек, способный разглядеть и, самое главное, почувствовать познавательный и эстетический потенциал перемещения в пространстве, это путешественник талантливый, любящий и умеющий путешествовать, ощущать каждое мгновение дорожной жизни ярко и многогранно. Для него путешествие самоценно, дорога интересна в той же степени, что и пункт назначения, а тяготы и волнения, связанные с кочевым характером перемещения, с лихвой компенсируются новыми впечатлениями, знаниями и знакомствами.

Именно о таком гениальном путешественнике мы и поговорим в рамках данной статьи. Главный герой цикла рассказов Шолом-Алейхема «Записки коммивояжера» – человек одноименной профессии – проводит в дороге почти одиннадцать месяцев в году. При этом, он получает явное удовольствие от постоянных переездов, знакомств с новыми людьми. Мало того, путешествия вдохновляют коммивояжера на творчество: он тщательно записывает интересные рассказы, услышанные от случайных попутчиков. Образы путешественников в творчестве Шолом-Алейхема встречаются поразительно часто: Лейбл и Рейзл из романа «Блуждающие звёзды» отправляются в дальнюю дорогу, чтобы найти свою судьбу, Менахем-Меңдл с присущим ему авантюризмом меняет не только профессии, но и города, причём каждое новое место жительства (Одесса, Егупец) вызывает у него бурные восторги. Даже Тевье в итоге отправляется в Палестину. Ча-

сто герои Шолом-Алейхема получают эстетическое удовольствие от самого процесса обновления, неразрывно связанного с перемещением в пространстве, каждый новый пункт назначения приносит новую надежду, ощущение приближения к своей мечте. Но в «Записках коммивояжера» вкус путешествия ощущается наиболее остро. Причём парадокс заключается в том, что географическая составляющая путешествия не имеет практически никакого значения.

В отличие от классических жанров путешествия (путевых заметок, очерков, романа-путешествия и других), предполагающих, в первую очередь, изложение новых впечатлений и сравнительно-сопоставительный анализ «своего» и «чужого», «Записки коммивояжера» (по жанру – цикл рассказов) предлагают свою, специфическую версию творческого отражения перемещений в пространстве. В первую очередь, повествователя интересует не внешний мир, представляющий собой цель путешествия, а мир внутренний, компактно уместившийся в железнодорожный вагон «третьего класса». И хотя поезд для путешественника – лишь средство, в «Записках коммивояжера» именно его особая, всех примиряющая атмосфера способствует задушевному разговору, формирует исповедальную среду.

Железнодорожное путешествие в «Записках коммивояжера» не просто является элементом композиционной «рамки», необходимым для нанизывания разнообразных сюжетов на некий интонационно-контекстуальный стержень. Перед нами своеобразная идеология постоянного пассажира «третьего класса», погружающая читателя в атмосферу страннического безвременья. Вырванные из круговорота своих дел, вынужденные бездействовать, персонажи Шолом-Алейхема реализуют себя в перманентном говорении. Исповеди попутчиков являются такой же важной частью железнодорожного вояжа, как борьба за места у окна, еда, питьё, сигары, карточные игры и разговоры о женщинах – невестах, жёнах, дочерях (родных и приёмных). Сами женщины редко оказываются в непосредственном фокусе изображения: пока мужчины странствуют в поисках заработка или же обременённые другими заботами (их бытие динамично и относительно), жен-

щины ждут дома, олицетворяя собой точку опоры, недвижимую ось, необходимую для всякого вращения (женское бытие статично и абсолютно).

А потому неудивительно, что вагон «третьего класса», с лёгкой подачи рассказчика, раскрывается как своеобразный «мужской клуб». Как и у каждого клуба, у него есть свои правила приёма неофитов, свои традиции и законы.

Каковы же смысловые составляющие железнодорожного путешествия в «Записках коммивояжера»? Советы и рекомендации бывалого путешественника разбросаны по всем рассказам цикла, и, если аккуратно собрать эти крупницы, то получится настоящая инструкция для каждого, кто собирается отправиться в путь. Причём, как нам кажется, эта инструкция будет вполне актуальна и в наши дни.

Повествователь даёт замечательно чёткие указания относительно всего, что связано с бытием внутри поезда. Путешествовать необходимо именно в вагоне «третьего класса», а место занимать обязательно с правой стороны у окна. В данном вопросе коммивояжер-путешественник принципиален и категоричен. Почему же именно «третий класс»? Дело здесь далеко не только в стоимости билетов. Именно «третьим классом» едет самое большое количество интересных собеседников. «Тут вы как у себя дома. А что и говорить, если в вагоне только евреи»⁴. В «третьем классе» все равны: в равных условиях пассажиры борются за сидячие места, поровну делят еду, могут одолжить принадлежности для молитвы. Здесь можно «сосватать кого-нибудь или узнать что-нибудь полезное для себя»⁵. Каждый попутчик будет рад что-нибудь посоветовать: доктора, лекарство, хорошую гостиницу, качественное вино (последнее даже дадут попробовать).

А если вам повезёт, и вы с боем возьмёте то самое, заветное место у окна (справа), то путешествие наверняка станет удачным: ведь именно с этого ракурса удобнее всего высматривать интересного человека – такого, с которым можно проговорить всю дорогу.

Члены «мужского клуба» в данном цикле рассказов составляют целую галерею любопытнейших образов. Героев-повествователю интересны все ипостаси, в которых могут

выступать пассажиры. Попробуем разделить разговорчивых собеседников коммивояжера на несколько групп, в зависимости от роли (семейной, профессиональной, какой-либо другой), в которой они сами себя позиционируют.

Самое многочисленное представительство в цикле рассказов у отцов. Целых семь историй представляют собой повествования родителей семейства. Ключевые темы – эпопея с поступлением в гимназию («Принят», «Гимназия»), воинский призыв («Принят», «С призыва»). Интонация рассказов, как правило, ироничная: говоря о хитросплетениях бюрократии, повсеместной несправедливости, повествователь, тем не менее, здраво оценивает абсурд той или иной ситуации. Исключение составляет рассказ «Могилы предков», в котором содержится трагическая история о том, как под влиянием моды девушка (дочь рассказчика) покончила жизнь самоубийством. Встречается на пути коммивояжера и самый счастливый в мире отец, сумевший уговорить знаменитого профессора вылечить его сына (рассказ «Самый счастливый человек в Кодне»). Попадают также опекуны, жалующиеся на трудности воспитания приёмных детей («Нельзя быть добрым!», «Суждено несчастье»).

Иногда собеседник раскрывается в профессиональном плане. Не будем забывать о том, что сам главный герой известен нам, в первую очередь, как коммивояжер. Кроме него, читатель знакомится с успешным дельцом («Человек из Буэнос-Айреса»), коммерсантом («Чудо в седьмой день Кущей»), ювелиром («Неудачник»), а также с представителями сомнительных ремёсел: карточными шулерами («Шестьдесят шесть») и профессиональным вором («Неудачник»). Некоторые, как герой рассказа «Погорелец», предпочитают зарабатывать на жизнь полузаконными авантюрами со страховкой.

О героях других рассказов известно не так много, но, к примеру, рассказ «Талескотн» повествует о хорошо известном в литературе типе скупца, а «Чудо в седьмой день Кущей» знакомит читателя с персонажами, основная черта которых – любопытство. Таким образом, в каждом центральном герое любого рассказа есть какая-нибудь яркая черта, привлекающая внимание коммивояжера.

Как же отделить «интересного человека» от массы? И главное, как заставить его разговориться? В книге Шолом-Алейхема есть указания и по данным вопросам.

Что касается первого из них, то можно выделить 2 способа: Во-первых, можно, так сказать, «встречать по одежке». «По-моему, самое важное для человека – хорошо одеваться... По одежке я вам сразу определю, приличный это человек или нет»⁶.

Во-вторых, нужно внимательно следить за тем, как пассажир себя ведёт, ищет ли он возможность выговориться или, наоборот, стремится уединиться. Так, в рассказе «Самый счастливый человек в Кодне» главный герой «вычисляет» будущего собеседника по следующим признакам: «Человеку этому не сидится – он ёрзает, поглядывает по сторонам, а лицо у него сияет, прямо лучится радостью и счастьем»⁷.

А что касается правил ведения беседы, то повествователь из «Записок коммивояжера» действует следующим образом: «Не люблю, как иные, другому в душу влезать, выпрашивать – что да как. Я иду своим путём: если у человека есть что-либо на душе, он сам это выложит»⁸.

Таким образом, в «мужском клубе» в ходу строгий этикет знакомства и ведения беседы.

Однако железнодорожное путешествие складывается не только из доверительных разговоров. Доступны пассажирам и другие удовольствия, из которых значительное внимание уделяется игре в карты, а именно в «66». По самым скромным подсчётам, человечеству известно более 500 карточных игр, коммивояжер предпочитает именно «66». Что же особенно в этой игре? «66» – игра немецкого происхождения, она требует сообразительности и хорошей памяти. В нее играют вдвоем, следовательно, никогда не бывает недостатка в игроках, – это во-первых, а во-вторых, в любой момент игру можно прекратить, так как она не обязывает продолжать известное число партий или кругов. Неудивительно, что герой, признавая карты в общем «большим соблазном»⁹, «66» выделяет особо и называет настоящей «еврейской» игрой.

Подробно описываются также совместные пассажирские трапезы: «...Разделавшись с молитвами, будьте любезны, рас-

кройте свой чемоданчик и выложите всё, что у вас там есть... Все закусят с вами, никто не откажется»¹⁰.

Однако есть вещи, которые главный герой рассказов Шолом-Алейхема делать в поезде крайне не рекомендует. Правило первое, и очень важное: нельзя спать. Действительно, к чему рисковать быть обворованным, если, вместо этого, можно ночь напролёт проговорить с попутчиками, благо вагон забит под завязку. Кроме того, сон сокращает путешествие, убивает его вкус. И правило второе: не читать газет. Это правило, можно сказать, носит рекомендательный характер и опять же преследует главную цель – склонить путешественника к живому общению: ведь газету каждый может почитать и дома, она – часть мира привычного, часть домашнего комфорта, и гораздо приятнее к ней вернуться после некоторого отсутствия.

Беседы же, игра в карты, борьба со сном, большое внимание, уделяемое еде, – всё это способствует достижению главной цели, помогает «убить представление о времени». Действительно, время в цикле рассказов «Записки коммивояжера» существует как чистая длительность, «забывшая» о штришках на циферблате. Дорога измеряется пространственными ориентирами (названиями станций), темпоральность же теряет всякое значение и перетекает в своеобразное, странническое безвременье.

Квинтэссенцией железнодорожного безвременья является образ «праздношатающегося» – феноменально медленного поезда узкоколейки. «Вот уже недели три, как я путешествую в «праздношатающемся» по этим краям, и я почти всё на том же месте», – с удивлением отмечает рассказчик¹¹. Добавим к портрету этого удивительного поезда реплики других персонажей цикла: «У него [«праздношатающегося»] такое обыкновение – прибудет на станцию, станет и уж никак не распрощается с ней»¹². Или: «Вам нечего бояться, что вы опоздаете. Когда бы вы ни пришли, он стоит»¹³.

Образ «Праздношатающегося» парадоксален, а потому очень интересен. Вначале читатель узнаёт о том, что ради строительства узкоколейки в районе городков Богополье, Гайсин, Теплик, Немиров, Хашчеватое и «им подобных благо-

словенных мест где нога прародителя Адама сроду, конечно, не ступала»¹⁴, большинство жителей указанных населённых пунктов было разорено. А потому обиженное население щедро слагает о горе-поезде ироничные анекдоты. Но в то же время «праздношатающийся» оваян легендами и сам выступает как элемент мифологии железной дороги. Именно этот поезд однажды спас еврейское местечко от погрома, он же примирил Берла-уксусника с православным священником. А самое главное, коммивояжер признаёт «праздношатающегося» своим идеалом. Полупустые вагоны? Тем более доверительной будет беседа с интересным человеком! Медленная езда? Тем больше историй можно услышать! Ведь поезд узкоколейки не только продуцирует новые сюжеты для путешественника-рассказчика, но и коллекционирует их, то есть выступает своеобразным передвижным хранилищем житейской мудрости.

Интересно, что, зная практически всё о характере, увлечениях и предпочтениях в общении повествователя, читатель не знает практически ничего о том, где находится его дом, есть ли у него семья, ждёт ли кто-нибудь его приезда. Собеседники и случайные знакомые стремятся в родные города и местечки, скучают по близким. А главный герой с такой же теплотой говорит о поездах, которые, видимо, в его сознании давно уже прочно подменили понятие дома.

С этой точки зрения, образ поезда – временного пристанища, искусственно и вынужденно ставшего постоянным, пристанища, лишённого домашнего тепла и уюта, заполненного незнакомыми людьми, каждый из которых делится своим бедами и тревогами, – возможно, становится воплощением судьбы еврейского народа. Главный герой «Записок коммивояжера» пересказывает истории своих попутчиков, приправляя их юмором и тонкой иронией, наделяя сюжет каждой невесёлой по сути истории, позитивным эмоциональным зарядом. Парадоксально, но в тесноте вагона «третьего класса» появляется уголок душевного комфорта, создающий условия для дружеской беседы и, пусть такого кратковременного, но всё же истинного взаимопонимания. И пусть поезд несётся или, наоборот, медленно «ползёт», «спотыкаясь» на

таких станциях «мирового значения», как Кодня, Барановичи, Малое Перещепино, Криштоповка, Гайсино. «Капли дождя стучат в окно и скатываются вниз по запотевшему стеклу, точно слёзы»¹⁵. И в сердце не может не зародиться тоска бесприютности, близкая и понятная каждому страннику.

Вероятно, каждый народ, переживший тяжёлые времена, может быть соотнесён с пассажиром-странником, у которого нет ничего постоянного: временный приют, временные друзья, мгновенные радости, неопределённое будущее.

И счастлив тот из народов, чей сын, несмотря на всё это, способен пребывать в благодушном расположении духа, и глядя вокруг себя, славить Господа Бога за то, «что вы сами под крышей и среди живых людей» и произносить: «Не знаю, как вы, но я очень люблю ездить по железной дороге...»¹⁶.

Неиссякаемая жизненная сила, оптимизм и крепкая, легко применимая на практике идеология путешественника, – всё это помогает герою не просто **выжить** во враждебном, полном абсурда мире. Это помогает ему **жить**, причём жить хорошо, вдохновенно, чувствуя вкус к каждому дню, проведённому в дороге, так или иначе приближающей его к ещё далёкому, но уже призрачно различимому вдали дому.

¹ Шолом-Алейхем. Записки Коммивояжера. Менахем-Мендл. М., 2006. С. 7.

² Черепанова, Н.В. Путешествие как феномен культуры: автореф. дис. канд. филос. наук. Томск, 2006. С. 5.

³ Черепанова Н.В. Путешествие как феномен культуры. С. 12.

⁴ Шолом-Алейхем. Записки коммивояжера. С. 173.

⁵ Там же. С. 174.

⁶ Там же. С. 45.

⁷ Там же. С. 18.

⁸ Там же. С. 18.

⁹ Там же. С. 94.

¹⁰ Там же. С. 175.

¹¹ Там же. С. 65.

¹² Там же. С. 75.

¹³ Там же. С. 65.

¹⁴ Там же. С. 65.

¹⁵ Там же. С. 17.

¹⁶ Там же. С. 17.

**Евреи и окружающий мир:
межкультурные контакты**

Наемники у евреев в период правления Иоханана Гиркана

Восстание Маккавеев, начавшееся в 167 г. до н.э., привело к созданию на территории восточного Средиземноморья государства Хасмонеев. Одной из основных причин, приведших к образованию независимого государства, стала армия. Первоначально иудейская армия формировалась по принципу местного ополчения, однако впоследствии, во время правления Иоханана Гиркана, она изменила свою структуру в сторону профессионального постоянного войска, ключевой основой которого являлись чужеземные наемники.

Говорить о зарождении иудейской армии можно начиная с Маккавейского восстания¹. Первым упоминанием об этом является отрывок в первой Маккавейской книге, где говорится о собирании ополчения Иудой Маккавеем для сражения с селевкидским военачальником Горгием (1 Масс. 3. 55–58). В дальнейшем в источниках достаточно много информации по ополченческой специфике армии периода восстания (1 Масс. 7, 40; 12, 47; 14, 9; 2 Масс. 8 1; 10, 21; 12, 1; Jos. AJ. XII. 7, 3; 10, 4–5)². Ключевыми источниками по военным действиям иудеев в период восстания Хасмонеев, а также интересующего нас правления Иоханана Гиркана, являются Маккавейские книги и «Иудейские древности» Иосифа Флавия. Впрочем, в том, что касается книг Маккавеев (к нашему периоду отношения имеют прежде всего Первая и отчасти Вторая книга), то это скорее вспомогательный источник, т.к. хронология их повествования охватывает период восстания и заканчивается как раз на начале правления Иоханана Гиркана. Работа Иосифа Флавия, напротив, не только охватывает весь интересующий нас период, но и по сути является основным и единственным источником по проблеме наемничества в иу-

дейской армии. К сожалению, на данный момент мы не имеем сведений о каких-либо принципиально значимых источниках археологического или эпиграфического характера, равно как и прочих видов источников, позволяющих как-то опровергнуть, или наоборот, подтвердить имеющиеся у Иосифа Флавия сведения. В историографическом плане также на данный момент никто из авторов не заострял своего внимание на проблеме наемничества в армии Хасмонеев. Впрочем, в некоторых работах, так или иначе, разбираются близкие или смежные проблемы, однако говорить о существовании какого-либо принципиально значимого, фундаментального исследования, раскрывающего ключевые аспекты проблемы, на наш взгляд нельзя³.

Механизм формирования ополчения можно обозначить следующим образом. Перед началом сражения иудейский военачальник собирал из близлежащих селений воинов и формировал из них отряд, организационно устроенный по местному принципу. Затем, после сражения, вне зависимости от его исхода основная часть войска распускалась обратно по домам. В том случае, если возникала необходимость провести длительный рейд, то формировалось войско по вышеописанному принципу, но уже не на одно сражение, а на всю кампанию (I Масс. 5, 17–21; 10, 74; 11, 44; 12, 31–32; 12, 47). Эта тактика позволяла сформировать в достаточно короткие сроки весьма значительное войско. Параллельно мы можем проследить наличие у иудеев некоторого количества людей, участвующих в войнах на более-менее постоянной основе еще со времен Иуды Маккавея. Но это была относительно небольшая по численности группа иудеев, которые относились скорее к сопровождению полководца, и не превышала числом нескольких тысяч человек. Затем, уже при Симоне, после того как было развернуто строительство новых крепостей и укрепление уже имеющихся (I Масс. 13, 33; 14, 10; 14, 33–34), некоторое количество иудеев находилось в составе их гарнизонов. Но опять же назвать их профессиональными военными, несущими постоянную воинскую службу, довольно проблематично. Скорее это были формирования наподобие эллинистического городского ополчения. Цен-

тральная власть брала на себя обеспечение подобных воинов вооружением (I Масс. 14, 32–34), но в том, что касается постоянного денежного содержания, то источник ничего не сообщает по этому поводу. Вероятнее всего они находились на самообеспечении, т.е. оставались все же иррегулярными, а не регулярными войсками⁴. Тем не менее, в том, что касается подобной политики в целом, то она была довольно успешна в практике партизанской войны на своей территории. Но перестала в должной мере оправдывать себя, начиная с того времени, как Иудея стала проводить активную экспансию на сопредельной территории. Не случайно именно к этому хронологическому периоду и относится первое упоминание о привлечении наемников в иудейскую армию.

Иосиф Флавий достаточно однозначно высказывается на это счет, сообщив о том, что Иоханан Гиркан вскрыл гробницу Давида и вынул оттуда три тысячи талантов серебром⁵, после чего первый из иудейских правителей привлек на службу наемников (Jos. AJ. XIII. 8, 4; BJ. I. 2, 5)⁶. Но в источнике ничего не сообщается о том, какова была численность наемников и откуда они были⁷.

Конкретной цифры о количестве наемников Флавий не сообщает, но, зная, что на выплаты Антиоху ушли лишь пятьсот талантов (об этом подробнее будет сказано ниже), и, если верить источнику, остальные средства Гиркан потратил на наемников, можно сделать предположение, что число нанятых наемников было значительным. Конкретное число назвать весьма сложно, т.к. в дальнейшем, говоря о завоеваниях Гиркана, Флавий не оперирует какими-либо цифрами. Но учитывая объем покоренных территорий, а также то, как быстро они были завоеваны, мы можем предположить, что их число было от пяти до десяти тысяч человек. В поддержку нашей версии говорит позиция Бецалея Бар-Кохбы, который провел анализ источника и считает, что на содержание наемников действительно ушла вся сумма денег, оставшаяся от вылат царю Селевкидов⁸.

К сожалению, источник практически не дает нам точной информации о том, откуда на службу к Гиркану шли наемные солдаты, но путем анализа текста можно сделать некоторые

выводы. В «Иудейской войне» Иосиф Флавий пишет о том, что на службе Александра Янная, правившего через три десятилетия после описываемых событий, состояли чужеземные наемники из Писидии и Киликии (Jos. VJ. I. 4,3)⁹. Также Флавий упоминает о том, что «сирийцев» на службу Александру никогда не нанимал по причине их исконной вражды к евреям (Jos. VJ. I. 4,3; AJ. XIII, 13, 5)¹⁰. Кроме того, нам известно, что Александру Яннаю иудеями было дано прозвище «Фракиец», впрочем, вполне вероятно, таким образом, обозначался некий протест против того, что Александр прибегал к помощи наемников в проведении жесткой внутренней политики (Jos. AJ. XIII, 14, 2)¹¹. Для определения происхождения наемников при Гиркане обратимся к самому механизму найма иноземных воинов на службу. Благо этот вопрос достаточно изучен. Вкратце его можно охарактеризовать следующим образом. Существовал специальный институт вербовщиков¹², т.е. людей, которые отправлялись в крупные города и нанимали там воинов на службу к тому или иному правителю или городу (Liv., XXXVII.8.4; I Масс. 4,35; 6,29.). Нанимали либо на длительный срок, либо на время проведения конкретной военной кампании¹³. В том, что касается того, откуда именно были наемники у Гиркана, дать однозначный ответ довольно сложно. Мы должны учитывать, что на тот момент у Иудеи не было каких-либо серьезных международных связей и определенного статуса на рынке привлечения наемников. О наличии подобного статуса можно говорить уже начиная с правления Александра Янная, который наемников привлекал и использовал очень активно. Причем как во внутренней, так и во внешней политике. Вполне резонным нам представляется то, что он прибегал к услугам тех же наемников, что и Гиркан. Поэтому предположение о том, что Гиркан использовал малоазийских наемников, прежде всего выходцев из Киликии, нам кажется вполне заслуживающим внимания. Кроме того, киликийцы обладали славой известнейших в восточном Средиземноморье разбойников и пиратов, что решало вопрос о доставке наемников из Киликии в Иудею (Pol., XXI.12; Liv., XXXVII.11.6; Diod., XIX.58.4; Strabo, XIV.5.3). Вспомним еще и о том, что как раз в 133 г. до н.э. последний царь Пергама

завещал свое царство Риму, который не спешил воспользоваться новообретенными землями, в частности Писидией. На этих территориях достаточно долго не было единой центральной власти, а следовательно, допустимо появление большого числа свободных воинов, которые могли предложить свои услуги какому-либо правителю¹⁴. Поэтому вполне вероятно использование Гирканом тех же писидийцев и киликийцев, что и Александр Яннай¹⁵. Дополнительным доводом к нашей позиции служит и географическое положение Иудеи, не так давно, при Симоне, получившей выход к морю. Если мы посмотрим на карту, то увидим, что изо всех основных рынков по предоставлению услуг наемников, ближайшими были Киликия и Крит¹⁶. Однако относительно критских наемников что-либо сказать достаточно сложно. К их услугам обращались Селевкиды, в том числе и против иудеев, но в источниках не найти какой-либо информации о том, что критяны нанимали иудеи. Мы можем лишь исходить из предположения, что к услугам критяны не обращались как раз по причине того, что они в свое время воевали против братьев Маккавеев. Несмотря на то, что киликийцев Селевкиды также использовали, в источниках не сообщается о том, что они воевали против евреев. В то же время необходимо понять, что именно скрывается под обозначением Флавия «килийцы». На наш взгляд речь идет не только о специфической этногеографической общности, но и о месте найма наемников, то есть откуда они были наняты в Иудею.

Для понимания этого факта обратимся к вопросу, зачем Иудее нужны были наемники? Причин тому множество: от нехватки собственных человеческих ресурсов, до создания опоры центральной власти, зависящей исключительно от правителя. Однако ключевой причиной следует назвать желание Гиркана создать войско, способное адекватно противодействовать внешней агрессии. Если оперировать не политическими, а военными формулировками, то иудеям, как и многим эллинистическим правителям, не хватало собственной тяжелой пехоты¹⁷. Она как раз и формировалась за счет профессиональных наемников. Следовательно, имеет смысл разделить собственно киликийцев и профессионалов линейной

пехоты. Первые предназначались в первую очередь в гарнизоны городов и крепостей, в то время как вторые составляли основу полевого войска. Таким образом, вполне объяснимо присутствие в войсках Александра Янная подразделения на наемников и иудеев, которые составляли основную часть легкой и вспомогательной пехоты (Jos. AJ. XIII 12,5; 13,5; 14,1).

Добившись независимости от Селевкидов Иудея, тем не менее, достаточно долго служила объектом их пристального внимания, прежде всего в плане возвращения мятежных территорий. Так в 137 г. до н.э. к власти пришел Антиох VII Сидет, который проводил политику, направленную на возвращение Иудеи в состав государства Селевкидов¹⁸. К 134/3 г. до н.э. он с большим войском подошел к Иерусалиму, осадил его; все шло к тому, что осада, длившаяся около одного года, завершится для селевкидов успешно (Jos. AJ. XIII. 8, 2)¹⁹. Однако в самый разгар событий к Антиоху приходят известия о проблемах на границе с Парфией, требующих его незамедлительного вмешательства вместе с войском²⁰. В связи с этим Антиох VII принял предложение о переговорах от Иоханана Гиркана²¹. По итогам мирного договора, чрезвычайно выгодного для иудеев, в свете сложившихся для них непростых обстоятельств, Гиркан соглашался выплатить контрибуцию в размере 300 талантов²², а также, в дальнейшем он принял участие в военной кампании Антиоха против парфян (Jos. AJ. XIII. 8, 3)²³.

Обратим внимание на следующий факт. Иоханан Гиркан принял участие в кампании Антиоха против Парфян после того, как были привлечены дополнительные средства и наняты наемники. Примерная дата определяется как 130/129 гг. до н.э. На наш взгляд, временной промежуток между всеми вышеупомянутыми событиями достаточен, чтобы сделать предварительный вывод: после мирного соглашения с Антиохом VII Иоханан Гиркан использовал чрезвычайные обстоятельства для найма наемников с Юго-Востока Малой Азии (вероятнее всего из Киликии и возможно также Писидии). После чего использовал их в войне против парфян.

Это участие иудеев в кампании против Парфии, к сожалению, крайне мало изучено в современной историографии²⁴. Прежде всего, в силу все той же недостаточности источни-

ковых данных. Основная дошедшая до нас об этом походе информация содержится в «Иудейских древностях». Иосиф Флавий, ссылаясь на Николая Дамасского, сообщает о том, что «Победив Индата, парфянского военачальника и воздвигнув трофей у реки Лики²⁵, Антиох оставался там еще два дня по просьбе иудея Гиркана из-за какого-то праздника, заповеданного им отцами, в который иудеям не полагается путешествовать» (Jos. AJ. XIII. 8, 4)²⁶ – на данный момент в историографии установлено, что речь идет о празднике «Шавуот», или т.н. Пятидесятнице, пятидесятом дне после Песаха²⁷. В этот день традиция запрещает иудеям путешествовать. На территории Иудеи праздник длится один день, однако за пределами Израиля традицией установлено совершать все необходимые ритуалы в течение двух дней, что, как мы видим, и произошло. В том что касается интерпретации данного события, а именно, почему Антиох пошел навстречу Гиркану и задержал все свое войско, а главное как это может быть связано с наемниками в армии Гиркана, то здесь мы сталкиваемся с определенными трудностями. Прежде всего в области уже не раз упомянутых выше, пробелах в источниковых данных. Тем не менее, как мы считаем, у нас достаточно материала, чтобы выдвинуть гипотезу, связанную с интерпретацией данного события. Она состоит в том, что, несмотря на использование наемников, в отряде Гиркана было некоторое количество иудеев, и сам отряд был достаточно многочислен²⁸. В силу чего отделение от основной армии такого значительного отряда было нецелесообразно по двум причинам: 1. Военная – близость к противнику и связанная с этим опасность возможного использования парфянами разобщенного состояния союзников²⁹. 2. Политическая – все же, несмотря на союзный договор, Гиркан соблюдал его вынужденно³⁰, т.е. мог возникнуть сговор иудеев с парфянами³¹. В поддержку этой версии нам говорит богатая традиция дипломатических взаимоотношений между иудеями и Селевкидами. Нарушение договоренностей иудеями и разрыв союза случались часто. Можно даже утверждать, что иудеи весьма умело пользовались этой возможностью (I Масс. 10, 3–6; 10, 15–45; 10, 47; 10, 89; 11, 28–37; 11, 42–44; 11, 57–59; 13, 36–40; 15, 1–9;

15, 25–28; Jos. AJ. XIII. 1, 6; 2, 1–4; 4, 2; 4, 9; 5, 1–8; 7, 1–2)³². К этому необходимо добавить, что опасность, исходящая для Антиоха от Парфии, была настолько велика, что он снял гарнизоны с Иудейской границы и присоединил их к своей армии (Jos. AJ. XIII. 8, 2–4; BJ. I. 2,6). Чем, к слову говоря, не преминул воспользоваться Гиркан через некоторое время после завершения похода в Парфию и последующей гибели самого Антиоха (129 г. до н.э.)³³. В том, что касается численности и состава отряда Гиркана, здесь мы можем предположить, что вероятно он состоял из наемников и в некоторой степени из иудеев. Гиркан, несмотря на свое первосвященство, мог и не настаивать на соблюдении всех положенных традицией установлений во избежание возможного конфликта с Антиохом, если бы с ним не находилась какая-то часть иудеев. Но вот об их количестве, было ли это просто небольшое сопровождение Гиркана как этнарха и первосвященника, или это было более значительное в военном плане формирование, здесь мы опять же можем только предполагать. С одной стороны, Антиох мог настоять, чтобы численность иудеев была достаточной, чтобы снизить вероятность удара по незащищенным городам на юге своего государства. Но с другой стороны, мы скорее склоняемся к позиции, что численность национального иудейского контингента в сравнении с основной массой Селевкидского войска была невысокой. Прежде всего, вследствие того, что буквально за год до описываемых событий Антиох с войском спокойно дошел до Иерусалима, осадил его, попутно разоряя окружающую местность, и Гиркан ничего не смог противопоставить ему в качестве адекватного военного противодействия. Спасли его лишь стены города и удачно сложившаяся внешнеполитическая обстановка³⁴. Таким образом, мы видим, что Гиркан просто не мог выставить сколько-нибудь значительного войска, причиной чего, безусловно, являлось общее разорение страны и более чем тридцатилетнее практически непрекращающееся военное противостояние с Селевкидами, приведшее к сокращению боеспособного населения³⁵.

Через два года после парфянской кампании Иоханан Гиркан вторгается на территорию, зависимую от Селевкидов, и

захватывает ряд городов и селений (Jos. AJ. XIII. 9, 1)³⁶. Но вторгается он лишь после смерти Антиоха VII, который, погиб в Парфии в 129 г. до н.э.³⁷. Источник ничего нам не говорит о том, как долго длилась участие Гиркана в кампании, но мы можем вполне уверенно делать вывод о том, что поход проходил не более одного года. Т.е. Антиох считал выполненными союзнические обязательства³⁸ и отпустил Гиркана с войском обратно в Иудею. Вероятнее всего в награду за хорошую службу и соблюдение союзнического долга³⁹. Впрочем, можно предположить, что Антиоха не устроили многочисленные иудейские ограничения, согласно традиции, тем, что негативно отражались на скорости передвижения его войска. В данном случае гораздо более важно осознание следующего факта – в течение четырех лет после заключения договора с Антиохом⁴⁰, Гиркан, не имевший возможности противостоять ему в бою, не только принял участие с военным контингентом в парфянской кампании, но и по истечении ее имел достаточно сил, чтобы начать широкомасштабную войну. Войну успешную и результативную. Он не только захватил ряд южных городов в кампании 128 гг. до н.э., но и подчинил себе территорию Идумеи, а затем и Самарии, одержав при этом еще и идеологическую победу, разрушив храм на горе Гаризим⁴¹. В процессе описанных нами военных действий Иоханан Гиркан не просто одерживал победы, но и одерживал их весьма успешно, демонстрируя достаточно высокий уровень ведения боевых действий, и в особенности навыки применения осадной техники⁴².

В дальнейшем Гиркан настолько укрепил свою власть и армию, что уже не только не зависел от Селевкидов, но и мог вполне эффективно противостоять им в бою (Jos. AJ. XIII, 10,1).

Подводя итог всему вышесказанному мы можем сделать вывод о том, что Иоханан Гиркан после поражения, нанесенного ему Антиохом VII осознал необходимость реформирования собственных вооруженных сил с целью повышения их эффективности, мобильности и профессионализма. В исследуемый нами период, в контексте исторической традиции, а также внешних факторов, оказывающих влияние на государ-

ство Хасмонеев, единственной реальной возможностью создать профессиональную армию – было привлечение в Иудею чужеземных наемников. Что и сделал Гиркан после заключения мира с Антиохом. Непосредственной причиной, побудившей его это сделать, было обязательство принять участие в военной кампании против парфян, а поскольку Иудея не могла на тот момент выставить сколько-нибудь значимые силы, возникла необходимость привлечения этих сил извне. Благо не так давно прекратило свое существование Пергамское царство, жители ряда территорий которого имели необходимые военные навыки, но остались как бы ни у дел в силу ряда причин. Проблема оплаты их услуг первоначально была решена радикальными мерами («вскрытие гробницы Давида», разрушение и изъятие имущества храма на горе Гаризим), а также средства изыскивались, благодаря начавшейся при Иоханане Гиркане чеканки собственной монеты, по договоренности, а фактически с разрешения Антиоха VII, что в любом случае приносило значительную прибыль казне Гиркана. Кроме того, можно сказать, что проблема финансирования армии решалась силами самой армии. Путем значительных завоеваний территория Иудеи, а следовательно, и количество налогооблагаемых земель, значительно увеличилось. Нанятые войска, впервые приняли участие в боевых действиях в процессе парфянской кампании, а затем практически во всех войнах, в которых участвовали Хасмонеи.

Таким образом, привлечение наемных солдат фактически означало перелом в военной практике Хасмонеев и послужило обозначением перехода от ополченческой практики (хотя и не полного отказа от нее) к практике постоянной профессиональной армии. Все это проходило в процессе соответственного изменения военной политики Хасмонеев, которая отныне стала носить не только характер защиты религиозных, политических и иных свобод от Селевкидов, но и окончательное оформление политики военной экспансии в соседние с Иудеей регионы. Что и ознаменовало собой окончательное оформление государственности Иудеи периода династии Хасмонеев.

- ¹ Восстание Маккавеев (167–142 гг. до н.э.) началось вследствие антирелигиозной политики Антиоха IV Эпифана, который, стремясь ввести единый культ на территории государства Селевкидов, отменил отправление иудейского культа, что и вызвало антиселевкидское восстание, очень скоро (начиная примерно со с 163 г. до н.э.) переросшее в войну за независимость Иудеи. Подробнее о политике Антиоха IV и первопричинах восстания см. *The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. Vol.2. Cambridge, 2008. P. 278–291.*
- ² Несмотря на крайне скудное освещение в историографии каких-либо проблем, связанных с армией периода династии Хасмонеев, позиция, что в период восстания преобладала тактика партизанской войны и метод комплектования армии по типу ополчения, является преобладающей во всех работах, где все же в той или иной мере затрагивается этот вопрос. К примеру: *Bar-Kochva B. Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids. Cambridge, 2002; The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. Vol. 2. P. 292–324; Johnson S.R. Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural context. London, 2004. P. 9–56.*
- ³ На сегодняшний день можно обозначить только три серьезные монографические работы наиболее близкие по содержанию к поставленной нами проблеме. В первую очередь это исследование армии государства Селевкидов, написанное израильским ученым Бецаелем Бар-Кохбой. Однако, как это видно из названия, основной упор в работе сделан на анализ Селевкидской армии, а армия иудеев рассмотрена лишь эпизодически, как один из противников Селевкидов (*Bar-Kochva B. The Seleucid Army. Cambridge, 1976*). В работе Дорона Мендельса (*Mendels D. The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Cambridge. 1997*) рассмотрению армии периода Хасмонеев посвящена одна глава (*Mendels D. The Rise and Fall of Jewish Nationalism. P. 161–191*), в которой несколько обобщенно рассказывает об особенностях иудейской армии. Однако назвать эту главу в книге Мендельса полноценным исследованием довольно сложно, поскольку автор часто идет на поводу у источника и практически не подвергает его сомнению и соответствующему анализу. Схожая проблема существует и в работе Исраэля Шацмана (*Shatzman I. The armies of the Hasmonaeans and Herod: from Hellenistic to Roman frameworks. Tübingen, 1991*). Собственно самой армии Хасмонеев автор посвящает не более сорока страниц из своего более чем трехсотстраничного исследования. Понятно, что на таком ограниченном пространстве автор не мог осветить все аспекты военной политики Хасмонеев и устройства их армии. Однако и то, что было сделано, зачастую представляет собой пересказ текста источника, так же, как и в работе Мендельса, практически без сколько-нибудь значимого критического анализа и сопоставления Иудеи с эллинистическими государствами. Излишним будет говорить, что проблеме наемничества автор совершенно не уделяет своего внимания. Впрочем, несмотря на заявленные недостатки, работа Шацмана является хорошей подборкой

справочного материала по исследуемой тематике. В первую очередь, как нами уже говорилось, источникового происхождения. Обзор литературы представлен в меньшей степени, что вполне объяснимо в связи с неразработанностью темы в историографии.

- 4 В том что касается городского ополчения, мы можем для сравнения проследить богатую традицию применения подобных формирований в государстве Селевкидов, у которых практика использования городских ополчений в качестве постоянных жителей гарнизонов и поселенцев во вновь основанных крепостях, была весьма распространена. Необходимо заметить, что подобная практика была широко представлена в городах восточного Средиземноморья. Подробнее об этом см.: *Бикераман Э.* Государство Селевкидов. М. 1987. С. 73–78; *Bar-Kochba B.* The Seleucid Army. P. 20–48.
- 5 Учитывая то, что на данный момент археологические находки не подтверждают эту версию (*Berlin A.* Power and Its Afterlife: Tombs in Hellenistic Palestine // *Near Eastern Archaeology*. Vol. 65, No. 2. P. 138–148), и с учетом того, что сохранность подобной суммы в каком-либо захоронении представляется мало вероятной, особенно принимая во внимание тот факт, что за те столетия со дня смерти царя Давида Иерусалим не раз подвергался нападениям неприятеля и был разграблен, мы можем предположить, что в данном случае Иосифом Флавием несколько смягчаются события того времени. Экстренная нужда в средствах для Гиркана на тот момент является бесспорной, и привлечь их для выполнения всех обязательств он мог лишь из одного источника – Иерусалимского Храма, первосвященником которого он и был на тот момент. Мы считаем, что Гиркан попросту позаимствовал эти деньги из Храма, объявив общественности, что деньги взяты из «гробницы Давида». Также вполне возможно и то, что подобное искажение фактов применил сам Иосиф, для того чтобы не бросить тень на образ иудейского правителя. Впервые вопрос происхождения такой суммы денег был поднят Виктором Чериковером, который предположил, что ни о какой гробнице, разумеется, речи быть не может. По мнению американского ученого, средства были изысканы путем введения чрезвычайного налога и увеличения налога с доходов населения, что было обычной практикой для эллинистических государств того времени (*Tchericover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 251; *Chaniotis A.* War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History (Ancient World at War). Oxford, 2005. P. 115–121). Так или иначе, несомненным представляется факт привлечения дополнительных средств для найма наемников и проведения соответствующих военных преобразований.
- 6 По мнению Ионатана Гольдштейна, в том случае, если какая-то часть иудеев могла выступить против привлечения наемников, то Гиркан вполне мог возразить, сославшись на опыт царя Давида использовавшего Филлистимлян и «Критян». *The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism*. P. 324.
- 7 К сожалению, анализ этого фрагмента текста не может дать нам точную информацию о происхождении наемников, поскольку Флавий лишь

- обобщенно сообщает, что Гиркан стал первым правителем, начавшим содержать наемные войска – ξενωτοφεῖν (Jos. AJ. XIII, 8,4).К примеру, в тексте «Иудейской войны» под редакцией Аркадия Бенсоновича Ковельмана (Иосиф Флавий. Иудейская война (пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко, под ред. А. Ковельмана). М., 1999), в той части текста, что, по своей смысловой и хронологической составляющей дублирует интересующий нас отрывок из «Иудейских древностей», наемники обозначены точно так же – «чужеземцы» т.е. ξενωτοφεῖν (Jos. BJ. I, 2,5).
- ⁸ Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. London, 2010. P. 405–406.
- ⁹ Cp. Eshel H. The Dead Sea scrolls and the Hasmonean state. Jerusalem, 2008. P. 118.
- ¹⁰ Говоря о сирийцах, вероятнее всего Флавий имел в виду область государства Селевкидов Сирию, близлежащую к Иудее, но никак не все провинции Селевкидов, несмотря на многочисленные войны Иудеи с Селевкидами. Прежде всего потому, что значительная часть Киликии принадлежала Селевкидам практически до самого конца существования государства, пока в 63 г. до н.э. не отошла к Риму (*Bickerman E. Syria and Cilicia // The American Journal of Philology. 1947. Vol. 68, №4. P. 353–362*). Впрочем, необходимо учитывать, что и Писидию и Киликию стоит разделить на две части, горную и равнинную. Горную часть, откуда вероятнее всего и происходили интересующие нас наемники, по большому счету никто полностью не контролировал.
- ¹¹ Вероятнее всего в прозвище «Фракид» заложено исключительно народное порицание, в силу жестокости Янная по отношению к соплеменникам, поскольку Фракийцы были известны своей жестокостью. Не стоит исключать и вероятность того, что Янный использовал именно фракийских наемников, так как впоследствии к их услугам обращался царь Ирод (Jos. AJ. XVII, 8, 3). Впрочем, делать из этого вывод об использовании фракийцев Гирканом нам кажется преждевременным, поскольку в том же фрагменте Иосиф Флавий упоминает и галлов с германцами – «... πρῶτοι μὲν οἱ δορυφόροι, μετὰ δὲ τὸ Θρακίον, ἐπὶ δὲ τοῦτοις ὀπίσσοι Γερμανῶν, καὶ τὸ Γαλατικὸν μετ’ αὐτοῦς...», использование которых в периоды правления Гиркана и Янная нам представляются невозможным.
- ¹² Пожалуй, самым известным из источников вербовщиком той эпохи является селевкидский солдат Пиргорпоник. Чей образ детально рассмотрен Бикерманом (Бикерман Э. Государство Селевкидов. С. 65–66) со ссылкой на Плаута (Plaut. Miles glor., 75, 947).
- ¹³ *Chanotis A. War in the Hellenistic World. P. 79.* Подробнее о типологии наемников их наименовании и дискуссии на эту тему можно узнать у Бикермана (Бикерман Э. Государство Селевкидов. С. 66), который выделяет наемников Селевкидов, нанятых для одного похода, наименованием – ξένοι, а воинов, включенных в состав постоянных войск, – δορυφόροι, и у Трандла, более подробно описавшего терминологию и специфику наименования наемников (Trundle M. Greek mercenaries : from the late archaic period to Alexander. New York, 2004. P. 10–21).

- ¹⁴ Впрочем, даже и без подобных выкладок псидийцы достаточно давно известны на рынке наемнических услуг, еще с IV в. до н.э. См. *Chanotis A. War in the Hellenistic World*. P. 82.
- ¹⁵ В данном случае в пользу нашей позиции говорит и мнение Израэля Шацмана. Дело в том, что относительно правления Саломеи Александры источники точно так же не дают четкого определения происхождения наемников. И израильский исследователь высказал предположение, что, начиная со времен правления Гиркана и до Саломеи, национальный состав наемников кардинально не менялся. Shatzman I. *The armies of the Hasmonaeans and Herod*. P. 32.
- ¹⁶ Другие центры концентрации наемников, такие как: Кария, Ликия, Родос и Фракия (*Chanotis A. War in the Hellenistic World*. P. 83) – мы не рассматриваем в силу их удаленности от Иудеи, что на период 133–129 гг. до н.э. для Иудеи имело особое отношение, а также по тому, что у нас нет никаких источниковых данных, подтверждающих возможность привлечения наемников из этих мест.
- ¹⁷ *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989. С. 87–92. В этом вопросе мы полностью солидарны с израильским исследователем Кашером, который является, пожалуй, единственным ученым, обратившим внимание на наемников периода правления Иоханана Гиркана (*Kasher A. The Changes in Manpower and Ethnic Composition of the Hasmonaeon Army (167–63 BCE) // The Jewish Quarterly Review, New Series*. Vol. 81, No. 3/4. 1991, P. 346–47). Впрочем, все его основное внимание к этому вопросу в вышеприведенной статье ограничивается мнением, что Флавий ошибся в датировке и расположении фрагмента текста, говорящего о времени привлечения наемников Гирканом. Он считает, что на самом деле данное событие следует отнести скорее к 129 г. до н.э. Мотивируя это тем, что именно тогда начались активные действия против Селевкидов. Нам данная позиция и аргументация кажется маловероятной и необидительной. Обоснование нашей позиции приводится в дальнейшем тексте нашей статьи.
- ¹⁸ Показательным служит эпизод, когда Симон предложил Антиоху помощь в осаде г. Дора, но царь отказался (I Масс. 15, 26); поскольку это означало бы признание Симона легитимным правителем Иудеи. Что, впрочем, не помешало ему наградить Симона званием «друга царя» (Jos. AJ. XIII. 7, 3).
- ¹⁹ Ср. *Eshel H. The Dead Sea scrolls and the Hasmonean state*. P. 70.
- ²⁰ Подробнее о роли нападения парфян в заключении мира с Иудеей см. *Schwartz D. On Antiochus VII Sidetes Parthian Expedition and the Fragmentation of Historical Research // The Jews in the Hellenistic-Roman World. Studies in Memory of Menahem Stern. Jeruaslem, 1996*. P. 83–102.
- ²¹ Дополнительным фактором, подтолкнувшим Антиоха на решение о скорейшем заключении мира с иудеями, может быть нехватка воды у осаждающих. Особенно если мы присоединимся к точке зрения тех историков, которые приписывают единственный отрывок из «Истории Антиоха» под авторством Тимохара, дошедший до наших дней, личности Антиоха VII. В этом отрывке упоминается об особой сложности осады

Иерусалима в связи с трудностью обеспечения водой вокруг города. Подробнее о дискуссии на эту тему и сам текст см. Штерн М. Греческие и Римские авторы о евреях и иудаизме (под ред. Н.В. Брагинской). Т. 1. М.-Иерусалим, 1997. С. 134–135. Впрочем, данный факт не может считаться бесспорным, учитывая то, что Флавий упоминает о сильном проливном дожде, решившем все проблемы с водой у осажденных (Jos. AJ. XIII. 8, 2). Логично предположить, что и осаждающих этот дождь не обделил. Хотя в долгосрочной перспективе Иерусалим мог надеяться на появившийся запас в резервуарах и цистернах города, чем не могли похвастать осаждающие. К тому же вспомним и о тех жителях, которых выставил из города Иоханан, в целях экономии припасов, и которых отказались принять селевкиды, по тем же причинам (Jos. AJ. XIII. 8, 2). Диодор же в своей «Исторической библиотеке» (Bibl.Hist. XXXIV-XXXV, 1, 1–5) говорит, что это у иудеев закончилось продовольствие, и они были вынуждены вступить в переговоры, на что Антиох согласился, несмотря на свое превосходство над ними. В любом случае все источники сходятся на том, что исход переговоров для Гиркана был весьма выгоден, т.к. Антиох согласился на передачу заложников, дань, и разрушение стен Иерусалима. Подробнее об имеющейся на данный момент дискуссии относительности объективности всех пересекающихся нарративных источников см. Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. P. 399–440; *Kasher A. Jews, Idumaeans, and ancient Arabs: relations of the Jews in Eretz-Israel with the nations of the frontier and the desert during the Hellenistic and Roman era (332 BCE – 70 CE)*. Tubingen, 1988. P. 46–51.

²² Собственно сама контрибуция носила форму выплаты налогов, за владение иудеями рядом городов, захваченных еще при Симоне, и в точности повторяла сумму, которую в свое время Антиох потребовал от Симона в качестве компенсации за владение Иопнией, Газарой и другими городами, захваченными иудейским правителем (I Macc. 15,31). См. The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. Vol.2. P. 320. Симон, признав закономерность требований царя, предложил выплатить лишь 100 талантов (I Macc. 15,35), на что Антиох не ответил и начал военные приготовления, которые после войны сначала с Симоном, а затем и Гирканом увенчались успехом. Впрочем, от Гиркана Антиох сразу требовал исковую сумму, не предлагая взамен вернуть города, фактически признав их переход к Хасмонеям (Jos. AJ. XIII. 8, 3). На этот счет также имеется мнение Бецалееля Бар-Кохбы, который полагает, что триста талантов были выплачены в счет ежегодных налоговых сборов с захваченных городов. Остальные же двести талантов предназначались за отдельную доплату используемого «коридора» к морю (Яффа-Газара-Пегай). *Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period*. P. 405–406; *Bar-Kochva B. Manpower, Economics, and Internal Strife in the Hasmonaean State // Armées et fiscalité dans le monde antique / Ed. by H. van Effenterre*. Paris, 1977. P. 172–173.

²³ Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. P. 401; The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. Vol. 2. P. 324.

- ²⁴ В отличие от самой кампании Антиоха VII против Парфии, которая достаточно хорошо освещена в историографии. Однако сведения об участии иудеев во всех работах ограничиваются лишь пересказом источника. См. *Mendels D. The Rise and Fall of Jewish Nationalism. P. 197; Bivar D. The Political History of Iran Under the Arsacids // The Cambridge History of Iran. Vol. III. Cambridge, 2000. P. 37–38; Farrokh K. Shadows in the Desert: Ancient Persia at War. Oxford, 2007. P. 122–123; Дибвойз Н. Политическая история Парфии. СПб., 2008. С. 51.*
- ²⁵ Ныне это река под название Большой Заб, протекает она по территории современных Турции и Ирака.
- ²⁶ Любопытен тот факт, что в отношении данного исторического эпизода у нас имеются разночтения в описании между «Историческими древностями» и «Иудейской войной». Так, в «Войне» Флавий говорит о том, что Гиркан сразу после воспользовался тем, что Антиох выступил в Мидию, и забрал с собой значительные пограничные гарнизоны. Иоханан Гиркан, нарушив условия мирного соглашения, захватил ряд приграничных Селевкидских городов, ничего не упоминая о совместном походе против парфян (Jos. VJ. I. 2, 5–6). Нам представляется, что ни для кого не секрет, что «Древности» были написаны гораздо позднее «Войны». Причем в Риме, где и писались «Древности», у Флавия была возможность пользоваться множеством текстов, ранее для него не доступных. Классическим случаем является и описываемый нами эпизод, где Иосиф воспользовался свидетельствами Николая Дамасского и соответствующим образом подкорректировал свой текст (Jos. AJ. XIII. 8, 4). См. *Wacholder. The New Damascus Document. Studies on the Texts of the Desert of Judah. Vol. 56. Leiden–Boston, 2007; Schurer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinburgh, 1973. Vol. 1, P. 30–32.*
- ²⁷ *Штерн М.* Греческие и римские авторы об иудеях и иудаизме. С. 240. Перевод текста под ред. Н.В. Брагинской нами использован оттуда же. *Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. P. 401; Eshel H. The Dead Sea scrolls and the Hasmonean state. P. 74–75.*
- ²⁸ Данное определение весьма относительно, учитывая то, что Антиох VII собрал достаточно многочисленную армию, общее число воинов в которой, если верить источникам было следующим: по Юстину – восемьдесят тысяч солдат и двести тысяч в обозе (Justin. XXXVIII, 10,2), по Диодору в общей сложности триста тысяч человек (Diod. XXXIV, 17). Даже если отнести к этим цифрам со здоровой долей скептицизма, все равно понятно, что общая численность войск значительно превосходило нормы того времени. Для сравнения вспомним, что ранее самая большая по численности армия у Селевкидов была в 190 г. до н.э. при Магнесии – семьдесят две тысячи человек (Liv. XXXVII, 40), в сражении при Рафии в 217 г. до н.э. – шестьдесят восемь тысяч человек (Pol., V, 79), хронологически же более близок к нам смотр войск в Дафне в 166 г. до н. э. – пятьдесят тысяч человек (Pol., XXXI, 3). Учитывая общую численность армии Антиоха, мы можем предположить численность иудейского отряда примерно в пять тысяч человек наемников и иудеев.

- ²⁹ К военным причинам можно отнести и тот факт, что эта двухдневная остановка произошла сразу после сражения, и вполне соотносилась с упорядочением текущих задач (реорганизация войска после сражения, уход за ранеными, погребение погибших, сбор трофеев и т.п.), что, тем не менее, на наш взгляд, ни в коей мере не опровергает наших выводов, а лишь наоборот, служит их подтверждением.
- ³⁰ Впрочем, необходимо заметить, что несмотря на явную навязанность договора Антиохом, Гиркан в данном случае соблюдал его неукоснительно. Это выразилось не только в выполнении условий союза в отношении контрибуции, военной поддержки, и прочего, но и в других сферах деятельности. К примеру, Гиркан чеканил монеты с параллельной символикой, с одной стороны Иудейская, с другой надпись «Антиох Эвергет». На тему этой нумизматической традиции имеется весьма активная дискуссия, которая в большинстве своем сводится к мнению, что дарованное Симоном право чеканить свою монету давалась ему как бы прижизненно и не распространялось на его потомков (I Macc. 15, 8) (*Tchericover V. Hellenistic Civilization and the Jews. P. 250; Rappaport U. The Emergence of Hasmonean Coinage // AJS Review, Vol. 1. 1976. P. 171–186*). Антиох же продлил это право, которое затем использовалось всеми Хасмонейями. *Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. P. 407; The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. P. 324–325*. Также необходимо упомянуть и то, что Антиох весьма умело использовал знание иудейской традиции, заключив мир во время праздника Суккот и преподнеся богатые дары Храму, чем заслужил уважение среди части иудеев (*Jos. AJ. XIII. 8, 3*). *The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. P. 323*. В силу всего этого вполне вероятно, что Гиркан испытывал к Антиоху если не почтение, то уважение или опасение, что подтверждается соблюдением условий мира с Антиохом до самой его гибели. *Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. P. 400*.
- ³¹ Иудеев вполне мог попытаться привлечь на свою сторону парфянский правитель Фраат II. Если верить Марине Пуччи, существовала некая переписка между Гирканом и парфянскими правителями (*Pucci M. Jewish-Parthian Relations in Josephus // The Jerusalem Cathedra. Vol. 3, 1981. P. 13–14*). Несмотря на то, что израильская исследовательница ссылается на т.н. «Книгу Иосиппона», достоверность которой является дискуссионной, сама возможность существования связи между Парфянами и участниками похода Антиоха VII нам кажется вполне вероятной.
- ³² Справедливости ради необходимо заметить, что если бы не подобная тактика, то державы Хасмонеев вполне вероятно просто не существовало, поскольку находясь между Птолемеями и Селевкидами, а также учитывая все нарастающее влияние Рима на политику в регионе, у них просто не было иных вариантов для обеспечения собственной независимости.
- ³³ Fischer T. *Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos' VII. im Rahmen der Seleukidengeschichte*. Tubingen, 1970. P. 29–48.
- ³⁴ Кроме того вспомним эпизод, когда у Гиркана не хватило сил, чтобы

- взять крепость, в которой в качестве заложников содержались его мать и братья, впоследствии убитые (Jos. AJ. XIII 8,1).
- ³⁵ В дальнейшем, относительно к периоду правления Александра Янная, Иосиф Флавий будет оперировать цифрами в десятки тысяч человек (Jos. AJ. XIII. 12,4; 13,3; 14,1–2; VJ. I. 4, 2–6). Но, во-первых, вероятно это вполне обычное завышение численности войск историком, а во-вторых, даже если уполовинить эти цифры, то подобное количество иудеев возможно вследствие стабилизации военной политики и с учетом значительно увеличившейся территории Иудеи со времен правления Иоханана Гиркана. В том что касается периода, предшествующего Гиркану, то по источникам мы можем проследить, во-первых, относительно небольшие по численности формирования, использованные иудеями, а во-вторых, достаточно большое количество потерь в процессе боевых действий (I Macc. 4,6; 5,20; 7,40; 9,5; 12,47; II Macc. 4,40; 12,33; Jos. AJ. XII. 7,3; 8,2).
- ³⁶ The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. P. 325; Kasher A. Jews, Idumaeans, and ancient Arabs: relations of the Jews in Eretz-Israel with the nations of the frontier and the desert during the Hellenistic and Roman era (332 BCE – 70 CE). Tübingen, 1988. P. 44.
- ³⁷ Об обстоятельствах гибели Антиоха и судьбе его неудачной кампании см. *Farrokh K. Shadows in the Desert: Ancient Persia at War. Oxford, 2007. P. 122–123; Bivar A. The Political History of Iran Under the Arsacids // The Cambridge History of Iran. Vol.III. Cambridge, 2000. P. 37–38; Дибвойз Н. Политическая история Парфии. С. 52–53.*
- ³⁸ Что любопытно, в оригинале текста присутствует термин *σφιμαχία*, обозначающий суть союза – наступательно-оборонительный, однако все же больше наступательный. Т.е. перевести этот фрагмент в смысле слова значении исключительно как «дружеский», без использования того контекста, что вкладывал в свой текст Иосиф Флавий, переводчики античного историка явно поторопились. Причем подобное опущение нами встречалось во всех переводах Иосифа Флавия. К примеру, см. *Штерн М. Греческие и Римские авторы о евреях и иудаизме. С. 240; Флавий Иосиф. Иудейские древности (пер. Теккеля Г.). В 2-х томах. Т.2. Ростов н/Д, 2003. С. 204.* На наш взгляд подобный перевод термина как нельзя лучше вписывается в обозначенную нами концепцию. К слову, необходимо отметить, что практика подобного рода весьма распространена и за рубежом, когда многие уважаемые авторы используют в своих работах приблизительный перевод. См. *Bar-Kochva B. The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. P. 401*
- ³⁹ По крайней мере, именно эта версия и датировка событий на данный момент являются наиболее признанными. The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism. P. 324. Хотя мы предлагаем еще одну трактовку этого события. Причиной, по которой Ионахан Гиркан избежал судьбы основной армии Антиоха VII, вероятнее всего было то, что после первых побед армия захватила огромное число трофеев, и Антиох не желал экономического усиления своего вынужденного «союзника», который впоследствии должен был снова стать противником, поскольку намере-

ния Антиоха относительно окончательного возврата Иудее к территории Селевкидов, не поддаются сомнению. В подтверждение этой «экономической» гипотезы, мы можем привести слова Юстина, который сообщает, что во время парфянского похода Антиоха VII даже простые воины пользовались золотыми пряжками, ели с серебряной посуды и в целом трофеи были очень богатые (Justin., XXXVIII.10.3). Кроме того, косвенным свидетельством того, что какие-то трофеи получил и Гиркан, служит сообщение источника о том, что по возвращении из похода Гиркан, после смерти Антиоха, начал активные военные действия, что, как мы знаем, требует крупных затрат (Jos. AJ. XIII. 9,1–2).

⁴⁰ Что касается договора, то довольно примечателен факт того, что Гиркан начал военные действия против Селевкидов после смерти Антиоха, оставшись, таким образом, верным обязательствам. В этой истории остается невыясненным, что же случилось с заложниками, которые были переданы Антиоху в момент заключения союза. Как мы помним, согласно условиям договора, Гиркан выплачивал контрибуцию в размере пятисот талантов, из которых были выплачены сразу лишь триста, и передал заложников по выбору Антиоху, в том числе и брата Гиркана. Вполне возможно, заложники были возвращены после участия Гиркана в союзном походе, а также в выплате второй части контрибуции. В любом случае о судьбе заложников и последнего брата Гиркана источник ничего более не упоминает.

⁴¹ Schwartz S. John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judean-Samaritan Relations // *Jewish History*, Vol. 7, No. 1. 1993. P. 9–25; Johnson S. Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural context. London, 2004. P. 66; *The Hellenistic Age // The Cambridge History of Judaism*. Vol.2. P. 325–27; Kasher A. Jews, Idumaeans, and ancient Arabs. P. 44–79.

⁴² К примеру осады Мидавы, Сихема, Гаризима и др. городов (Jos. AJ. XIII. 9,1). А особенностям осады Самарии Иосиф Флавий уделил особое свое внимание (Jos. AJ. XIII. 10,2; BJ. I. 2,7).

**Сакральные языки иудаизма,
ислама и индуизма:
попытка компаративистского анализа**

В данной статье мы рассмотрим проблему многообразия языковых феноменов в религии, попробуем расширить методологическое и терминологическое поле в этой сфере, изложить некоторые языковые представления иудаизма, ислама и индуизма.

Для описания такого широкого понятия как язык религии представляется важным привести суждения феноменолога Р. Отто, изложенные им в работе «Das Heilige» («Священное»)¹. Главная мысль исследователя заключается в обосновании идеи *нуминозного*. В своём рассуждении о двух подходах к пониманию религиозных идей – рационального и иррационального – Отто при рассмотрении понятия «священное» указывает на существование некоего остатка, не сводимого ни к чему иному. Кроме того, нуминозное обладает рядом особых черт (чувство тварности, переживание ужаса, момент трансцендентной власти и др.), которые фундируют эту категорию.

Можно сказать, что именно нуминозное есть то общее для всех религий, которое является их сущностным ядром². Язык же как часть религиозной системы вбирает и осмысливает эту идею, однако в разной степени: незначительное внимание к нуминозному или его глубинное переживание ведёт к формированию различных функций, которые выполняет язык в той или иной религии.

Опираясь на вышесказанное, определим многообразие языковых феноменов через отношения языка и нуминозного. Так, языковая сфера в некоторых религиях предельно сакра-

лизируется, и в этом случае можно говорить о «сакральном» языке в значении реализации идеи нуминозного, выраженной в такой форме представления о языке, которая образует его самодостаточность, другими словами, абсолютность. При этом форма представления определяется особыми, присущими ей чертами, среди которых:

1. особый трепет перед священным текстом и буквой, невозможность перевода на другой, «не сакральный» язык;
2. наличие значения каждой буквы. Все буквы алфавита имеют собственное значение при сохранении своей абстрактности: содержат идею божественной реальности, соотношение с разными уровнями бытия (космология, антропология и т.д.);
3. особый герменевтический подход, при котором в качестве методов интерпретации используются особые операции по извлечению смысла, основанные на числовом и буквенном значении.

Можно выделить и другие черты.

Очевидно, что не каждая религия использует свой язык описанным выше образом. К примеру, ортодоксальное христианство в итоге не пришло к почитанию латинского, греческого или какого-либо другого языка Священного Писания. Язык здесь играет больше прикладную функцию, что связано с особенностями вероучения. Похожую ситуацию наблюдаем в буддизме³. Подобное отношение к языку отличается от первого подхода и позволяет говорить о языке, реализация которого в большей степени происходит в сфере богослужения. Исходя из этих представлений, можно сказать, что существует другая модель языка, которую условно можно назвать «литургической». Сделанные здесь методологические замечания, естественно, не охватывает всей полноты проблемы, однако такое разграничение помогает нам сориентироваться в языковом пространстве религии.

Теперь остановимся на содержательной стороне языковых представлений трёх религиозных традиций, которые, как мы считаем, можно определить как «сакральные».

Иудаизм

В иудаизме представления о языке пронизаны сакральностью. Идею святости языка Торы можно даже отнести к одной из наиболее распространённых в мире еврейской мысли. Об этом говорят уже самые ранние тексты.

Само понятие *лашон ха-кодеш* («святой язык») впервые появляется в Талмуде. В мистике Престола эта идея выражается в применении божественных имён в религиозных практиках. Литература Хейхалот описывает мистические путешествия и использование магических печатей-ключей из тайных имён для защиты визионера.

В III–IX веках происходит формирование гимнографии с ярко выраженными идеями святости языка. В это же время появляется квинтэссенция языковой мудрости – Сефер Йецира. В ней сформулированы идеи буквенной и числовой креации. Впоследствии этот текст ляжет в основу всех языковых умозрений.

В XII–XIV вв., в период германского хасидизма, продолжают развиваться представления о магических именах Бога (в литературе хасидов обсуждается идея создания голема). А при толковании ТаНаХа говорят о гематрии (буквенно-числовом способе), нотариконе (методе комбинации букв в словах и предложениях) и тмуре (способе буквенных перестановок) для более глубокого постижения текста.

В учении Авраама Абулафии медитация над буквами еврейского алфавита представляется лучшим способом мистического познания Бога. Абулафия создаёт особую дисциплину – *хохмат ха-цераф*. Начинает отчётливо звучать идея «пангебраизма» – идея того, что любой язык – это искажённая форма языка Торы.

Спустя некоторое время появляется главная книга еврейской мистики – Сефер ха-Зогар. В ней звучит идея утраты единства между человеком и Богом, что отражается в представлении о разделении Божественного имени. Зогар обосновывает множество языковых идей для последующих периодов.

В XVI веке рождается лурианская каббала, которая рассматривает проблему языка в рамках своих доктрин: *цим-*

цум, швират ха-келим и тикун. Тикун, например, трактуется как соединение букв Тетраграмматона. Ицхаком Лурией также разработано множество медитативных практик с использованием еврейского алфавита, в том числе известная практика *йихудим*.

Апогеем развития представлений о лашон ха-кодеш стала хасидская литература. Специфика хасидизма отразилась в выдвигании на первый план фигуры цадика, что повлияло на смещение акцентов с письменной Торы на «живую», т.е. на праведника. Как следствие, появляется т.н. «письменная Тора хасидизма» – Тания. Усиливается мистико-магическое восприятие языка. Идея сакрального языка ярко выразилась в культовой (а именно музыкальной) сфере хасидизма. Согласно их учению, всё бытие пронизано звуком-мелодией. Тот, кто знает мелодию, может наделять силой каждую вещь в мире. Вид букв именно еврейского языка максимально воплощает в себе святость. Из этого исходит представление об иерархии языков, которая условно включает 4 уровня: языки окружения, язык общины (т.н. еврейские языки), иврит и отсутствие или преодоление языка. Все эти идеи воплотились в музыкальном феномене нигуна.

Отметим также тесную связь т.н. практической каббалы с языковыми представлениями: можно говорить о множестве мистических практик с использованием именов и отдельных букв алфавита (*сар Тора, йихудим, дилуг/кфица, герушин* и др.).

Ислам

Обращаясь к исламской мистической традиции, мы обнаруживаем ряд представлений, которые свидетельствуют о «сакральной» природе языка Корана. По утверждению А. Корбена, мистико-философский подход к языку присутствовал в исламе с самого начала⁴. Исследователь К. Эрнест замечает: «Среди широкого спектра суфийских практик можно обнаружить признаки эзотерических учений, рассматривающих свойства арабского алфавита на основе числовых значений самих букв. Такого рода нумерологический разбор

арабских молитвенных формул, который очень походит на каббалистические практики иудаистского мистицизма, восходит к загадочным, раздельно пишущимся буквам, которые предваряют ряд сур Корана»⁵.

Интерес к языку питали многие шиитские и суфийские течения. К примеру, хуруфиты⁶, которые появились примерно в XIII веке. Согласно их учению, человек способен овладеть божественным Словом и через правильное его произнесение соединить миры. Другая ветвь – орден XIII века бекташи – вобрала в себя идеи разных религиозных движений: христианства, шиизма и народных верований тюрков. Большое внимание последователи ордена придавали физиогномике и искусству каллиграфии. Кроме вышеперечисленных направлений, упоминается также школа Нуктавийя (или Писихани), где значения слов арабского языка связывали с космическими сферами, что часто носило мессианский характер, и тарикат Шаттари, увлечённый исчислением Божественных формул и др.

Особую роль в этой связи играла фигура шестого имама Джаффара ас-Садика. В шиитских коранических науках говорят о нескольких уровнях смысла Корана, число которых может варьироваться. Так, например, Джафар ас-Садик говорит о *ишарат* (буквальный смысл), *ибарат* (аллюзивный смысл), *латаиф* (тайный, о смысле сверхъестественного мира) и *хакаик* (смысл духовных доктрин). Наличие уровней смысла порождает и соответствующую традицию комментариев и интерпретации. Различают *тафсир* – интерпретацию буквального смысла; *тавилъ* – интерпретацию, связанную с божественным вдохновением; *тафхим* – высшую герменевтику, в которой происходит мистическое осознание⁷.

На протяжении веков буквенный символизм пленял умы мусульманских мистиков, философов и поэтов. Остановимся кратко на некоторых идеях одного из величайших суфиев Мухьи ад-Дина Ибн аль-Араби. Его учение, вероятно, испытавшее влияние другого «языковеда» ан-Ниффари, направлено на осмысление мира через буквенный символизм. Вселенная есть Книга, буквы которой написаны «божественным пером» (*аль-Калам аль-Илахи*). Они же представляют собой веч-

ные сущности или Божественные идеи. При этом изначально буквы пребывали в полноте и единстве, а в ходе творения мира посредством их комбинаций и Божественного дыхания были перенесены на нижние уровни бытия. На этом положении строится связь букв с уровнями бытия: соответствие букв планетам, созвездиям и частям человеческого тела. В «Мекканских откровениях» аль-Араби рассматривает с точки зрения суфийской «лингвистики» творческое божественное слово «Кун» («Будь»). Так, первая его буква – «каф» – символизирует мир сокрытый, последняя – «нун» – мир явный, а средняя буква «вав» обладает особым статусом: «Вав» принадлежит к числу «слабых» букв, а не к числу «сильных», поэтому от неё началось созидание, ведь она – буква причины, которая будучи губной, устремляется в след за дыханием за пределы губ – к внешнему миру, потому-то // именно у духа появилась власть над телом, а благодаря духу у тела появились действия и движения. Сам же дух тела оказался сокрытым, поскольку «вав» не имеет очевидного бытия, ведь она усекается. Эта буква действует скрытно: она отсутствует как конкретная сущность, в то время как власть её налицо»⁸. Кроме того, разные звуки соотносятся с местом их артикуляции в речевом аппарате: есть звуки «глубокие» (например, гортанные) и «близкие» (к примеру, губно-зубные). При этом первые относятся к *алам аль-гайб* (Божественному миру), в то время как «близкие» – к *алам аш-шахада* (чувственному миру).

Подобные примеры лишний раз убеждают нас в том, что в исламском мистицизме была разработана собственная «лингвистика», где язык рассматривался как средство метафизической реализации.

Можно говорить о разных названиях и разделах этой науки. Для изучения мистического смысла языка существовала *ильм уль-хуруф* («наука о буквах»), а также её модификации. *Симия* – раздел, основывающийся на законе подобия между буквами и вещами мира, цель которого заключалась в овладении тварной природой. Исламский аналог гематрии – *абджадийя* – метод, применяющийся в суфийской герменевтике. *Хисаб*, а также его шиитский аналог *джафра*, связаны с цифровыми операциями, в результате которых можно полу-

чить ответ на какой-либо вопрос или предсказать будущее. Кроме этого, существуют упоминания об особом языке суфиев – *балабайлан*, – который служил для передачи мистических тайн ученикам.

Подобные идеи находили свое выражение в практиках, главной из которых являлся *зикр* – практика поминания Бога. В *зикре* каждое имя Бога играло свою особую роль: каждое из имён связывалось с особой сферой бытия. Также в суфийских практиках важное место занимало имя, получаемое учеником при посвящении. Существуют свидетельства, что это имя должно было быть выбрано в соответствии с его душевными и духовными особенностями, а также с числовым значением букв имени. Неправильный выбор может привести к серьёзным психосоматическим нарушениям ученика⁹.

Кроме того, стоит упомянуть каллиграфию как сферу не столько художественную, сколько религиозную и медитативную. Существуют упоминания о необходимости вглядываться в буквы Корана и размышлять над ними, перенося их в собственное сознание¹⁰.

Индуизм

Теперь рассмотрим языковые представления, сформулированные индуистской традицией, для которой характерна особенная склонность к лингвистической философии. Наличие множества традиций и школ затрудняет изложение какого-либо единого учения о священном языке – санскрите. «Начиная с гимнов Ригведы, в ведической литературе складывается представление об особой мистической роли сакрального языка»¹¹. Культ богини *Вач* (или *Вак*) – богини Божественной Речи – был повсеместно распространён в Индии. Тем не менее, особым усердием в деле постижения тайн язык отличалась школа грамматистов, к которой принадлежали известные Гаудапада и Бхартрихари (V в.). Последний был автором ведантйской доктрины *шабда-брахман* (Брахман как Слово), согласно которой мир рассматривается как ступени объективаций трансцендентной Речи (*Паравач*).

Помимо Веданты, проблемой языка занималась школа кашмирского шиваизма (школы Трика, Спанда, Крама и др.). Они рассматривали процесс творения мира как постепенное развитие изначального звука-вибрации – *спанда*¹². Санскрит, именуемый также *деванагари* («обитель богов»), имеет божественное происхождение. Именно он выражает изначальные имена, присущие вещам. Алфавит (*варнамала*) происходит из *махабинду* (Шакти в форме *Шабда-брахмана*). Он включает 49 букв, которые выражают один из аспектов Шакти и соотносятся с элементами – таттвами. Кроме того, иногда добавляется 50-ая буква, выражающая идею союза Шивы и Шакти. Так *а* – первая буква, отождествляется с Шивой, *ха* – последняя – с Шакти, *кха* символизирует их соединение. Ещё существует *джана* – «неслышный» язык, на котором разговаривает Бог сам с собой.

Важной частью индуистской традиции являются *веданги* – тексты и дисциплины, посвящённые шести уровням Вед: *шикша* (фонетика и фонология), *чхандас* (метрика), *вьякарана* (грамматика), *нирукта* (этимология), *джвотиша* (астрология и астрономия), *калпа* (ритуаловедение).

В индуистской традиции сакральные тексты обладают несколькими уровнями значений: *шабдартха* (буквальное), *бхавартха* (скрытое значение), *лакишьяртха* (тайные намеки).

Важно отметить неразрывную связь священного языка с йогой. Об этом пишет исследователь О. Ерченков: «...практически все методы усвоения сакрального текста в религиозных системах древней и средневековой Индии следует рассматривать как средства йогической практики (садхана)»¹³. Существовало множество методов и практик для овладения сакральным текстом. Например, в системе мимансы и веданты этот процесс подразделялся на три уровня: *шравана* (слушание текста из уст наставника и запоминание), *манана* (размышление) и *нидидхьясана* (медитация). В индуистской тантре к этому добавляется *бхавана* – глубокое медитативное отождествление субъекта и объекта йогического созерцания, а также реализация этого состояния.

Не чуждо индуизму представление о звучании буквы на всех уровнях бытия. Так, буквы соотносятся с чакрами –

энергетическими центрами человеческого тела. Их активизация происходит благодаря *мантраяне* – чтению соответствующих мантр. В тантризме некоторые из них – *мантрашакти* – даже не символизируют, а являют само божество – Шакти. Отметим также, что сами мантры, записанные на санскрите, стремятся к «надъязыковому» уровню: своей целью они имеют абсолютное молчание. Другие же практики, связанные с алфавитом санскрита, основаны на изображении – *ратима* – и мандалах – *янтра*.

Итак, мы видим, что все три традиции в сфере языка имеют схожие элементы: специальные науки о мистических свойствах языка, значения букв алфавита, особые медитативные практики и др. Поэтому можно говорить об общей «сакральной» роли языка в иудаизме, исламе и индуизме.

Но несмотря на очевидные сходства в отношении к языку, все они сохраняют свой уникальный подход к бытию вообще и к языку в частности. Эта уникальность, в первую очередь, связана с догматической стороной религии: каждая традиция рассматривает язык в рамках своей теологической системы. Так, подход к языку в иудаизме отличается самой спецификой еврейской мысли: любая философия или концепция становится только тогда еврейской, когда сопряжена со своими неотъемлемыми качествами (идеи богоизбранности и Храма, галут, машихиут). Кроме этого, есть некоторые специфические черты, существующие благодаря общности или различности языковой семьи. Например, в семитском языковом пространстве иудейских и исламских мистиков заметна склонность именно к буквенно-графическому (письменному) символизму. В индуистской же традиции, сакральный язык которой относится к индоарийской группе, видно большее стремление к фонологической (устной) интерпретации бытия.

В качестве результата компаративистской работы приведём таблицу сравнения основных элементов сакрального языка.

*Сакральные языки иудаизма, ислама и индуизма:
попытка компаративистского анализа*

Сравнительная таблица сакральных языков иудаизма,
ислама и индуизма

	Иудаизм	Ислам	Индуизм
Элементы языка, соотносящиеся с креацией	Буквы: бэт – א, йуд – י или буква хей – ה	Повелительная форма глагола «быть»: كُن Кун («Будь!»)	Слог АУМ ॐ
Уровни (миры) воздействия языка	Ацилут, Брия, Йецира, Асия	Алам аль-гайб, Алам аш-шахада	3 группы таттв: шуддха, шуддха-ашуддха, ашуддха; 4 состояния: джаграт, свапна, сусубти, турья
Специальная наука о сакральном языке (или аспекте этого языка)	Хохмат ха-церуф («Наука комбинирования»), дерех ха-шмот («Путь имён»)	Ильм уль-хуруф («Наука о буквах»)	Нирукта, шикша, чхандас, व्याкарана.
Статус букв алфавита	Выступают «инструментами» Творения, отражают совершенство Шхины, соотносятся с Древом сфирот	Участвуют в процессе Творения, выражают идеи божественной реальности	Каждая буква соотносится с таттвой, аспектом Шивы и/или Шакти, Брахмана
Классификация букв	22 буквы: 3 материнские (א, ב, ש), 7 двойных (ג ג ב, ד ד ב, ה ה ב, ו ו ב, ז ז ב, ח ח ב, ט ט ב) 12 простых (י-ס ל-ג י-ט פ-ז ו-ה ק-צ)	28 букв: 14 солнечных и 14 лунных; в исмаилизме выделяют 7 небесных (хуруф аль-'увлия)	49 букв: гласные, согласные; дополн. буква: Кша. 16 букв (Шива-таттва), остальные: соотв. каждой отд. таттве
Статус Священного Писания	Тора – божественный Закон, дарованный в Откровении	Коран есть записанное и нетварное Слово (Речь) Аллаха	Веды или Тантры относятся к шрути

Уровни смысла и толкования Священного Писания	Пшат (букв.), ремез (аллегор.), драш (толкование), сод (тайный)	Ишарат (букв.), ибарат (аллегор.), латаиф (тайный), хакаик (высший); тафсир, тавиль, тафхим	Шабдартха (букв.), бхавартха (скрывает), лакшьяртха (намёк) или абхидхана, лакшана, дхвани
Методы наук о сакральном языке	Гематрия, нотарикон, тмура	Абджадийа, симия, хисаб, джафра	Шравана, манана, нидидхьясана, бхавана
Центральные практики	Практики перестановки букв, йихудим; нигун	Зикр	Джапа

¹ Отто Р. Священное. СПб., 2008.

² Отечественный религиовед Е. Торчинов предложил сущностное ядро религии видеть в трансперсональном опыте. Его психологический подход опирается на данные трансперсональной психологии С. Гроффа. В работе «Религии мира: опыт запредельного» он пишет: «корнем религиозной веры и религиозной жизни является именно трансперсональный опыт. У некоторых религий этот корень могуч и разветвлен, у других слаб и хил, но он есть и его не может не быть. Именно названный корень – сокровенная сущность религии, тогда как всё остальное – либо проявления (феномены и эпифеномены) этой сути, либо формы самоотчуждения религии...». С нашей точки зрения, понятия «нуминозное» и «трансперсональный опыт» во многом схожи и можно говорить об их взаимозаменяемости в данном контексте.

³ См.: Шуон Ф. Очевидность и тайна. М., 2007. С. 351.

⁴ Корбен А. История исламской философии. Режим доступа: <http://farhang.al-shia.ru/karbin/karbin2.html>.

⁵ Эрнст К. Суфизм. М., 2002. С. 53.

⁶ От арабского слова *хуруф* (حروف) – буква.

⁷ Интересно обратить внимание на одну противоположную пару понятий: *тавиль* и *танзиль*. Первое – это *батин* – интерпретация, возвращающая смысл к изначальной полноте, к *хакикат*. Последний же термин означает *захир* – простой уровень религии, рождённый в ходе «нисхождения» Откровения в мир. Целью же всякой интерпретации является «возвращение» или «поднятие» сокровенных смыслов к своему источку. Этот акт интересно сравнить с доктриной Лурии о возвращении божественных частиц.

⁸ Ибн аль-Араби. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 208.

- ⁹ См.: *Schimmel A.*, Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München, 2003. S. 21
- ¹⁰ О буквенном символизме в суфийской литературе см.: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. Москва, 2000. С. 317.
- ¹¹ *Ерченков О.* Методы рецепции сакрального текста как средство йогической садханы. Режим доступа: <http://www.tns-counter.ru/V13a>.
- ¹² См.: *Пахомов С.* Индуистская тантрическая философия. СПб., 2001. С. 98.
- ¹³ *Ерченков О.* Методы рецепции сакрального текста как средство йогической садханы. Режим доступа: <http://www.tns-counter.ru/V13a>.

Лилия Овчарова

Концепция реинкарнации в лурианской каббале, буддизме и индуизме

Некоторые параллели

Целью данной работы является исследование концепции переселения душ (לגלגל – «гилгуль») в лурианской каббале и ее сравнение с теорией реинкарнации в буддизме и индуизме.

Достижение цели предполагает решение следующих задач:

- Охарактеризовать особенности процесса לגלגל в лурианской каббале
- Сопоставить их с доктриной реинкарнации в буддизме и индуизме, обнаружить сходства и различия
- Проанализировать общие предпосылки и тенденции развития данных концепций в пределах соответствующих религиозно-философских систем

Базовый каббалистический текст, на который мы опирались в исследовании – Sha'ar HaGilgulim (Врата перевоплощений) Хаима Виталя. Что касается буддизма и индуизма, мы будем сравнивать отдельные аспекты учения о реинкарнации, раскрытые в упанишадах, Бхагавадгите, Бхагавата-пуране, сутрах и джатаках палийского канона, а также в Бардо Тодол – Тибетской книге мертвых.

Интересно, что этимология слов ивритского «гилгуль» и санскритского «сансара» очень близка, оба их можно перевести как круговращение, круговорот¹. Однако главные трудности возникают когда мы пытаемся выяснить природу души, или тех компонентов, которые вступают в этот круговорот.

В лурианской каббале теория реинкарнации строится на представлении о пяти компонентах, или уровнях души: *нэфеш, руах, нэшама, хая, ехида*, которые принадлежат 4 ми-

рам: Ацилут, Брия, Ецира, Асия. При рождении человек получает только одну часть души, ее первый уровень – нэфеш, который также делится на ступени. И чтобы получить более высокую часть своей души – руах, нужно пройти все ступени нэфеш, а чтобы получить нэшама – все ступени руах. Однако руах может войти в человека только после 13 лет, а нэшама – после 20ти².

Переход на новый уровень возможен благодаря исправлению предыдущего. Процесс исправления, *тиккун*, предполагает изучение Торы, исполнение заповедей и совершение добрых дел, что обычно занимает всю жизнь. Если одной жизни не хватило для полного исправления, но тиккун уже начат, то душа возвращается в новом рождении, пока не закончит тиккун. Такое перерождение называется *гилгуль*, когда одна или несколько частей души уже присутствуют в человеке при рождении.

Но случается также, что нэфеш, перевоплощаясь во второе тело, сталкивается там с нэфеш хозяина, особенно если это новообращенный, и тогда эта другая нэфеш помогает ей совершить тиккун. Таким образом, в одном теле одновременно оказываются две души, которые не отделяются до смерти, это называется двойной гилгуль (*гилгуль кафул*)³. После того как все три части – нэфеш, руах и нэшама, исправлены и очищены, реинкарнация больше не требуется⁴.

Когда человек в первый раз появляется в мире и грешит, этим он пачкает свою душу, и также нуждается в исправлении, то есть, перерождении. Ему дается три попытки, и если он их не использует, то его душа навсегда теряет возможность возвращения и истребляется из своего народа⁵. Но если в этих трех круговоротах сделано хотя бы малейшее исправление, то душа может возвращаться даже до тысячи раз, чтоб завершить тиккун. Таким образом, гилгуль дает возможность искупить свои грехи еще при жизни, чтоб после смерти попасть в рай. Это касается тех, кто изучает Тору, в то время как другие грешники очищаются от грехов в Геинноме⁶. Он представляет собой нечто среднее между адом и чистилищем, и хоть наказание там длится не более двенадцати месяцев, но для души это время может показаться вечностью.

В «Книге видений» Хаим Виталь пишет о перевоплощениях своей собственной души, открытых ему через его учителя: *«Прежде я был р. Видалем из Толосы, автором книги «Магид мишне», его звали так же, как меня сейчас. Потом я переселился в человека по имени р. Джошуа Сорiano. Он был богат, долголетен, щедр, и постоянно посещал Синагогу – утром и вечером. После этого я переселился в тринадцатилетнего мальчика, которого звали Авраам, и который умер на четырнадцатом году жизни. Наконец, я достиг этого перевоплощения, в этом мире, и меня зовут Хаим, как и первого – дона Видаля, автора «Магид мишне»⁷. Причиной же, по которой он должен был перевоплотиться снова, было то, что в одном из предыдущих перевоплощений он недостаточно верил в мудрость книги Зоар⁸.*

Другой вид реинкарнации – *ибур*, происходит когда душа, уже совершившая тиккун, вселяется в тело другого человека, чтобы помочь ему в его исправлении. Это могут быть даже души патриархов и древних пророков. Исполняя некоторые заповеди, человек может получить нэфеш или руах одного или двух праведников. В таком случае нэфеш одного праведника будет действовать у него вместо руах, а нэфеш другого – вместо нэшама⁹. *«Когда он оставит этот мир, то поднимется на тот же уровень, что и праведник, душа которого совершила ибур»¹⁰. Здесь мы видим, что ибур совершается полностью в интересах человека, но если он делает зло и терпит наказание, душа праведника от этого никак не страдает, и может просто покинуть его в любой момент¹¹.*

Но бывает и другой ибур, с пользой для души праведника – когда тот вселяется в другого человека, чтобы завершить собственный тиккун и получить большую награду. Его душа в этом случае распространяется по всему телу хозяина, и в равной степени с ним ощущает все физические страдания. Когда исправление завершено, чужая душа оставляет тело¹². В обоих случаях другая душа не может войти в человека, пока ему не исполнилось тринадцать лет и один день, поскольку именно с этого возраста он обязан исполнять Тору и заповеди.

Особый вид реинкарнации – ибур при рождении, предназначен для исправления отдельных искр, из которых состоит

нэфеш, поврежденных в предыдущем перерождении¹³. Такой ибур является результатом менее серьезных грехов, искупление которых не требует обычного перевоплощения.

Еще один вид реинкарнации – *йибум* – связан с левиратным браком. Когда женатый человек умирает бездетным, его брат должен жениться на его жене, и тогда душа умершего перевоплотится через брата. Это второе тело становится для него главным и именно в этом теле воскреснет его нэфеш после смерти, – поскольку умерший без потомства приравнивается к человеку, который никогда не рождался на свет, как будто его первое тело вообще не существовало¹⁴. Но когда он перевоплощается, это равносильно сотворению заново, и он может исправить и получить все три части души – нэфеш, руах и нэшама на протяжении одной жизни. В этом основная разница с гилгулем, который позволяет исправить только одну часть за одну жизнь.

Таким образом, в лурианской каббале можно выделить следующие основные цели перевоплощений:

- искупить свои грехи, совершенные в прошлых жизнях
- завершить тиккун, исправив три части своей души
- помочь другим в их исправлении

Интересно, что процесс реинкарнации практически во всех ее видах рассматривается как положительное явление и привилегия для тех, кто изучает Тору и исполняет заповеди. В то время как грешники вынуждены очищать свою душу в адских муках. Однако Хаим Виталь в «Книге видений» также описывает случаи одержимости злыми духами – душами умерших, которые вселялись в живых людей и даже в него самого¹⁵. Попытки изгнания таких духов нередко заканчивались смертью человека, но были и те, кого удалось исцелить¹⁶.

До сих пор мы говорили о реинкарнации в мире людей, тогда как существует также возможность повторного рождения в животном, растительном или неживом мире¹⁷. Такое переселение является наказанием¹⁸, но также и средством, с помощью которого душа может искупить грехи, совершенные в своей первой, человеческой жизни. В неживом царстве душа остается определенное количество времени, пока ее грех не будет

очищен. И тогда она сможет подняться в растительный мир, затем в животный, и лишь потом в мир людей. Кроме того, с неживого уровня на растительный можно подняться только в течение четырех месяцев: Ав, Элуль, Тишрей, Хешван. С растительного на животный – в Нисан, Ияр, Сиван, Тамуз. С животного на человеческий – в Кислев, Тевет, Шват, Адар¹⁹.

Некоторые аспекты учения о реинкарнации в Лурианской каббале схожи с подобными учениями в буддизме и индуизме. Например, еще в ранних упанишадах говорится о том, что человек после смерти получает новое тело: *«Когда истощается это [тело], истощается от старости или болезни, то подобно тому, как освобождается от уз [плод] манго, или удумбары, или пиппалы, так и этот нуруша, освободившись от этих членов, снова спешит, как он шел [назад], к месту [новой] жизни»*²⁰ (Brh., IV. 3. 36)

Чхандогья-упанишада описывает полный круговорот души из мира людей в мир богов и обратно: *«5. Пробыв там, пока не иссякнут [плоды их добрых деяний], они снова возвращаются тем же путем, каким пришли, в пространство, из пространства – в ветер; став ветром, они становятся дымом; став дымом, становятся туманом; 6. став туманом, становятся облаком; став облаком, они проливаются дождем. Затем они рождаются здесь как рис и ячмень, растения и деревья, сезам и бобы. Поистине, труден выход из этого [состояния], ибо [каждый из них] становится подобным лишь тому, кто поедает пищу, кто изливает семя.*

*7. Те, кто [отличается] здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона – лона брахмана, или лона кшатрия, или лона вайшьи. Те же, кто [отличается] здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона – лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы»*²¹ (Chan., V. 10. 5–7)

Что касается буддизма, то он отрицает индивидуальную субстанциональную душу, поэтому здесь мы не можем говорить о переселении души в смысле перехода ее из одной жизни в другую. Рождается другой человек, который является наследником действий мертвого человека, носителем его кармы:

Все те, кто в нашем мире, государь,
Живут в великолепии, в достатке,
Когда-то жили праведно, поверь:
Мы все – наследники своих поступков²²
(Джатака о лжеучении и бодхисаттве Нараде)

Тибетская книга мертвых говорит о возможности рождения в шести мирах: богов или дэвов, полубогов (асуров), людей, животных, голодных духов (претов) и среди обитателей ада. Первые три считаются наиболее благоприятными для жизни, последние три – наоборот – рассматриваются как наказание. Из всех шести миров только в мире людей можно самостоятельно достичь просветления и прекратить цепь смертей и рождений – посредством медитации и *садханы* – глубочайшей набожности²³, или же пребывая в *бардо* – промежуточном состоянии между смертью и новым рождением. Если же человек все же не достиг просветления, книга содержит подсказки, как получить наилучшее тело для будущего рождения²⁴.

Дхарани-сутра Будды о долголетию описывает еще одну возможность для живых существ переродиться в высшем мире: «Если есть великие бодхисаттвы, которые наполнены добротой и состраданием, неоднократно декламирующие эту Сутру перед всеми животными, птицами, дикими животными, змеями, червями, крысами, муравьями и другими, так что они смогут слышать эту Сутру своим первичным сознанием, то все эти существа обретут освобождение от этих видов и классов /животных/, благодаря силе Сутры и мантры. /Когда/ эти животные покинут эту форму жизни, то они переродятся на небесах /ощущая/ радость и блаженство»²⁵. То есть здесь, как и в лурианской каббале, праведники могут помогать другим совершить перерождение на высшем уровне.

В целом же процесс реинкарнации полностью подчинен закону кармы, которая отягощает человека и удерживает в круговороте *сансары*. Ведь даже существование в мире богов не вечно и не лишено страдания, оно длится до тех пор, пока не иссякнет его хорошая карма, и он опять не переродится, в низшем мире или даже в аду.

Что касается ада, то он отдельно подразделяется на разные уровни: холодные ады, горячие ады, ады боли и др., куда попадают в зависимости от тяжести совершенных проступков. В них даже самая грязная карма очищается посредством страданий, и в новом рождении человек уже заново творит свою карму. Здесь заметно сходство с лурианской каббалой, поскольку в обеих системах функция ада состоит не столько в наказании, сколько в очищении и исправлении. Главное же различие, на наш взгляд, прослеживается в самом отношении к перерождению – гилгуль в каббале рассматривается как дополнительная возможность совершить тиккун и поднять свою душу на высший уровень, тогда как в буддизме реинкарнация говорит как раз об упущенной возможности избавиться от уз сансары, и не предвещает ничего, кроме новых страданий.

В индуизме же, наоборот, мы видим перестановку акцентов – осознание тленности тела и неизбежности новых рождений призвано освободить человека от привязанности к земному и телесному, ведь настоящую ценность имеет лишь душа. Поскольку она является вечной, нерожденной, неизменной и неразрушимой, душа меняет тела как человек – одежду. Этот момент особо подчеркивается в Бхагавадгите:

«25. Говорится, что она не проявлена, не постижима и неизменна. Поэтому, зная ее такой, ты не должен скорбеть. 26. Однако если ты считаешь ее постоянно рождающейся и навсегда умирающей, все равно нет причины для скорби, о могучерукий. 27. Для рожденного смерть неизбежна, неизбежно рождение для умершего. Поэтому не следует скорбеть о неизбежном. 30. О потомок Бхараты, воплощенный в теле вечен и не может быть убит. Поэтому тебе не стоит скорбеть ни о каких существах»²⁶.

Таким образом, мы видим еще один взгляд на реинкарнацию – как на нечто неизбежное, и даже закономерное. Каждый человек, к какой бы варне он не принадлежал, может достичь Просветления, практикуя разные виды йоги – йогу действия (карма-йогу), йогу знания (джняна-йогу), йогу любви (бхакти-йогу).

Говоря о предпосылках и тенденциях развития концепции реинкарнации, важно учитывать социальный и культурный контекст той эпохи, когда она возникла. В Индии это происходило в период усиления социального неравенства и развития системы варн. Жертвоприношения и обряды, за исполнение которых душа попадала на небеса, превратились лишь в видимость благочестия. Возникла потребность в более строгой теории, которая бы объясняла не только загробное существование, но и причины страданий в земной жизни²⁷. Вот что пишет по этому поводу С. Радхакришнан: «*Коренным жителям Индии были свойственны представления о переселении человеческих душ в деревья и животных. В брахманах подчеркивается необходимость возмездия. При таких влияниях упанишадам оставалось только оформить подобные представления в доктрину сансары*»²⁸, «Как буддизм, так и упанишады подчеркивают, что освобождение от нового рождения не может быть достигнуто ни путем принесения жертв, ни путем покаяния. Восприятие истины, познание действительности, являющейся основой всего бытия – вот что освободит нас»²⁹.

Таким образом, концепция реинкарнации, движимая законом кармы, не только объясняла земные страдания, но и служила стимулом для достижения этического идеала, и как следствие – освобождения от уз сансары.

В иудаизме несколько иная ситуация. Г. Шолем связывает принятие концепции переселения душ с потребностью объяснить страдания и при этом не затронуть божественной справедливости³⁰, то есть речь идет о некой теодицее.

Впервые учение о реинкарнации проникло в еврейскую среду еще в IX веке, вместе с экспансией ислама на восток³¹. Мусульманский автор Аль-Багдади, умерший в 1037 г., пишет в своей работе о раскольниках и сектантах, что много евреев исповедовали веру в реинкарнацию и в качестве доказательства приводили книгу Даниила. Они толковали видение царя Навуходоносора как Божье наказание, во время которого царь перевоплощался в семи разных животных формах, пока наконец не признал единого Бога и был возвращен в свою первоначальную форму³². В более позднем источнике,

Сефер ha-Багир, говорится о новых душах, которые никогда раньше не существовали в мире, но которые спускаются, когда Израиль живет достойно³³. В другое время старые души вынуждены пребывать на земле и совершать круговорот из поколения в поколение.

Однако лишь в лурианской каббале концепция реинкарнации получила свое наиболее полное развитие и подробное обоснование. Этому способствовала особая историческая ситуация, сложившаяся после изгнания евреев из Испании. Если первоначально идея перевоплощения через гилгуль рассматривалась преимущественно как воздаяние за некоторые виды грехов, то теперь она была призвана смягчить переживания евреев в галуте, превратив галут, т.е. телесное изгнание, в символ изгнания души³⁴.

Таким образом, исследовав концепцию реинкарнации в лурианской каббале, мы видим, что она представляет собой сложную, но в то же время целостную систему, в основе которой лежит представление о пяти компонентах, или уровнях души: нэфеш, руах, нэшама, хая, ехида. Человек может получить следующий, только исправив предыдущий, совершив тиккун. Для этого его нэфеш после смерти перевоплощается в другое тело (происходит гилгуль), и так до полного исправления. Душа, уже совершившая тиккун, может вселиться в тело другого человека, помочь ему подняться на высший уровень, и потом покинуть его. Такой процесс называется ибур, он носит временный характер и позволяет даже нескольким душам одновременно пребывать в одном теле. Особый вид реинкарнации – йибум – происходит когда душа умершего переселяется в тело его живого брата, вступившего в брак с его женой.

Сходство данной концепции с индуистской доктриной прослеживается на практическом уровне: практика тиккун, включающая в себя изучение Торы, исполнение заповедей и совершение добрых дел, соответствует трем видам йоги, описанным в Бхагавадгите – йоге знания, йоге действия и йоге любви. Кроме того, согласно буддийскому учению, бодхисаттвы могут помочь животным переродиться на высшем

уровне, что является некой альтернативой ибуру. Что касается отношения к реинкарнации, во всех трех системах оно разное – от резко негативного в буддизме до позитивного в иудаизме. Различие с буддизмом состоит также в том, что здесь реинкарнация полностью подчинена закону кармы – заново родившийся получает не душу, а лишь карму мертвого человека.

Идее переселения душ как у индусов, так и у евреев предшествовали представления о рае и аде. Решающее влияние на формирование новой доктрины имел социально-исторический контекст (развитие системы варн в Индии и изгнание евреев из Испании), который поставил вопрос о высшей справедливости и смысле страданий в земной жизни. В этом причина успеха концепции реинкарнации, которая получила дальнейшее развитие как в позднем буддизме, так и в возникшем в XVIII веке хасидизме.

-
- ¹ См.: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 1998 // <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt15.htm>
 - ² «Sha'ar HaGilgulim» – «Gate of Reincarnations» from the teachings of Rabbi Yitzchak Luria translated by Yitzchak Bar Chaim edited by Shabtai Teicher: Chapter Two, Section 1 // http://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/378771/showall/1/jewish/Gate-of-Reincarnations.htm
 - ³ Ibid. Chapter Four, Section 4
 - ⁴ Ibid. Chapter Two, Section 1
 - ⁵ Ibid. Chapter Four, Section 6
 - ⁶ Ibid. Chapter Four, Section 7
 - ⁷ Jewish mystical autobiographies: Book of visions and Book of secrets / translated and introduced by Morris M. Faierstein; preface by Moshe Idel. New York: Paulist Press, 1999. P. 156
 - ⁸ Ibid.
 - ⁹ «Sha'ar HaGilgulim» – «Gate of Reincarnations» from the teachings of Rabbi Yitzchak Luria translated by Yitzchak Bar Chaim edited by Shabtai Teicher: Chapter Two, Section 4
 - ¹⁰ Ibid.
 - ¹¹ Ibid. Chapter Two, Section 5
 - ¹² Особенно это видно на примере рава Решета // Chapter Four, Section 8
 - ¹³ Ibid. Chapter Three, Section 4
 - ¹⁴ Ibid. Chapter Three, Section 6–7
 - ¹⁵ *Goldish Matt.* (ed.) Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the

- Middle Ages to the Present. Detroit: Wayne State University, 2003. p. 187
- ¹⁶ Jewish mystical autobiographies : Book of visions and Book of secrets / translated and introduced by Morris M. Faierstein ; preface by Moshe Idel. New York : Paulist Press, 1999. p. 97
- ¹⁷ См.: Soul-Trains. From the teachings of Rabbi Yitzchak Luria // http://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/379956/jewish/Soul-Trains.htm
- ¹⁸ См.: *Goldish Matt*. (ed.) Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present. Detroit: Wayne State University, 2003. P. 61, 350.
- ¹⁹ См.: Soul-Trains. From the teachings of Rabbi Yitzchak Luria // http://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/379956/jewish/Soul-Trains.htm
- ²⁰ Упанишады: в 3 кн. / пер. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. Т. 1. С. 124.
- ²¹ Упанишады: в 3 кн. / пер. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. Т. 3. С. 101.
- ²² Джатака о лжеучении и бодхисаттве Нараде // Sutta pitaka. Khuddaka nikāya. Jātaka. Maha-Nipata. 544 Maha-Narada-Kassapa-Jataka. Перевод с пали: В. Эрман, А.В. Парибок, 2002 г // <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/articles/jataka/2160/>
- ²³ Тибетская книга мертвых / Перевод с английского В. Кучерявкина, Б. Останина The Tibetan Book of the Dead. London, 1927. С. 79.
- ²⁴ См. также: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий М.: МЕДИУМ, 1994; Комментарий к «Бардо тходол» // <http://psylib.org.ua/books/yungk01/txt04.htm>
- ²⁵ Дхарани-сутра Будды о долголетию, искуплении проступков и защиты детей // <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/sutra/sutra1/1723/>
- ²⁶ Бхагавад-гита. Перевод на русский язык и предисловие Шалаграма даса (С.М. Неаполитанского) Общество ведической культуры Санкт-Петербург, 1991 // http://scriptures.ru/bh_gita.htm
- ²⁷ См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия: в 2-х томах. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956–1957. Т. 1. С. 111, 121.
- ²⁸ Там же. С. 213.
- ²⁹ Там же. С. 401.
- ³⁰ *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике: В 2-т. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 105.
- ³¹ *Schultz Joseph P.* Judaism and the Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion. Faizrleigh Dickson University Press. 1981. P. 129
- ³² Ibid. P. 130
- ³³ Ibid.
- ³⁴ *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике: В 2-т. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 106.

**Восточноевропейское
еврейство**

«Баловни судьбы»: выкресты на государевой службе в России в первой половине XVIII века

Сюжеты о выкрестах еврейского происхождения на государственной службе в первой половине XVIII века не раз удостоивались внимания со стороны еврейских авторов. Эти немногочисленные персонажи становились героями литературных произведений и публицистических статей¹. Однако, несмотря на всю ценность этих текстов, предъявлять к ним научные требования, не представляется возможным. Свои работы еврейские авторы писали, основываясь прежде всего не на источниках (в силу их недоступности), а на предыдущей историографической традиции. При таких условиях неизбежной становилась ситуация мифологизации: привлекательные для читателей, но часто далекие от исторической действительности повествования превращались в ходячие легенды. В настоящее время возникла необходимость в проведении ревизии знания об участии крещеных евреев в государственной деятельности, их роли в проведении политических, социальных и культурных преобразований с учетом появившихся в последнее время исследований, касающихся этой проблематики. Не менее важным и острым вопросом остается проблема их социокультурной адаптации в русском обществе первой половины XVIII века. Это и стало целью представленной статьи.

Выдвижением в ряды видных государственных деятелей, государевых слуг, выкрестов еврейского происхождения история обязана неумолимому реформатору – первому российскому императору Петру I. Благодаря позиции главы государства, в ряды российской элиты влились совершенно иные люди, неспособные похвастать благородной родословной. Для Петра I родовитое происхождение кандидата не

являлось приоритетным при назначении его на ту или иную должность на государственной службе. Основным критерием в выборе соратников стали личные характеристики: на первый план выходила польза, приносимая государству. Историк И.И. Голиков писал о царе: «награждал не породу, а заслуги, в ком бы оныя не приметил²». С таким подходом вопрос о вероисповедании и родословной не имел решающего значения.

Существуют несколько наиболее распространенных высказываний, иллюстрирующих отношение Петра I к евреям. Любопытно, что эти пассажи диаметрально противоположны по своему содержанию. Часто выбор высказывания в той или иной работе зависит от идеологической позиции автора, приводящего цитату в качестве иллюстрации собственной позиции. Так, явно юдофобски настроенный князь Н.Н. Голицын в своем исследовании русского законодательства о евреях утверждает: «по дошедшим до нас сведениям, преданиям и тем «анекдотам», которые значительно иллюстрируют характер и мнения Императора относительно многих исторических вопросов, можно полагать, что Петр не любил евреев и не видел от них пользы для России»³. Историк В.В. Столицкая-Терешкович также приводит «негативное» высказывание, традиционно приписываемое царю: «Я хочу видеть у себя лучше народы магометанской и языческой веры, нежели жидов; они плуты и обманщики»⁴. В то же время в «копилке» историков хранится, напротив, «позитивное» высказывание царя в адрес иноверцев, евреев в том числе: «Для меня совершенно безразлично, крещен ли человек или обрезан, чтобы он только знал свое дело и отличался порядочностью»⁵, или более нейтральное: «Не время дозволить жидам приезжать и жить в моем государстве. Я сожалею, что они желают селиться в России»⁶.

Как мы можем заметить, перед нами принципиально разные мнения, приписываемые одному и тому же лицу – царю Петру Великому. И, к сожалению, классифицировать одни слова как легенды, а другие как подлинные цитаты не представляется возможным. Необходимо предпринять попытку проанализировать эти высказывания с точки зрения хроно-

логии и обстоятельств, в которых они могли быть произнесены. Но подобное исследование заслуживает отдельного вдумчивого историко-филологического анализа. В рамках нашей статьи мы полагаем, что чтобы попытаться приблизиться к истине, необходимо обратиться к фактам. А один из фактов в истории евреев в России заключается в том, что именно во время правления Петра I в царском окружении появляются первые евреи – выкресты⁷.

В середине XVII века в результате русско-польских войн на территории Московского государства оказывались военнопленные, в том числе и евреи. Несмотря на то, что законодательно по окончании военных действий, пленным разрешено было при желании вновь вернуться в Речь Посполитую⁸, некоторое количество евреев (об их численности судить довольно сложно), крестившись, остались в Московском государстве.

Среди таких пленных оказался и Шая Сапсаев, отец будущего вице-канцлера, барона Петра Павловича Шафирова. Фигура Шаи Сапсаева заслуживает отдельного внимания. На протяжении более ста лет в различных работах, посвященных Шафириным, встречаются разные варианты его имени. Так, в статье о П.П. Шафирове в Еврейской энциклопедии некий еврей Шафира (в крещении Павел) фигурирует как дед, а не как отец барона Шафирова, его отцом же называется некий Павел Павлович Шафиров⁹. В то же время, современный исследователь С. Дудаков приводит более близкий вариант имени – Шая Шафир. Похожую версию имени приводит и историк петровской администрации Д.О. Серов, среди прочего приводя слова современника барона Шафирова, В. Татищева: «доктор Данила фон Гаден¹⁰ имел близкого свойственника Шашу, польского жида, которого, крестья, боярин Богдан Матвеевич Хитрой и, свободя его из холопства, написал в посад, и оной сидел в завязочном ряду... И от сих обеих произошли фамилии Фонгадановых и Шафириных»¹¹. Однако проверить существовала ли в действительности какая-то связь между Даниилом фон Гаденом и евреем Шайей Сапсаевым, бывшим холопом боярина Б.Хитрово, не представляется возможным. Но тот факт, что отец Петра

Павловича Шафирова действительно, будучи плененным, попал в холопство, вполне вероятно, поскольку плен в исследуемый период действительно являлся одним из источников холопства. По освобождении из холопства крещеный к тому времени именем Павел Шая, занимался торговлей, а кроме того владел несколькими иностранными языками, что по словам историка Саула Гинзбурга, было неудивительным для евреев Речи Посполитой, среди которых все чаще, начиная с XVI века начали встречаться евреи, интересовавшиеся иностранными языками и даже получившие образование за границей¹². Однако версия о том, что сам Павел Шафиров находился на службе в Посольском приказе не подтверждается. Как отмечает Д.О. Серов, в этом случае Петру Павловичу стоило бы открыто заявить о заслугах своего отца, поскольку служба в Посольском приказе в XVII-XVIII вв. была довольно престижной, а «статус правительственных переводчиков был исключительно высок»¹³, кроме того, его имя не встречается в списках. Тем более легендарной оказывается версия о личном знакомстве царя Петра Алексеевича с молодым Петром Шафировым в лавке другого крещеного еврея Григория Евреинова. Очевидно, Петр Шафиров попал на службу в Посольский приказ более традиционным способом – его нанял думный дьяк Андрей Виниус в 1694 г.¹⁴ А сам П.П. Шафиров в письме императору от 22 октября 1722 года сообщает: «имею честь я уже 32 года у дел и з 25 лет в милостивом вашего величества собственном знатию быти»¹⁵. Из чего можно заключить, что крайне привлекательная в силу своей неординарности версия знакомства будущего выдающегося государственного деятеля с царем, оказывается несостоятельной.

Основным видом деятельности на службе в Посольском приказе у Петра Шафирова стал перевод календарей с голландского и немецкого языков на русский. Надо заметить, что занятие это требовало не только познаний непосредственно в области языка, но и творческого подхода, поскольку в таких календарях нередко содержалась весьма разнообразная информация из разных отраслей знания (например, астрономии или географии)¹⁶. Когда же в 1697 г. «Великое посольство» отправилось в Западную Европу, в числе его участни-

ков оказался и Шафиров. В этот период он тесно общается с государем Петром Алексеевичем, путешествовавшим инкогнито и, по словам иностранца, очевидца событий, «Петр окружен совершенно простым народом; в числе его перекрещенец еврей и корабельный мастер, которые с ним кушают за одним столом»¹⁷.

С этого момента начинается взлет в карьере сына крещеного еврея на государственной службе. По возвращении в Россию Петр Шафиров начал принимать активное участие во внешнеполитических делах страны: участвовал в создании антишведской коалиции, затем в переговорах о заключении союза с поляками. Впоследствии на этом поприще Шафирову удавалось добиться серьезных успехов, а за свои заслуги он удостоился чина действительного тайного советника, в 1710 году стал бароном, занимал должность вице-канцлера. Важно заметить при этом, что само звание барона не вызывало в среде русской аристократии особого уважения (исключением составляли бароны прибалтийские), как полагает Ю.М. Лотман, русский барон являлся, как правило, финансистом, «а финансовая служба не считалась истинно дворянской»¹⁸. В этом смысле звание барона для Шафирова было вполне уместным, если учесть его происхождение.

Деятельность Шафирова не ограничивалась внешней политикой. В круг его интересов также входили торговля и промышленность. Вместе с двумя другими сподвижниками Петра Ф.М. Апраксиным и П.А. Толстым, Шафиров организовал текстильную мануфактуру, которая пользовалась значительной государственной поддержкой¹⁹. Согласно выданной грамоте, владельцы этой мануфактуры имели исключительное право на изготовление целого ряда дорогих тканей, освобождались от торговых пошлин и податей. Впоследствии мануфактура была перепродана купцу М.Г. Евреину, также выходцу из еврейской семьи, принявшей крещение и после переселившейся в Россию еще в XVII веке²⁰. Но коммерческая деятельность Петра Павловича не ограничивалась лишь текстильным производством: он также участвовал в строительстве зеркального завода, а совместно с Александром Меншиковым владел прибыльными промыслами по добыче

моржового, китового и трескового жира (ворвани) на Белом море, в котором, как отмечает С. Гинзбург, также участвовал и вышеупомянутый Евреинов²¹.

Однако в январе 1723 г. П.П. Шафиров по доносу был обвинен в казнокрадстве и предан уголовному суду, приговорен к лишению всего имущества и смертной казни²². Примечательно, что и на суде была озвучена версия о происхождении Петра Павловича Шафирова. Как сообщает биограф Шафирова А. Терещенко, на процессе Г.Г. Скорняков-Писарев «в протестах своих коснулся самого происхождения обоих Шафировых²³, говоря, что они жидовской породы, холопы дети, и имеют в Орше родственника еврея»²⁴. Причину обвинений исследователи биографии Шафирова усматривают в разных аспектах. Так, С. Гинзбург полагает, что обвинения А.Д. Меншикова (а именно он стал инициатором конфликта) были основаны на его личной неприязни к Шафирову, и одной из основных причин неприязни выступает сокрытие еврейского происхождения последнего²⁵. С. Дудаков склонен считать, что в основе конфликта Шафирова и Меншикова лежали более глубокие причины. П.П. Шафирову, отцу пяти дочерей, удалось выдать их всех за представителей старой русской аристократии, чьи родословные вели к Рюриковичам и Гедиминовичам, в то же время, сам Меншиков, не отличавшийся знатным происхождением, не мог похвастать столь значительными родственными связями. Отсюда, как полагает Дудаков, конфликт Меншикова и Шафирова можно рассматривать как «столкновение новой знати со старой»²⁶, использующее еврейское происхождение лишь в качестве пункта обвинения.

Смертная казнь была заменена Шафирову ссылкой в Сибирь, откуда он вернулся в 1725 году, а затем был назначен президентом Коммерц-коллегии и сенатором. Умер Петр Павлович в 1739 году.

Отдельного внимания заслуживают родственники Петра Павловича Шафирова. В первую очередь его жена – Анна Степановна Копьева и ее отец Степан Копьев. Согласно переписной книге от 1684 г., жителями Новомещанской слободы в Москве были и евреи, очевидно крещеные. Среди них – бу-

душий тесть Петра Павловича Шафирова – Степан Копьев, уроженец польской Дубровны, прежде служитель у боярина Семена Ивановича Заборовского. На момент переписи у него уже был сын Данилко (перепись указывала лишь детей мужского пола)²⁷. Таким образом, женой П.П. Шафирова стала его соплеменница – дочь крещеного еврея.

Родственниками Шафировым приходились и Веселовские. Известно, что один из Веселовских оказывал услуги русской армии при взятии Смоленска в 1654 году, после чего вся семья крестилась и осталась на русской территории. Основатель рода Павел Веселовский был женат на Марии Николаевне Аршеневской, тоже дочери крещеного еврея, приходившейся родственницей Шафировым²⁸. Традиционно принято говорить лишь об одном из сыновей Павла Веселовского, Абраме, известном нам, поскольку он оказался участником нескольких событий, попавших в поле зрения как еврейских, так и русских историков. Если верить версии С. Дудакова, Абрам Веселовский воспитывался в доме своего дяди Петра Павловича Шафирова. Впоследствии он стал личным секретарем Петра I, его адъютантом во время Полтавской битвы, а в 1715 году был назначен резидентом в Вене. Также как и его родственник, Абрам Веселовский владел несколькими языками и обладал незаурядными дипломатическими способностями, чем и снискал расположение государя. В 1716–1717 гг. он участвовал в розыске царевича Алексея Павловича.

Находясь в Вене, Веселовский занимался подбором специалистов для работы в России и всячески рекомендовал царю Петру Алексеевичу еврейских врачей: «Евреи всегда отличались своими познаниями в медицинской науке, и только благодаря еврейским врачам возможно было успешно бороться со многими лютыми болезнями, между прочим и с лепрой²⁹». Царский ответ на эту реплику нам уже известен: Петр написал, что ему безразлично вероисповедание специалиста, важны лишь его профессиональные навыки³⁰.

В рамках нашего исследования важно упомянуть еще о двух братьях Веселовских – Исааке и Федоре (возможно они были братьями-близнецами). Оба они получили образование в немецкой школе в период с 1703 по 1706 гг. и после службы

в Посольском приказе в качестве переводчиков с немецкого и латинского языков, были отправлены в Европу на дипломатическую службу: Исаак – в Данию и затем в Пруссию, а Федор – в Англию³¹. В последствии Федор Веселовский был церемониймейстером двора (с 1743 г.), а с 1760 г. – куратором Московского университета, с 1761 г. – кавалер ордена Александра Невского. Исаак Веселовский в 1741 г. был произведен в действительные статские советники, с 1745 г. тайный советник, а в 1746 г. так же, как и его брат, награжден орденом Александра Невского. В то время как их старший брат, Абрам Веселовский, по иронии судьбы, оказавшийся более известным для потомков, уже в 1719 г. был отозван из Вены, но не вернулся в Россию, а попросил убежища в Англии, и после отказа английского парламента проживал в Швейцарии, очевидно, до конца своей жизни.

Во многих работах еврейских историков встречается также имя некоего Петра Вульфа, якобы также бывшего крещеным евреем. Сведений об этом человеке, к сожалению, крайне мало. Известно, что он вместе с П.П. Шафировым принимал участие в Великом посольстве 1697–1698 гг. в качестве переводчика, однако там он фигурирует как «немец выучивший русский язык»³², так же как и Шафиров служивший в Посольском приказе. Основанием для идентификации его как крещеного еврея стало следующее высказывание: «До табели о рангах, титул тайного советника означал человека близкого к государю, а не третью степень отличия; есть тому многие примеры: военачальникам, министрам и посланникам всегда приспывался оный; и незначущие люди, бывшие при Петре I, так были именованы: камердинер его Петр Вульф, жидовскаго происхождения, быв гвардии офицером, пожалован в тайные советники, а потом в камергеры, что доказывается патентом за государевой рукою ему данным и хранящимся у его потомства»³³. К числу лиц еврейского происхождения, занимавших высокие посты, также относят и почт-директора барона Ф. Аша³⁴. Однако здесь требуется более детальное биографическое исследование, как и в случае с Петром Вульфом.

До этого момента в нашей работе о выкрестах на государственной службе речь шла лишь о потомках ашкеназских ев-

реев (об этом можно судить по их происхождению и именам). Однако именно при Петре I в России появляются представители другой этнокультурной группы евреев – сефарды.

В бытность свою в Западной Европе с «Великим посольством» Петр I не обошел своим вниманием и евреев. В ходе своего визита в Амстердам российский император посетил синагоги: «да великие ж послы были в двух синагогах, и в тех показываны великим послам от рабинов на еврейском писме завет и пророчества, обвиты богатыми материями, и стоят в великих шафах»³⁵.

В Голландии Петр I познакомился с португальскими сефардами, в том числе и со знаменитым химиком Антонио Себа, с которым они совместно обсуждали коллекцию экспонатов для будущей Кунсткамеры³⁶. В дальнейшем царь Петр и Антонио Себа продолжали общение через переписку, а в 1717 году Петр Алексеевич вновь навестил старого знакомого в ходе второго путешествия в Западную Европу³⁷. Но на этом контакты главы государства с евреями за границей не закончились. Из своей поездки в 1699 году Петр привез среди прочих двух новых иностранцев – Антонио де Виеру и Яна Д'Акосту, сефардских евреев по происхождению.

Молодого моряка Антонио Мануэла де Виэйру Петр I принял к себе на службу в 1697 году на должность пажа, как отмечают исследователи, их встреча произошла в Англии, несмотря на то, что родители де Виэйры принадлежали к сефардской общине Амстердама³⁸. По приезду в Россию именно де Виэйра в крещении Антон Мануилович Девиер стал первым генерал-полицмейстером молодого города Петербурга. Круг его обязанностей был весьма широк: строительство дорог и освещение улиц, вывоз мусора и обеспечение противопожарной безопасности и т.д. Благодаря своей энергии и трудолюбию, Девиеру удалось завоевать авторитет и снискать расположение государя. Кроме того, Антон Мануилович был известен в Петербурге не только как администратор, но и как организатор и участник «ассамблей», которые любил посещать сам царь. В 1726 году, уже после смерти Петра, Девиер был пожалован титулом графа и званием сенатора. Однако уже в 1727 году против него был организован заговор под

предводительством А.Д. Меншикова. Несколькими годами ранее Девиер изъявил желание жениться на сестре Меншикова – Анне Даниловне, но, получив отказ брата, на этом не остановился: соблазнив девушку, Девиер, уже при помощи царя, вновь обратился к Меншикову с просьбой руки сестры, и тот не смог отказать, опасаясь позора и гнева государя³⁹. Но конфликт был не забыт и когда началась борьба за власть после смерти Петра, Девиер примкнул к группировке, оппозиционной Меншикову. В результате победы последнего в 1727 году Девиер был лишен всех титулов и отправлен в ссылку. Однако и в Сибири Девиер проявил свои административные таланты и, заняв пост начальника Охотского порта, зарекомендовал себя как деятельный и эффективный руководитель. Любопытно заметить, что в отличие от других государевых слуг еврейского происхождения, Девиер вероятно не подвергался обвинениям, связанным с его этническими корнями. Во всяком случае, в нашем распоряжении не обнаружилось ни одного свидетельства подобных обвинений. И в 1743 году Высочайшим указом Девиер был возвращен из ссылки, ему были возвращены все титулы и имущество. Вскоре Девиер был произведен в генерал-аншефы и вновь назначен генерал-полицмейстером Петербурга. Но преклонный возраст и тяжелые испытания дали знать о себе многочисленными болезнями, и Девиер удалился в отставку «вплоть до выздоровления». Умер он в 1745 году, а его смерть была отмечена не только в русской, но и в португальской печати того времени⁴⁰.

Менее подробные биографические сведения нам известны о другом выкресте сефардского происхождения, привезенном в Россию из Западной Европы – Яне Д'Акосте⁴¹. Еврейская энциклопедия сообщает, что Акоста – «образованный марран», взятый Петром I на службу на должность придворного шута за свою эрудированность и находчивость⁴², в другой же статье сообщается о «португальском жиде Лакосте⁴³». Как отмечает биограф Петра И. Голиков, Д'Акоста был «свойств живых и забавных», а кроме того, другие русские источники сообщают, что лингвистические познания шута в области Священного Писания привлекали царя: между госу-

дарем и Д'Акостой частенько велись беседы на религиозные темы. Как отмечают исследователи А. Маркова и О. Виноградов, исключительные таланты Д'Акосты в шутовском деле были не единственной причиной, по которой еврей был принят на службу при дворе. Одной из новых функций шута при дворе Петра становится высмеивание средневековых традиций, русской знати и церковнослужителей⁴⁴. Именно это и входило в обязанности Д'Акосты, он выступал «как орудие осмеивания грубых предрасудков и невежества тогдашнего русскаго общества»⁴⁵.

Еврейское происхождение придворного шута не было секретом для окружающих. Камер-юнкер Берхгольц, знакомый с жизнью при дворе Петра I лично, писал: «Этот Ла-Коста из жидов и человек чрезвычайно хитрый; прежде он был маклером в Гамбурге»⁴⁶. О реальном вероисповедании Д'Акосты нам практически ничего неизвестно. Сведения о семье также весьма скудны: он прибыл в Россию вместе со своей женой и дочерью Сарой, которая была крещена именем Мария⁴⁷. Д'Акоста продолжал свою карьеру в качестве придворного шута и при преемниках Петра вплоть до своей смерти в 1740 году. Впоследствии придворный медик Антонио Саншес, приобретший библиотеку покойного, написал в краткой биографии Д'Акосты следующее: «Некоторые говорят, что он умер... без религии, другие, что он умер евреем, и очень немногие, что он умер христианином: так всегда говорят о тех, кто сменил религию»⁴⁸. Это высказывание, довольно обтекаемое и возможно намеренно неоднозначное, тем не менее, позволяет сделать вывод, что правоверным христианином Д'Акоста так и не стал.

В представленной статье речь шла о весьма немногочисленной группе государевых слуг еврейского происхождения в первой половине XVIII в. Тем не менее, сам факт участия крещеных евреев и их потомков в делах государственной важности, на наш взгляд, весьма примечателен. Сложившаяся на рубеже XVII–XVIII веков историко-культурная ситуация обусловила возможность успешной и довольно быстрой интеграции неопитов в русское общество преимущественно во втором поколении. Подобная благоприятная ситуация по-

зволила выдающемуся ученому академику В.Н. Топорову назвать людей, о которых шла речь в представленной статье, «баловнями судьбы»⁴⁹. Евреи-выкресты на государственной службе приняли активное участие в проведении в жизнь петровских преобразований. Будучи «новыми людьми» в русском обществе, они, очевидно, легче воспринимали нововведения и оказывались в авангарде как на политическом, так и экономическом поприще. Особое внимание стоит уделить участию крещеных евреев в дипломатической деятельности. Знание иностранных языков и служба в Посольском приказе нередко становились залогом дальнейших успехов на служебном поприще⁵⁰. При этом можно сделать вывод о том, что несмотря на свой разрыв с еврейской общиной, связь с еврейским миром в более широком масштабе не прерывалась: это проявляется как в непосредственных контактах с евреями (Абрам Веселовский и еврейские врачи в Вене и т.д.), так и в контактах между крещеными евреями (брак Шафирова и Копьевой, сотрудничество с Евреиновыми и т.д.).

Однако «баловнями судьбы» в действительности можно назвать лишь тех, о ком непосредственно шла речь в статье. В последующих поколениях выкрестов, принимавших активное участие в государственной деятельности, нередко наблюдались «сбои» и по сути маргинализация отдельных членов семьи. Так, сын Петра Павловича Шафирова Исай⁵¹, изначально пошедший по стопам отца, в последствии оказался в монастыре в связи с подозрениями в его душевном здоровье и пьянстве. А внуки славного генерал-полицмейстера Санкт-Петербурга Антона Мануиловича Девиера, оказываются под следствием: Петр Антонович Девиер обвинен в краже, а Борис Антонович – в разбойном нападении⁵².

¹ Например, *Маркиш Д.* Шуты. Тель-Авив, 1982.

² *Голиков И.И.* Деяния Петра Великого. Ч. 1. Изд. 1-е. М., 1788. С. 12. Цитируется по: *Живов В.М.* Культурные реформы в системе преобразований Петра. // Из истории русской культуры. Т. III. М.: «Языки русской культуры», 1996. С. 558.

³ *Голицын Н.Н.* История русского законодательства о евреях. Т. 1 (1649–1825). СПб., 1886. С. 12.

- ⁴ Русский архив. 1884. № 6. С. 361. Цит. по: *Стоклицкая-Терешкович В.В.* Евреи в России при Петре Великом и его ближайших преемниках // ВЕУМ. М. 1994. № 1(5). С. 176.
- ⁵ Цитата переведена на английский язык: «It does not matter to me whether a person is baptized or circumcised. The only thing that matters is whether he is a good man and a master of his trade». Из письма царя к русскому послу в Вене – Абраму Веселовскому. Цит. по: *Markova A., Vinogradov O.* Tsar Peter I the Great and the Sephardic Jews // *Studies on the History of Portuguese Jews*, 2000. P. 173. См. также: *Вермель С.* Евреи в Москве // *Евреи в Москве*. М.: Гешарим, 2003. С. 22.
- ⁶ Достопамятные сказания о жизни Петра Великого, собранные редакцией «Русской старины». СПб, 1876. С. 47.
- ⁷ Следует отметить, что к персонажам еврейского происхождения, как уже было сказано выше, относятся лишь те люди, чье «еврейство» было упомянуто в источниках.
- ⁸ В одном из пунктов Андрусовского мирного договора от 1667 года говорилось: «И жидов тех, которые в веру Русскую не крестилися, всех с женами и детьми и с животами их, никого не тая и к зоставанию не принуждаючи, доброю верою в сторону Его Королевского Величества и Речи Посполитой взвоить и выпустить Его Царское Величество укажет». См.: *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–VII вв. / *Еврейская старина*. 1915. Вып. 2. С. 163–164.
- ⁹ *Еврейская энциклопедия*. Т. XV. М., 1991. Кол. 920.
- ¹⁰ Даниил фон Гаден – крещеный еврей, придворный врач царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича, обвиненный в смерти последнего и жестоко убитый стрельцами на Красной площади в 1682 г.
- ¹¹ Цит. по.: *Татищев В.Н.* История Российская. Л., 1968. Т. 7. С. 180
- ¹² *Ginsburg Saul M.* Peter Shafiroff – «Jewish» Adviser to Peter the Great // *Judaism*. 22 (1973). P. 410.
- ¹³ *Серов Д. О.* Администрация Петра I. М.: ОГИ, 2007. С. 88.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Кн. 9. М.: Мысль, 1993. С. 445.
- ¹⁶ Подробнее о содержании календарей см.: *Энциклопедический словарь Брокнауза и Эфрона*. Т. 27. СПб., 1895. С. 18–21.
- ¹⁷ Цит. по: *Павленко Н. И.* Петр Первый. М.: Молодая гвардия, 1975. С. 331.
- ¹⁸ *Лотман Ю.М.* Человек и общество в XVIII – начале XIX вв. / *Очерки по истории русской культуры // Из истории русской культуры*. Т. IV. М.: «Языки русской культуры», 1996. С. 832.
- ¹⁹ *Опись документов и дел, хранящихся в сенатском архиве*. Т. 1. Отдел 1. СПб, 1909. С. 30.
- ²⁰ *Дудаков С.Ю.* Петр Шафилов. Иерусалим, 1989. С. 55. Подробнее о роде Евреиновых см: *Аксенов А.И., Фельдман Д.З.* Евреиновы // *Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия*. М., 1996. Т. 2. С. 117.
- ²¹ *Ginsburg Saul M.* Peter Shafiroff – «Jewish» Adviser to Peter the Great // *Judaism*. 22 (1973). P. 414.

- ²² Подробнее о процессе см.: *Иванов П.И.* Судное дело над действительным тайным советником бароном Шафировым и обер-прокурором Сената Скорняковым-Писаревым // Журнал Министерства Юстиции. 1859. Т. I. Кн. 3. С. 8–62; а также: *Терещенко А.* Опыт обозрения жизни сановников, управлявших иностранными делами в России. Ч. III. СПб.: Типография Императорской российской академии, 1837. С. 1–48.
- ²³ Под вторым Шафировым подразумевается очевидно Михаил Петрович Шафиров (1682- ? после 1745), сын П.П. Шафирова. Занимал посты в Приказной экспедиции Коллегии иностранных дел, Ревизион- и Берг-коллегиях. Подробнее см.: *Серов Д. О.* Администрация Петра I. М.: ОГИ, 2007. С. 79.
- ²⁴ *Терещенко А.* Опыт обозрения жизни сановников, управлявших иностранными делами в России. Ч. III. Спб: Типография Императорской российской академии, 1837. С. 34.
- ²⁵ *Ginsburg Saul M.* Peter Shafiroff – «Jewish» Adviser to Peter the Great // *Judaism*. 22 (1973). P. 414.
- ²⁶ *Дудаков С.Ю.* Петр Шафиров. Иерусалим, 1989. С. 57.
- ²⁷ *Кунин И.* Евреи в Москве во второй половине XVII века // *Евреи в Москве*. М.: Гешарим, 2003. С. 195.
- ²⁸ *Дудаков С.Ю.* Петр Шафиров. Иерусалим, 1989. С. 66. Однако сведения об этом не фигурируют в других работах. А учитывая качество исследования, проведенного С. Дудаковым, эту информацию можно подвергнуть сомнению. См.: *Серов Д.* Рецензия на книгу: Дудаков С.Ю. Петр Шафиров. Иерусалим. 1989. // *Вестник Еврейского университета в Москве*. 1993. № 3. С. 265–268.
- ²⁹ Цит. по: *Вермель С.* Евреи в Москве // *Евреи в Москве*. М.: Гешарим, 2003. С. 22.
- ³⁰ Цит. по: *Markova A., Vinogradov O.* Tsar Peter I the Great and the Sephardic Jews // *Studies on the History of Portuguese Jews*, 2000. P. 173.
- ³¹ Подробнее см.: *Серов Д. О.* Администрация Петра I. М.: ОГИ, 2007. С. 30–31.
- ³² *Гузевич Д., Гузевич И.* Великое посольство. СПб, 2003. Приложение 3. С. 264.
- ³³ Исторические рассказы и анекдоты, записанные со слов именитых людей П.Ф. Карабановым // *Русская старина*, 1871. Т. 4. № 12. С. 685–696 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mikv1.narod.ru/text/Karabanov1871.htm> (дата обращения 15.05.2009)
- ³⁴ *Гесен В.* К истории Санкт-Петербургской еврейской религиозной общины: от первых евреев до XX в.. – СПб, 2000. С. 14.
- ³⁵ *Богословский М.М.* Петр I. Материалы к биографии. В 5 томах. Т. 2. Первое заграничное путешествие. Ч. 1 и Ч. 2. М.: ЗАО Центрополиграф, 2007. С. 179.
- ³⁶ *Michael Halévy y Amor Ayala* Un judío bufón del rey en la corte de Pedro el Grande // *Raíces*. 64. (2005). P. 63.
- ³⁷ Подробнее см.: *Markova A., Vinogradov O.* Op. cit. P. 168.
- ³⁸ *Капланов Р.* Антонио Нунес Рибейро Саншес – первый еврейский интеллигент в Российской империи // *ВЕУМ*. № 1(14). 1997. С. 163–164.

- ³⁹ Ginsburg Saul M. Meshumadim in Tsarishen Rusland. 1946. P. 25.
- ⁴⁰ Капланов Р. Антонио Нунес Рибейро Саншес – первый еврейский интеллигент в Российской империи // ВЕУМ. № 1(14). 1997. С. 165.
- ⁴¹ Во многих русскоязычных изданиях также встречаются варианты Лакоста или Акоста.
- ⁴² Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. XIII. Кол. 936.
- ⁴³ Там же. Т. I. Кол. 652–653
- ⁴⁴ Markova A., Vinogradov O. Op. cit. P. 172.
- ⁴⁵ Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. I. Кол. 652
- ⁴⁶ Берхгольц Ф. Дневник камер-юнкера, веденный им в России в царствование Петра Великого, с 1721–1725 год. Пер. С нем. И. Аммон. Москва, 1857. Ч. 1. С. 58.
- ⁴⁷ Markova A., Vinogradov O. Op. cit. P. 172.
- ⁴⁸ Капланов Р. Антонио Нунес Рибейро Саншес – первый еврейский интеллигент в Российской империи // ВЕУМ. № 1(14). 1997. С. 168.
- ⁴⁹ Топоров В.Н. На рубеже двух эпох: к новой русско-еврейской встрече (Л. Невахович и его окружение) // Славяне и их соседи. Вып. 5. Москва: «Наука», 1994. С. 184.
- ⁵⁰ Об еще одном переводчике еврейского происхождения в Посольском приказе см.: Опарина Т.А. Интеграция еврея в русское общество середины XVII в. (Толмач Посольского приказа Иван Селунский) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей. М., 2003. С. 132–150.
- ⁵¹ Подробнее о судьбе Исаия Шафирова см.: Бычков А.Ф. Барон Исая Петрович Шафиров (1699–1756) // Исторический вестник. 1886. Т. 25. № 7. С. 126–131.
- ⁵² РГИА Ф. 1345. Оп. 98. Д. 27 и 84 соответственно. Подробнее о роде Девиеров: Акиншин А., Литвинова Т. Воронежская ветвь графского рода Девиеров // Генеалогический вестник. Спб, 2001. № 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vgd.ru/VESTNIK/vest4.htm> (дата обращения 23.11. 2010)

Источники по истории еврейского населения Кубанской области (1860–1917)

Проблемы поиска и интерпретации

Многих исследователей, изучающих историю евреев Российской империи, интересуют вопросы, как на протяжении столетия, преодолевая юридические ограничения, еврейское население оставалось жить и работать во внутренних губерниях Российской империи, как формировались еврейские общины за чертой оседлости. Известный исследователь истории евреев в Российской империи Г.Б. Слиозберг писал: «Черта, отделяющая губернии еврейской оседлости от внутренних губерний, являлась пограничной чертой одного государства, отделяющей его от другого»¹. Однако, и внутри этого «другого государства» (территорий за «чертой») существовали разные, в зависимости от местности, дополнительные правовые ограничения или возможности для евреев. При обширности территории Российской империи с ее регионами, отличающимися по уровню экономического развития, национальному составу, положению еврейского населения в отдельных губерниях страны, находящихся за чертой оседлости, имело свои особенности. Пример тому – история еврейского населения Кубанской области, одной из окраин Российской империи, во 2-й половине XIX – начале XX вв.

В связи с малочисленностью еврейского населения Кубанской области в XIX – начале XX вв., возникает проблема поиска источников. Внутренние документы общин практически не сохранились, и они не объединены в отдельную группу. Поэтому источники, необходимые для изучения истории еврейского населения Кубанской области, можно обнаружить в разных фондах архивов, в периодической печати, отчетах. Основной базой исследования служат документы из фондов Государственного архива Краснодарского края (ГАКК), Рос-

сийского Государственного Исторического архива (РГИА). Это документы из многочисленных фондов: ГАКК: Канцелярии Наказного Атамана Кубанского Казачьего Войска, Войскового правления Черноморского Казачьего Войска, Ейская городская управа и т. д.²; РГИА: фонд Совета Министров, Министерства Юстиции, Департамент Общих дел МВД³. Комплексное исследование истории еврейского населения в отдельных местностях Российской империи предполагает вовлечение нескольких видов исторических источников: делопроизводственные материалы, статистические, периодическая печать, документы, связанные с деятельностью законодательства. В Кубанской области, как и в других внутренних губерниях Российской империи, наряду с общими правилами ведения делопроизводства, были и особенности. Одной из особенностей Кубанской области было то, что эта территория являлась казачьей. В связи с этим, документы находились как в Военном министерстве (Главном Управлении казачьих войск), так и в Министерстве Внутренних Дел.

Одной из самых важных групп источников по истории евреев Кубани в фондах РГИА и ГАКК, как и для многих других территорий, является группа делопроизводственных материалов. К ним относятся документы, включающие переписку между центральными и местными органами власти, касающиеся случаев выселения евреев с территории Кубанской области⁴, причисления отдельных лиц к числу мещан городов Кубани⁵, вопросы о разрешении строительства синагог и еврейских школ и т. д.

Как появлялось еврейское население на Кубани, в каких ситуациях евреи могли получить разрешение на проживание на этой территории и каков был состав еврейских общин? На эти вопросы частично помогают найти ответы прошения, которые носят как коллективный, так и частный характер. Простения евреев о разрешении остаться на проживание в определенном населенном пункте дают ценную фактическую информацию о просителе: его биографические данные, состав его семьи, занятие и указание на время, с которого он проживает на данной территории. По биографическим данным евреев, авторов прошений, проясняются отдельные эпи-

зоды как формирования еврейского населения Кубанской области, так и истории его проживания здесь. Разрешение на проживание выдавалось евреям только при определенных условиях: наличии справок о несудимости, увольнительной с предыдущего места жительства, документальных подтверждений отсутствия недоимок по сборам с предыдущего места проживания. Поэтому все подтверждающие документы сопровождали прошения евреев. Дополняют прошения евреев рапорты местных административных структур, представленные в виде именных списков евреев, проживающих в каком-либо отделе или населенном пункте⁶. В них можно обнаружить фамилии евреев – авторов прошений. Кроме того, важно обращать внимание на дату прошений. В разные периоды законы, регулирующие правовое положение евреев, изменялись. Поэтому, сопоставив решение Начальника области или иных органов местной власти в определенной ситуации с нормативными актами того же периода, в котором составлено прошение, можно выяснить позицию местной власти и ее воздействие на положение евреев Кубанской области. Как получилось, что в закрытом войсковом городе Екатеринодаре в начале 1860-х гг. проживало более сотни евреев? Зачастую прошения позволяют выявить уступки местных органов власти евреям в виде неоднократных исключений. Коллективные прошения евреев о разрешении открыть молитвенные дома или еврейское училище свидетельствуют о существовании еврейских общностей, показывают их состав и социальный статус, а также степень вовлеченности евреев в общественную жизнь. Таковы прошения евреев городов Анапы, Майкопа и Екатеринодара⁷. Особый интерес представляет факт прошения евреев об открытии молельного дома в Екатеринодаре, относящийся к 1897 г., периоду, когда, после закона 18 июня 1892 г., Кубанская область была окончательно закрыта для евреев⁸. Наличие прошений вдовы А. Рецкой о передаче дома ее мужа в собственность еврейской общины для организации в нем молельного дома свидетельствует о сложившейся еврейской общине в Темрюке⁹. Подобные прошения дают представление о самоидентификации евреев, организации общины и ее юридическом положении.

Для определения самоидентификации евреев представляют интерес несколько прошений о возвращении некоторых евреев в иудаизм из православия в 1917 г.¹⁰ При изучении прошений необходимо обращать внимание на их формуляр: во многих случаях прошения составлялись по определенному образцу и имели четкую структуру; возможно, при их составлении евреи обращались к помощи человека с юридическим образованием. К сожалению, не всегда удается выяснить, чем заканчивалось дело, поэтому в перспективе необходимо восполнить пробелы с помощью других документов. Например, неизвестно из переписки и прошений, чем закончилась просьба евреев открыть училище в Майкопе¹¹, но не исключено, что такая информация может находиться в отчетах Попечителя Кавказского учебного округа.

В ряде случаев можно увидеть группу частных прошений евреев из одних и тех же губерний в короткий период времени о разрешении на проживание¹². Это позволяет определить, жители каких регионов Российской империи пополняли еврейские общины на территории Кубани. Например, в 1869–1871 гг. к Начальнику Кубанской области М. А. Цакни поступило сразу несколько прошений от евреев Екатеринославской губернии о разрешении остаться в Екатеринодаре, Темрюке и Ейске¹³. Решение в подобных случаях принималось Начальником области. С одной стороны, он руководствовался общеимперским законодательством, с другой же стороны, рассуждал о «пользе их водворения»¹⁴. Интересен случай подобного влияния Начальника Кубанской области на расселение евреев в Майкопском отделе в 1897 г., когда освободились аульные земли после выселения горцев; в Государственном Совете решался вопрос о предоставлении прав отставным нижним чинам из евреев, уже проживавших в Майкопском отделе, владеть этими наделами, когда было получено свидетельство о нежелании Начальника области Я. Д. Маламы дать положительный ответ¹⁵. В итоге Государственный Совет принял решение не наделять землями евреев в Майкопском отделе¹⁶.

О степени вовлеченности в общественную жизнь региона и уровне интеграции свидетельствует участие евреев в вы-

борах в гласные Городских Дум. Поэтому значимую группу источников представляют журналы Екатеринодарской Темрюкской, Ейской и Майкопской Городской Дум¹⁷, а также документы, непосредственно связанные с ними, в виде переписки (например, по вопросу о назначении еврея М. Рецкого в гласные Городской Думы¹⁸). В списке гласных Городских Дум можно обнаружить фамилии евреев. Среди таких евреев-гласных Городских Дум, как правило, известные в регионе общественные деятели (из купцов, врачей, отставных нижних чинов, занимающихся ремеслом), которые уже не одно десятилетие проживали на территории Кубанской области. Благодаря списку гласных Городских Дум, имеется возможность сравнить процент евреев и представителей других этнических групп, принимающих участие в общественной жизни, в том числе, и в выборах гласных Городских Дум. Ярким примером таких общественных деятелей евреев является купец Давид Дон-Дудин. Он просил зачислить его в число обывателей Екатеринодара в 1860-х гг., стал гласным Городской Думы в 1876 г., позже принимал активное участие в деятельности благотворительных организаций¹⁹.

На территории Кубанской области до 1918 г. не было высших учебных заведений, однако открывались училища и гимназии. Одной из известных гимназий была 1-я Екатеринодарская женская гимназия, в которой в начале XX в. учились еврейские девочки²⁰. При поступлении девочек в гимназии заводились личные дела на каждую ученицу, заполнялись документы установленного образца. В этих документах имеются сведения об их родителях, социальном статусе, а так же вероисповедании. Сопоставив сведения о родителях с данными более ранних документов, можно выяснить, что некоторые из этих учениц являются дочерьми тех евреев, которые уже несколько поколений проживали на территории Кубанской области и стали известными деятелями.

Помимо положения евреев в целом, важны судьбы евреев Кубанской области. Через судьбы отдельных людей можно прояснить определенные ситуации в жизни еврейских общин, особенности самоидентификации евреев. Поэтому интересны дела по различным житейским ситуациям, которые в

связи с другими материалами дают важную биографическую информацию, а также представление о повседневной жизни евреев (например, о фальшивых кредитных билетах еврея З. Познанского, об избиении еврейского мальчика, о продаже имущества С. Цитриным)²¹. Важными представляются и документы, освещающие жизнь ярких личностей, игравших большую роль в общественной жизни Кубанской области и за ее пределами. Например, судебное дело о докторе И. Я. Меевиче с его подробной автобиографией²², сионисте Ароне Рецком²³. Судьбы таких людей можно проследить, к сожалению, только частично, по данным разнородных источников, дополняющих друг друга.

Общеимперское законодательство определяло, какие категории евреев имеют право проживать и работать во внутренних губерниях Российской империи. Ограничительные законы против евреев устанавливались государством по разным обстоятельствам. По этой причине одним из наиболее значимых источников для исследования являются законодательные акты. Правовое положение еврейского населения Российской империи регулировалось указами, положениями, уставами, официально публиковавшимися в многотомном собрании законов Российской империи²⁴. Параллельно создавались тематические сборники документов, регулирующие положение евреев, составители которых комментировали и анализировали еврейское законодательство²⁵. Законы, касающиеся положения евреев как в «черте», так и за ее пределами находились в различных разделах ПСЗРИ. Нормативные документы, относящиеся к правовому положению евреев Кубанской области, как правило, оговаривались и выделялись особо, наряду с отдельными аналогичными узаконениями по отношению к евреям Области войска Донского, Терской области, Сибири. Копии таких нормативных документов и ссылки на них как со стороны имперской власти, так и местной, встречаются в переписке между ними в делопроизводственных материалах. Зачастую, после издания законов, изменяющих определенным образом положение еврейского населения за «чертой», между центральными органами власти и местными начиналась переписка по поводу уточнения

этого закона. Такая переписка показывает причины разногласий по поводу опубликованного закона. Так, например, происходило после издания закона 18. 06. 1892 г., когда началась переписка между Военным министерством и Начальником Штаба Кавказского военного округа. В ходе этой переписки выяснялось положение евреев Кубани и уточнялись случаи, которые были исключениями из этого закона²⁶.

Важнейшим источником для определения демографической характеристики еврейских общин Кубанской области до 1917 г. являются метрические книги г. Екатеринодара²⁷: совокупность хронологических записей о рождении, смерти или браке по установленной форме. Целью ведения метрических книг был учет населения. Метрические книги содержат информацию о социальном статусе евреев, месте их постоянного жительства. Кроме того, в них фиксировались случаи перехода евреев из православия в иудаизм. Для того чтобы брак признала еврейская синагога, супруги оба должны были быть иудеями. В метрической книге Екатеринодара о браке встречаются записи о переходе в иудаизм²⁸. Метрические книги православных приходов фиксировали случаи перехода еврейского населения в православие. Такие свидетельства можно обнаружить, в частности, в метрических книгах записей родившихся Александро-Невской Церкви в г. Екатеринодаре²⁹. Такие документы также помогают проследить судьбы отдельных людей и выявить статистику перехода из иудаизма в православие. К сожалению, не известно местонахождение большинства еврейских метрических книг Кубанской области. В ГАКК находятся только несколько метрически книг за 1916–1920 гг. Это связано с тем, что раввины должны были передавать их в губернские правления, а в Кубанской области не было собственного раввината и все еврейские метрические книги, с большой степенью вероятности, передавались раввину Керчь-Еникальского градоначальства.

Для того чтобы получить представления о численности ашкеназского населения на территории Кубанской области и проценте его среди местного населения, а также сравнить с численностью других этнических групп, необходимо привлечь статистические материалы. Характерной особенно-

стью статистического учета в России до 1917 г. было отсутствие единой системы сбора статистических сведений. Поэтому статистические материалы мы можем разделить на несколько групп: 1) материалы Центрального статистического комитета (Первая Всеобщая Перепись населения Российской империи в 1897 году³⁰, Статистический Временник Российской империи³¹), 2) материалы Кубанского областного статистического комитета в виде изданий «Кубанского сборника», «Кубанского календаря», «Кубанской справочной книжки» на разные годы³², 3) местная статистика, которая находится в виде рапортов атаманов отделов о числе проживающих на территории евреев в различных фондах учреждений³³, 4) губернаторские отчеты (отчеты Начальника Кубанской области, которые имеются как в неопубликованном виде³⁴, так и опубликованном – в виде книг ежегодно³⁵) и обзоры – отчеты уездных начальников о состоянии уездов³⁶, ведомости о народонаселении станций уездов³⁷. Материалы по подготовке губернаторских отчетов сохранились в фондах канцелярии Начальника области³⁸. Таким образом, имеется возможность проследить процесс формирования губернаторских отчетов, что позволяет оценить достоверность содержащейся в них информации. Анализ данных отчетов помогает проследить динамику численности еврейского населения изучаемого региона лишь приблизительно. Накануне принятия закона 1892 г. о запрещении евреям оставаться на постоянное проживание в Кубанской области атаманам отделов было приказано собрать сведения о проживающих в населенных пунктах евреях. Поэтому статистические материалы представлены и в отчетах атаманов³⁹. К сожалению, даже приблизительно трудно сказать о количестве евреев, проживавших на территории Кубанской области XIX – начала XX вв. по причине неполноты сведений (например, не хватает отчетов атаманов всех отделов для целостной картины, или имеются данные только за несколько лет). Неизвестны и критерии подсчета еврейского населения: учитывались ли только постоянно проживающие, или вместе с временно прибывающими. Особой оговорки требует группа временно прибывающих в Кубанскую область по разным делам евреев. В частности, территория Северно-

го Кавказа была известна своими целебными источниками, минеральными водами, поэтому многие приезжали сюда лечиться из других губерний. Попросив разрешения остаться здесь на лечение на сравнительно непродолжительное время, евреи могли оставаться здесь на довольно долгий срок⁴⁰.

Дополняют статистические материалы данные рапортов местных административных структур. Рапорты относятся преимущественно к вопросам о числе проживающих в населенных пунктах евреев, их занятиях, количестве собственников из евреев, т. е. сведения, которые необходимо было предоставить вышестоящим органам власти в связи с приказами Военного Министерства или МВД Начальнику области или губернатору. Некоторые рапорты составлялись уездными атаманами в виде именных списков евреев, проживающих в каком-либо отделе или населенном пункте, например, в станице Крымской⁴¹, в Темрюкском отделе⁴².

Первая Всеобщая Перепись населения Российской Империи 1897 г. распределила население по вероисповеданиям (с учетом полов), по языку, а также по отделам и городам губерний и областей. Население, однако, не было учтено по национальной принадлежности. Информация переписи была сведена в таблицы. При рассмотрении вопроса о количестве еврейского населения особое значение приобретала проблема самоопределения. Важно сопоставлять количество евреев, говоривших на еврейском языке, но исповедующих христианство, и иудеев, признающих своим родным языком русский и другие. Составители инструкций для счетчиков затруднились точно определить, что они подразумевают под «родным языком». Они подчеркивали право опрашиваемых свободно выбирать тот язык, который они считают родным. Таким образом, перепись фиксировала чувство принадлежности к языку, а, следовательно, и к культуре, чувство, вытекающее одновременно из родственных связей и из личного выбора, причем чувство это неизбежно носило исключительный характер, поскольку опрашиваемые имели право указать всего один язык.⁴³ Необходимо учитывать и тот факт, что в Кубанской области проживали не только ашкеназские евреи, но и горские, а это в Переписи не обозначено.

Неопределенное положение евреев за чертой оседлости могло привести значительное их количество к стремлению полностью избежать официального подсчета. В связи с этим, Перепись требует проверки другими источниками. Расхождения в статистических данных наблюдаются при сравнении результатов Переписи населения Российской империи 1897 г. по Кубанской области и материалов, опубликованных в отчетах Начальника области в 1897 г.⁴⁴ Однако подтверждение статистических данных Переписи можно обнаружить, например, в прошениях евреев, где они указывали их численность, когда просили разрешения открыть молельную школу в Майкопе⁴⁵. Необходимо учитывать, что указанные в отчетах Начальника области сведения очень приблизительны. Как отмечал один из членов Русского географического общества, Г. Н. Казбек, после командировки на Северный Кавказ в 70-е гг. XIX в., данные для губернских отчетов собирались в большой спешке, невнимательно⁴⁶. Таблица «Распределение населения по группам занятий и по народностям на основании родного языка» дает сведения о профессиональном составе еврейского населения городов и населенных пунктов Кубанской области. Перепись позволяет выделить и возрастные группы городского еврейского населения по отделам области.

Для того чтобы проследить изменения в уровне образования еврейского населения Кубанской области, необходим анализ статистических данных официальных отчетов Попечителя Кавказского учебного округа. В отчетных таблицах, демонстрирующих количество учеников и распределение их по вероисповеданиям, есть так же и графа «распределение учащихся по национальностям». Если сравнить распределение учащихся по национальности и по вероисповеданию, то количество евреев и количество иудеев всегда совпадает без исключений, в отличие от подобного сравнения показателей других национальностей и вероисповеданий. Представляется сомнительной достоверность этих показателей, поскольку показатели в графе «евреи» по национальности в случае принятия православия не должны совпадать с показателями «иудеи»⁴⁷.

Некоторые аспекты повседневной жизни евреев Кубанской области можно изучить по материалам периодических изданий, как центральных, так и местных: «Кубанские областные ведомости», «Северный Кавказ», еженедельник «Русский еврей», «Кубанская жизнь», «Кубанский курьер», «Кубанский край», «Заря». Особенность такого исторического источника проявлялась в том, что на страницы прессы попадали, чаще всего, экстраординарные случаи: судебные разбирательства, чрезвычайные ситуации. На страницах этих периодических изданий можно найти списки гласных Городских Дум Кубанской области⁴⁸, списки лиц, подлежащих призыву на военную службу⁴⁹, извлечения из статистических отчетов о количестве иудеев в области, публикации, показывающие отношение местного общества к евреям, отдельные случаи из житейских ситуаций евреев Кубанской области. В последнем случае возникает проблема поиска статей, поскольку зачастую описание таких ситуаций является частью заметок о городской жизни или каких-либо происшествиях⁵⁰. При изучении всех вышеперечисленных изданий важно обращать внимание на публикации, касающиеся жизни других этнических групп на Кубани для того, чтобы выяснить отношение местных органов власти и сообщества к ним, сравнить его с отношением к евреям, выявить уровень их вовлеченности в общественную жизнь Кубанской области. Каждая газета отличается количеством и направленностью публикаций, содержащих информацию о жизни этнических групп. В некоторых изданиях такие сообщения практически отсутствуют, в других занимают большинство⁵¹.

Журналистские статьи, официальные заметки описывали различные реалии повседневной жизни еврейского населения: род занятий, сословное положение, наличие синагог и кладбищ, а тем самым и общинных структур. Подобные статьи, в сравнении с другими публикациями, в количественном отношении очень малочисленны. Это списки евреев, перешедших в православие, заметки о пожертвовании евреями средств в определенных ситуациях, совершении ими сделок⁵². Но особенно интересны публикации самих евреев в русскоязычной прессе, что может свидетельствовать об определен-

ном уровне ассимиляции. Ярким примером является развернувшаяся в 1895 г. на страницах газеты «Кубанские областные ведомости» дискуссия по вопросу об учреждении раввината в Кубанской области.⁵³ Авторы статей подчеркивали идентичность героев своих заметок: в каждом случае выделено – «еврей». Дискуссия продолжилась на страницах издания «Заря» в 1908 г. спором о моральных качествах и уровне образования раввина.⁵⁴

Большая часть статей, обнаруженных в русско-еврейском еженедельнике «Русский еврей» за 1879–1884 гг., касалась ситуаций выселения евреев с территории Кубанской области, ограничения их прав в торговле, жалобы последних на притеснения⁵⁵. Несмотря на то, что в них содержалось указание на остро стоящие перед евреями проблемы, эти публикации так же носили характер корреспонденции и были единичны.

Проблемой является практически полное отсутствие источников личного происхождения, а также документов, отражающих внутреннюю жизнь еврейских общин Кубанской области. Зачастую публикации в периодической печати дополняют неполные сведения делопроизводственной документации: об общественных деятелях из евреев, о количестве иудейского населения, о собраниях в молитвенных домах. Комплексное изучение истории еврейских общин за чертой оседлости дополнит общую картину жизни российского еврейства в 2-й половине XIX – начале XX вв.

¹ Слиозберг Г. Б. Законы о евреях и практика их применения. СПб., 1907. С. 2

² Ф. 249 Канцелярия Наказного Атамана Кубанского Казачьего Войска, Ф. 252 Войсковое правление Черноморского Казачьего Войска, Ф. 260 Канцелярия начальника Черноморской береговой линии» Ф. 318 5-е отделение Черноморского Казачьего Войскового штаба отдельного Кавказского Корпуса, Ф. 470 Дирекция народных училищ Кубанской Области, Ф. 452 Гражданская канцелярия начальника Кубанской Области, Ф. 722 Пристав 2-го участка Темрюкского уезда, Ф. 449 Кубанское Областное правление г. Екатеринодар, Ф. 637 Ейская Городская управа, Ф. 454 Канцелярия начальника Кубанской Области и наказанного Атамана Кубанского Казачьего Войска, Ф. 455 Кубанское Областное по воинской повинности

- присутствие, Ф. 468 Канцелярия Губернатора Черноморской Губернии, Ф. 418 Управление атамана Темрюкского отдела, Ф. 670 Коллекция документов по истории Кубанского Казачьего Войска, Ф. 668 Управление Начальника Темрюкского уезда, Ф. 250 Войсковая канцелярия Черноморского Казачьего Войска
- ³ РГИА. Ф. 1412 Канцелярия ЕИВ по принятию прошений на высочайшее имя приносимых, Ф. 1276 Совет Министров, Ф. 1284 Департамент общих дел МВД, Ф. 1282 Канцелярия МВД
 - ⁴ ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 1133
 - ⁵ РГИА. Ф. 1286. Оп. 30. Д. 279, ГАКК. Ф. 318. Оп. 1. Д. 37, Ф. 252. Оп. 1. Д. 483, ГАКК. Ф. 452. Оп. 1. Д. 2331
 - ⁶ ГАКК. Ф. 722. Оп. 1. Д. 22; Ф. 722. Оп. 1. Д. 355
 - ⁷ ГАКК. Ф. 453. Оп. 1. Д. 1018, Ф. 470. Оп. 2. Д. 1321, 1255, Ф. 318. Оп. 2. Д. 2121
 - ⁸ ГАКК. Ф. 318. Оп. 2. Д. 2798. Л. 6. По закону от 18. 06. 1892 г. евреям, приписанным к городским и сельским обществам Кубанской области, было запрещено жить вне мест их приписки, а не приписанным к местным обществам, запрещено было проживать на этой территории вообще, кроме лиц, имеющих ученые степени доктора медицины или кандидата по другим факультетам Российских университетов, лиц с высшим образованием, лиц, определенных на службу от правительства, и лиц, владевших в области недвижимостью на правах собственности
 - ⁹ РГИА. Ф. 1412. Оп. 48. Д. 184, 185
 - ¹⁰ ГАКК. Ф. 449. Оп. 9. Д. 742. Л. 5, 10об, Д. 749. Л. 1
 - ¹¹ ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 1321. Л. 7
 - ¹² Многие прошения находятся в ф. 452 ГАКК, в котором собраны дела о приписке к городам Ейску, Темрюку, Екатеринодару 1860 – начале 1870-х гг.
 - ¹³ ГАКК. Ф. 452. Оп. 1. Д. 31, 3103, 3113, 3119, 3022, 3095
 - ¹⁴ ГАКК. Ф. 452. Оп. 1. Д. 3096. Л. 3
 - ¹⁵ ГАКК. Ф. 318. Оп. 1. Д. 2135. Л. 2об
 - ¹⁶ Там же. Л. 7
 - ¹⁷ ГАКК. Ф. 454. Оп. 7. Д. 607, 1957, 1279
 - ¹⁸ ГАКК. Ф. 454. Оп. 7. Д. 2187
 - ¹⁹ ГАКК. Ф. 454. Оп. 7. Д. 607. Л. 52об., Д. 2187. Л. 18 – 19
 - ²⁰ 19 личных дел учениц гимназии из фонда 495 ГАКК.
 - ²¹ ГАКК. Ф. 452. Оп. 2. 42; Ф. 500. Оп. 1. Д. 3, ГАКК. Ф. 254. Оп. 2. Д. 549
 - ²² РГИА. Ф. 919. Оп. 2. Д. 882
 - ²³ ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 3640
 - ²⁴ ПСЗРИ. СПб., 1911
 - ²⁵ *Гимпельсон И. Я.* Законы о евреях. Систематический обзор действующих законоположений о евреях с разъяснениями Правительствующего Сената и центральных правительственных установлений. СПб., 1914; *Градовский Н. Д.* Торговые и другие права евреев в России в историческом ходе законодательных мер. СПб., 1886; Гессен И. В. Сборник законов о евреях с разъяснениями по определениям Правительствующего Сената и циркулярам министерств. СПб., 1904

- ²⁶ РГИА. Ф. 1405. Оп. 92. Д. 11141, ГАКК. Ф. 318. Оп. 2. Д. 3421; Ф. 318. Оп. 2. Д. 2495
- ²⁷ ГАКК. Ф. 801. Оп. 1. Д. 249, 250
- ²⁸ ГАКК. Ф. 801. Оп. 1. Д. 249. Л. 15
- ²⁹ ГАКК. Ф. 801. Оп. 1. Д. 250, 37, 249, 34
- ³⁰ Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи, 1897. СПб., 1905. Т.65. Кубанская Область
- ³¹ Статистический временник Российской империи. Сер II. Вып. II. Отд. IX. Население Азиатской России по вероисповеданиям. СПб., 1871. С. 102–105
- ³² Статистические сведения о состоянии Кубанской Области и Войска за 1896 год // Кубанский Календарь. Екатеринодар, 1898. С. 4 – 23; О состоянии Области и Войска за 1910 год // Кубанский сборник. Екатеринодар, 1912. Т. 17. С. 3 – 24; Кубанская справочная книжка 1891 г. Екатеринодар, 1891
- ³³ Например, ГАКК. Ф. 452. Гражданская канцелярия Начальника Кубанской области. Оп. 1. Д. 353
- ³⁴ ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 96
- ³⁵ Например, Отчеты Начальника Кубанской области и Наказного Атамана Кубанского казачьего войска о состоянии области и войска за 1897 год. Екатеринодар, 1898
- ³⁶ ГАКК. Ф. 454. Оп. 7. Д. 312
- ³⁷ ГАКК. Ф. 721. Оп. 1. Д. 108
- ³⁸ Например, в деле «Отчет о состоянии Кубанской области за 1872 г., имеются рапорты атаманов разных отделов о численности населения по вероисповеданиям, которые затем сведены в общую таблицу. ГАКК.Ф. 454. Оп. 7. Д. 206
- ³⁹ РГИА. Ф. 1405. Оп. 92. Д. 1111, ГАКК. Ф. 418. Оп. 1. Д. 704
- ⁴⁰ ГАКК. Ф. 318. Оп. 2. Д. 3496; Ф. 318. Оп. 2. Д. 3334
- ⁴¹ ГАКК. Ф. 722. Оп. 1. Д. 22
- ⁴² ГАКК. Ф. 722. Оп. 1. Д. 355
- ⁴³ См.: *Кадис Ж.* Как упорядочивали разнообразие: списки и классификация национальностей в Российской империи и Советском Союзе (1897–1939) // *Ab Im regio.* Казань, 2002. № 4. С. 178–179
- ⁴⁴ Отчеты Начальника Кубанской области и Наказного Атамана Кубанского казачьего войска о состоянии области и войска за 1897 год. Екатеринодар, 1898
- ⁴⁵ ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 1321. Л. 7
- ⁴⁶ Население Терской области (из реферата Г. Н. Казбека) // Терские ведомости. 1888. №28. 13 апреля. С. 4
- ⁴⁷ См., например: Отчет о состоянии учебных заведений Кавказского учебного округа за 1902 г. Тифлис, 1903
- ⁴⁸ Северный Кавказ. Ставрополь, 1887. №16; 1888. №65;
- ⁴⁹ Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1895. №188. 2 сентября. С. 1.

- ⁵⁰ *Civis*. Проделка купца А. // Северный Кавказ. Ставрополь, 1892. №10. 6 февраля; С.3. Ставрополец. Город Майкоп и его обитатели // Северный Кавказ. Ставрополь, 1887. №65. 20 августа. С. 2
- ⁵¹ См.: Кубанская жизнь. Екатеринодар, 1906. №23. 25 апреля. С. 3; 1906. №26. 28 апреля. С. 3; 1906. №31. 5 мая С. 3, 1906. №36. 13. мая. С. 3; № 86. 13. июля. С. 3; Наиболее распространенными являются публикации об армянах и немцах Кубани в газете «Кубанская мысль» за 1916 г., что, возможно, вызвано событиями I Мировой войны
- ⁵² См. , например: Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1871. 23 января. С.4, 1895. № 119. 12 января. С. 3, 1901. № 22. 27 января. С. 3, Кубанский курьер. Екатеринодар, 1911. № 683. С. 3
- ⁵³ Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1895. №226. 20 октября. С. 2; 1896. №4. 6 января. С.2; 1896. №7. 4 января. С. 2; Подробнее об этом: Колесов В.И. «Кубанские областные ведомости» как источник по истории и культуре еврейского населения Северо-Западного Кавказа // Историческое знание Кубани: становление и тенденции развития (конец XVIII – началоXX в.): Материалы научной конференции, Краснодар, 1 декабря 2006 г. Краснодар, 2006. С. 45–50
- ⁵⁴ *Фейнберг*. Кое-что по поводу предстоящих выборов раввина в Екатеринодаре // Заря. Екатеринодар, 1908. № 382. 15 января. С. 3
- ⁵⁵ Русский еврей. СПб., 1881. 3 35. 26 августа. Стб. 376, 1882. №16. 16. апреля. Стб. 597; 1882. №20. 16 мая. Стб. 757, 1883. № 40. 21 октября. С.13, 1883. № 43. 3 ноября. С.9

Демографические процессы еврейского населения Полесского воеводства (1921–1939)

История белорусских земель неразрывно связана с историей проживавшего здесь с XII-XIV вв. еврейского населения¹, так как, во-первых, оно составляло значительную часть жителей этой территории, во-вторых, потому что, несомненно, оказывало значительное влияние на экономическую, политическую, социальную и культурную жизнь.

Характеристика национально-демографических процессов Полесского воеводства в 1921–1939 гг. показывает, что:

- размещение еврейского населения сохранило традиционные черты расселения евреев в «черте оседлости»;
- концентрация еврейского населения в городах и местечках Полесья создавала необходимые условия для экономического развития Полесского воеводства;
- этническое многообразие региона оказывало определённое влияние на его социально-экономическую структуру, сложившуюся исторически.

Изучение демографических процессов еврейского населения Полесского воеводства требует всестороннего анализа и характеристики данных по численности и размещению евреев на территории городов, воеводства, государства. Основными источниками в освещении этих вопросов являются статистические данные Государственного архива Брестской области. Источниками для данной работы также послужили данные переписей 1921 и 1931 гг., проводимых во II Речи Посполитой.

Среди научных работ, содержащих данные по исследуемой теме, можно отметить труды Томашевского², Васютинского³, Розенבלата Е. и Еленской И.⁴, Дмиутрук Е.⁵, Шепетюка В.⁶, Бешановой Ю.⁷, Суворова А.⁸ и др.

В целом, специфика историографии по данной теме заключается: во-первых, малой изученности данной темы; во-вторых, в попытках рассмотреть вопросы демографии иудейского населения как составной части какой-либо работы, не учитывая уникальности среды, традиций и прочих важных факторов; в-третьих, в противоречивости данных.

Польская конституция официально гарантировала полную свободу всем гражданам государства без различия их национальности и вероисповедания. Однако в реальной жизни отношение к ним со стороны властей было отнюдь не одинаковым. Одни представители национального меньшинства (евреи, немцы, литовцы) ими признавались, другие, к примеру, украинцы назывались русинами, при выдаче же документов белорусам графа «национальность» вообще не заполнялась⁹.

Ещё в 1919 году II Речь Посполитая определила свою политику в отношении «восточных кресов» – политику колонизации, а в последствии и проводила её, ущемляя права и интересы населения, предусмотренные Конституцией 1921 года. Исключение было сделано только для еврейского меньшинства ввиду того, что:

во-первых, Польша не располагалась по соседству с еврейским государством, которого впрочем, и не было в то время, поэтому евреи не могли стать той силой, которая помогла бы в отторжении какой-либо территории польского государства;

во-вторых, еврейское население было разбросано по всей территории Польши;

в-третьих, у еврейских организаций не было амбиций по поводу создания политического организма и, что ещё немаловажно, не все они стремились к автономии органов самоуправления;

в-четвёртых, еврейские организации участвовали в борьбе за независимость Польши, а также декларировали абсолютную лояльность к власти.

Иными словами, правящие круги Польши не видели угрозы государственным интересам в существовании еврейского национального меньшинства на этих территориях. Этим и объясняется, что, нарушая гарантированные Конституцией интересы и права русского, белорусского и украинского населения, исключение было сделано только для еврейского меньшинства: оно получило право на самоуправление¹⁰.

Польская власть признавала огромное влияние сионистов на жизнь польского общества. Как было записано в отчёте ДОК IX за 1928 год «без воли евреев польское общество не может получить деньги, евреи держат в руках польскую торговлю, но нужно помнить, что эти самые евреи в 1920 году притормозили провоз оружия и амуниции со стран Запада в Польшу»¹¹.

Еврейский народ, проживающий в Западной Беларуси, польские власти делили на две условные группы: в первую входили евреи, проживавшие на белорусских территориях с дедов-прадедов, во вторую – эмигранты из России. Первая группа отличалась лояльным отношением к польской власти, вторая новую власть не признавала вообще¹². Соответственно различным было и отношение властей к этим двум группам.

Национально-религиозный состав населения города Бреста-над-Бугом, центра Полесского воеводства в 1921–1939 гг., был довольно пёстрым. Но первое место по численности занимали евреи. Если в 1910 г. в Бресте евреи составляли 54% населения¹³, в 1919 г. – 72,3%¹⁴, в 1921 г. 52,9%¹⁵, в 1924 г. – около 57,55%¹⁶, в 1931 г. – 44%¹⁷.

По переписи 1921 г. во II Речи Посполитой 10,5% всего населения составляли евреи (2,8 млн. человек)¹⁸, в Западной Беларуси всего проживало 3 372 134 человека¹⁹, на территории Полесского воеводства – 110 639 человек (12,6%)²⁰.

Иудейское население в государстве имело тенденцию к росту. По переписи 1931 года количество еврейского населения в Польше составило уже 3,1 миллиона человек²¹, что составляло примерно 11,4% от общего числа населения²². В Полесском воеводстве в этом году проживало 113 988 евреев²³, а в Бресте – над- Бугом – 21 440²⁴. В десяти городах и местечках этого региона евреи составляли от 50 до 75% жителей, а

в четырёх – более 75%²⁵. В 1936 году в Бресте – над – Бугом насчитывалось уже около 41,3% евреев (21 518 человек)²⁶. Иудеи проживали, в большинстве своём, в городах и местечках. Наибольшее количество евреев в 1924 г. проживало в 4 поветах Полесского воеводства: Брестском (16,9%), Пинском (14%), Кобринском (14%), Столинском (11,3%). Количество евреев в сельской местности Полесского воеводства к 1931г. изменилось незначительно²⁷. То есть, для значительной части городских поселений Полесского воеводства применим термин штетл.

Общий коэффициент прироста населения в Полесском воеводстве за 1923–1926 гг. составил 33,8%, коэффициент прироста еврейского населения – 9,1%, Коэффициент прироста евреев к общему коэффициенту прироста составил 3,4%, а процент еврейского населения в воеводстве – 12,6%²⁸. Общие данные за 1927 г. указывают на небольшое повышение по сравнению с 1923–1926 гг. коэффициентов рождаемости (увеличился на 1,4%), смертности (на 1,2%) и естественного прироста (на 0,2%) для еврейского населения Полесского воеводства²⁹. Это объясняется сохранением традиций в иудейских общинах, большим количеством детей в семьях, довольно хорошим уровнем жизни и здравоохранения.

Таким образом, еврейское национальное меньшинство не являлось в прямом смысле слова меньшинством Полесском воеводстве. Плюс ко всему необходимо отметить, что переписи 1921, 1931 годов не лишены существенных недостатков и даже фальсификации по отношению к еврейскому национальному меньшинству.

Язык еврейского населения, как и вероисповедание, трудноопределимы в силу неточностей и фальсификации переписей 1921 и 1931 гг. Можно однозначно утверждать, что в 1931г. идиш и иврит являлся родным для 112 945 человек в воеводстве. Совсем мало лиц еврейской национальности (935 человек) в качестве родного языка указали польский³⁰ (возможно под нажимом польских властей). В тоже время иудеями себя назвало 44% населения Полесского воеводства³¹.

Еврейское население Полесского региона по социальному составу представляло собой сложный конгломерат разных

сословных групп. Около 2–4% составляли зажиточные евреи, 10–15% евреев относили себя к бедным, остальные считались «золотой серединой»³². Но, под воздействием экономических кризисов в среде евреев наметилась пауперизация.

Экономика восточных воеводств Речи Посполитой в межвоенный период оказалась в тяжёлом положении, что в известной мере явилось следствием их исторического прошлого. Ещё в дооктябрьский период весь уклад жизни западно-белорусских земель носил печать глубокой отсталости. Экономика, особенно сельское хозяйство, была опутана густой сетью пережитков феодализма. Доминирующее положение занимало натуральное хозяйство, затрудняющее капиталистическое развитие края. Царское самодержавие сделало немало, чтобы затормозить экономический и социальный прогресс белорусских губерний. В системе развивавшегося общероссийского капитализма Беларусь была низведена до положения региона сбыта промышленных товаров, поставщика сырья и дешёвой рабочей силы для промышленных центров страны. Подобная политика, притом в её худшем варианте, была продолжена новыми правителями края – правящими кругами буржуазной Польши. Значительное влияние на состояние хозяйства западнобелорусских земель оказали также следующие факторы: военный действия и оккупация; неблагоприятные природные условия; слабое развитие коммуникаций (по сравнению с Западной Европой).

«Крэсы входные» хоть и занимали значительную территорию, но промышленность там была развита крайне слабо. После сдачи в аренду табачной монополии итальянским, спичечной шведским капиталистам было закрыто большинство табачных и спичечных предприятий, сократилось число кожевенных и льнообрабатывающих предприятий. Имелись немногочисленные фабрики и заводы. Ещё с царских времен существовали железнодорожные депо и мастерские. Экономика в основном базировалась на сельском хозяйстве. Из Польши на «крэсы входные» ввозились промышленные товары по высоким ценам, а по дешёвым скупалось сырьё и сельскохозяйственные продукты. В западнобелорусских землях полностью отсутствовала тяжёлая промышленность.

Машиностроительная, металлургическая, угольная, почти вся строительная, текстильная, сахарная, электротехническая отрасли промышленности находились в Центральной Польше. Здесь было свыше 80% фабрик и заводов, типографий, санитарных и лечебных учреждений. Польское правительство не было заинтересовано в развитии экономики Западной Белоруссии. Поэтому индустриальное производство в Полесском воеводстве занимало последнее место в сравнении с остальными воеводствами Польши.

Правящие круги буржуазной Польши преследовали свои корыстные цели и сделали немало, чтобы не только сохранить, но и ещё более усилить экономическую и культурную отсталость восточных «кресов». Дело дошло до того, что на территории Западной Беларуси было запрещено строительство новых промышленных предприятий. В то же время многие ранее существовавшие предприятия закрывались. Удельный вес Западной Беларуси в индустриальной жизни Польши, и без того крайне низкий, с течением времени всё более уменьшался. Она явилась объектом усиленной эксплуатации рабочей силы и расхищения природных ресурсов.

Еврейское население традиционно было занято преимущественно в торговле, ремесле и различных промыслах. По данным переписи 1921 года процентное участие евреев в экономике Польши представляется следующим образом: в сельском хозяйстве – 0,9%; в ремесле и промышленности – 23,5%; в торговле и страховании – 62,6%; на транспорте – 10,2%; в общественной службе и свободных профессиях – 12,4%; в домашнем хозяйстве и частной службе – 16,7%; в других видах деятельности – 15,7%³³.

В 1930 году на территории Полесского воеводства промышленностью и ремеслом занималось 12 954 евреев, или 11,7% от всего еврейского населения Полесья³⁴.

По переписи 1931 года в промышленности Полесского воеводства было занято 55 311 иудеев или 62,2%³⁵, а по всей Польше – 1 313 тысяч евреев, из которых 137 тысяч (10,5%) по своему общественному положению относились к разряду частных, применяющих наёмный труд предпринимателей, 654 тысячи (49,8%) – частники, не использующие частный

труд, 49 тысяч (3,7%) – работники умственного труда, 473 тысячи (36%) составляли рабочие и кустари.

Характерным явлением была монополизация евреями некоторых профессий. Еврейские рабочие были заняты, прежде всего, в швейной промышленности (36,1% от общего количества рабочих-евреев и 44,3% от всех задействованных в этой отрасли), в меньшей степени в пищевой промышленности (11,7% еврейских рабочих), текстильной (10,9%), а также машиностроительной и металлоперерабатывающей (5,1%). Необходимо отметить, что в опубликованных результатах переписи населения 1931 года жители Полесского воеводства разделяются согласно профессии и социального положения, вероисповедания и пола (а не по национальности). Исходя из этого более разумнее давать профессиональную характеристику, сравнивая представителей католической, православной и иудейской конфессий в промышленном и ремесленном производствах.

Ремесленники – евреи являлись членами Союза Еврейских ремесленников в Польше, куда сообща избирали представителей на Конгресс³⁶.

Согласно статистическим данным, в Полесском воеводстве 18,8% от всего населения (или 7 814 человек) жило за счёт несельскохозяйственного труда (занимались рыболовством, огородничеством, лесоводством). Иудеев, занятых рыболовством и огородничеством, насчитывалось 742 человека (9,4% от всех работающих в этих отраслях). Из них 549 (73,9%) человек трудились самостоятельно и лишь 29 человек (3,9%) использовали наёмный труд. Доступ иудеев в лесоводство (1,7%) был закрыт католиками (48,8%) и православными (47,7%).

Всего в промышленности Полесского воеводства было занято 88 948 человек, из них иудеев – 55 311 (62,2%), католиков – 13 980 (15,6%), православных – 18 760 (21%), представителей других религий и тех, кто не указал вероисповедания, – 987 (1,06%) человек. Среди 6 018 частных, применявших наёмный труд предпринимателей, показательное участие иудеев: они составляли 79,7% (4797 человек). Только 714 католиков (11,8%) и 452 православных (7,5%) исполь-

зовали в своей деятельности наемную рабочую силу. Однако, капиталистический характер промышленности не столь выразителен на фоне статистических данных о количестве частников, не применявших наемного труда: из всех 46 387 человек к иудейскому вероисповеданию принадлежало 33 447 (72,1%) человек, католическому – 5 220 (11,2%), православному – 7 269 (15,6%) человек. Таким образом, большинство частников предпочитало трудиться самостоятельно и без помощи наемной рабочей силы, что в какой-то степени может говорить о низком уровне развития капиталистических отношений в различных отраслях промышленности Полесского воеводства.

Промышленные рабочие составляли менее 1/3 рабочего класса Полесского воеводства. Следует подчеркнуть, что большинство из них принадлежало к рабочим небольшим промышленным предприятиям или занятым у ремесленников. Всего в промышленности воеводства трудились 34 421 рабочих, из которых иудеев – 16 065 (46,6%), католиков – 7 332 (21,3%), православных – 10 578 (30,7%), других и не указавших вероисповедание – 446 (1,2%). Еврейские рабочие составляли почти половину всех промышленных рабочих. Они были заняты, в основном, на небольших промышленных предприятиях и в ремесленных мастерских, владельцами которых являлись евреи³⁷, что объясняется незнанием зачастую евреями польского языка и соблюдением шабата.

Многие евреи работали в мастерских, открытых на первом этаже их собственного дома³⁸.

Важной социальной группой была интеллигенция. Если предположить, что графа «вероисповедание» приблизительно соответствовала графе «национальность», то еврейская техническая интеллигенция по сравнению с аналогичной группой польской, белорусской и украинской интеллигенции имела внушительное большинство: во всех отраслях промышленного производства были заняты 1 002 (47,2%) еврейских инженеров, польских – 624 (29,4%), белорусских и украинских – 461 (21,7%). Всего в промышленности Полесского воеводства трудилось 2 122 интеллигента (2,3% от общего количества, занятых в ней)³⁹.

Миграционные процессы напрямую затронули еврейское население Полесского воеводства. Причём, можно выделить два её направления: внутреннюю миграцию и внешнюю. Миграции достигали весьма внушительных масштабов по всей территории Западной Беларуси в 1920-е годы, что было обусловлено сохранением границ «черты оседлости», событиями советско-польской войны, еврейскими погромами, походами войска С. Булак-Балаховича, экономическими кризисами, да и зачастую антисемитскими настроениями в среде местного населения. В сельской местности, где евреев жило очень мало, они становились лёгкой добычей нападавших. Именно поэтому многие евреи переехали в города и местечки, в которых существовали организации еврейской самообороны⁴⁰. Не стоит забывать и о значительном числе евреев, приехавших с территории СССР в 1920-е годы⁴¹. Причём часть из них прибыла нелегально⁴². Были и евреи, прибывшие из лагерей репатриированных, интернированных⁴³.

Антисемитизм был негативным фактором для развития еврейского населения. Такие выступления время от времени случались в различных регионах Западной Беларуси. Полесское воеводство, к сожалению, не являлось исключением⁴⁴.

В 1930-е годы внешняя миграция стала преобладать над внутренней, что объясняется, в первую очередь, экономическими причинами, во-вторых, фактами антисемитизма, который приобрёл политический характер в государстве. Странами, в которые направлялись евреи, являлись: Палестина, Уругвай, Аргентина, Бразилия, США, Канада⁴⁵.

Характерными особенностями эмиграции в Полесском воеводстве являлось отсутствие сезонных выездов в близлежащие страны (Германию, Литву и т.д.) и преобладание заокеанской эмиграции над европейской⁴⁶.

Также необходимо выделить следующую особенность, присущую всей еврейской эмиграции из Западной Беларуси – она была организованной. Например, заокеанской эмиграцией занимались представительства Еврейского Центрального Эмиграционного товарищества⁴⁷, а с 1930г. контроль за всем потоком еврейской эмиграции взял в свои руки «Эмиграционный Синдикат»⁴⁸. Вмешательство польских властей в про-

цесс организации и контроля за эмиграцией ограничилось контролем за регистрацией документов выезжающих. Организации обязаны были предоставлять ежемесячные отчёты о деятельности в Бюро иностранных миссий при МВД, а также в эмиграционное управление при Министерстве Труда и Социальной опеки. Польское правительство содействовало еврейской эмиграции и поддерживало деятельность эмиграционных обществ как средства ослабления социальных проблем. Эта тенденция особенно чётко обозначилась с приходом к власти эндеков. Однако в то же время деятельность иностранных организаций, в том числе эмиграционных, тщательно контролировалась.

Мировая еврейская общественность была обеспокоена тяжёлым экономическим положением польских евреев. Крупнейшие еврейские организации совместно пытались найти решение проблемы. Наиболее активными в изучении проблемы и благотворительности были «Джойнт» и «ОРТ».

В Полесском воеводстве с помощью Еврейского Центрального Эмиграционного товарищества с 1 апреля 1933 года с 4 поватов (Брестского, Кобринского, Пружанского, Пинского) выехало 128 одиноких и 34 семьи, причём, в Аргентину эмигрировало 22 одиноких и 17 семей, а в Палестину – 86 одиноких и 12 семей. Но уже в следующий период – с 1 апреля по 31 декабря 1933 года – поток легальных эмигрантов, особенно в Аргентину, резко снизился и составил 6 одиноких и 7 семей, а в Палестину – 52 одиноких и 22 семьи. В 1935 году через отдел Еврейского Центрального Эмиграционного товарищества в Бресте эмигрировало 573 человека, но уже в 1936 году это число уменьшилось до 448. Всего за период с 1927 по 1937гг. с территории Полесского воеводства выехало в Палестину 4,6 тысячи человек⁴⁹.

Несмотря на то, что еврейское население не являлось государственной нацией во II Речи Посполитой, оно было весьма политически активным. По данным архива можно высчитать даже количество мандатов по самым влиятельным еврейским партиям и организациям в религиозных гминах воеводства. Партий выделяли всего 7. Из них доминировали «Поалей-Цион» и Бунд⁵⁰. Причём, в отчётах ДОК IX еврейское движе-

ние выглядело ещё более колоритным: полицейские выделяли сионистов, ортодоксов, Поалей-Циона – левица, Поалей-Циона – правица, коммунистическое еврейское движение и др. – в общей численности 19 организаций и партий⁵¹.

Весьма активным было еврейское население и в культурном, и образовательном плане. Например, в 20-е годы в Пинске и Бресте-над-Бугом были созданы еврейские культурные центры, где читались лекции на исторические и политические темы, устраивались диспуты и концерты, ставились любительские спектакли. Создавались и еврейские библиотеки. В 1925 году открылась первая публичная библиотека. Фонды библиотеки пополнялись за счёт пожертвования населения и помощи из-за рубежа

Но в целом еврейский досуг носил самодеятельный характер. Молодёжь предпочитала посещать еврейские спортивные клубы и водно-спортивные стадионы. Для молодёжи и подростков действовали еврейские организации и клубы на любой вкус – Мизрахи, Тарбут, Культур – Лига, школьные организации «Tel-Saj» и др. Наиболее крупными еврейскими частными организациями являлись «Еврейское товарищество эмиграции», «Товарищество охраны народного здоровья «ТОЗ»⁵².

Если взрослые больше занимались политикой, благотворительностью и религией, то молодёжь много времени отдавала и учёбе. Из 26 учебных заведений Бреста-над-Бугом в 1926 году 6 были еврейскими (1 частная еврейская гимназия»Тарбут» и 5 еврейских школ)⁵³. Высших учебных заведений в Полесском воеводстве не имелось. Состоятельные родители предпочитали отправлять своих чад в университеты Западной Европы. Из 30 врачей, оказавшихся в еврейском гетто Г.Бреста в 1941 г., 6 человек получили медицинское образование в Италии (Флоренция, Генуя, Болонья), 2 – во Франции, 7 – в Праге, 4 – в Варшаве и т.д.

В целом, вышеизложенный материал позволяет сделать следующие выводы по вопросам демографического развития еврейского населения Полесского воеводства (1921–1939 гг.):

- размещение еврейского населения сохранило традиционные черты расселения евреев в «черте оседлости»;
- концентрация еврейского населения наблюдалась в городах и местечках Полесского воеводства и для значительной части городских поселений этого региона применим термин штетл;
- наблюдался прирост еврейского населения в 1921–1939 гг., несмотря на значительную эмиграцию и антисемитизм;
- расселение евреев по территории Полесского воеводства было неравномерным;
- политика польской ассимиляции по отношению к еврейскому населению почти не действовала;
- наблюдалась явная пауперизация евреев;
- еврейское население Бреста-над-Бугом традиционно было занято преимущественно в торговле, ремесле и различных промыслах;
- еврейские рабочие составляли почти половину всех промышленных рабочих;
- еврейские рабочие были заняты, в основном, на небольших промышленных предприятиях и в ремесленных мастерских, владельцами которых являлись евреи;
- еврейское население по социальному составу представляло собой сложный конгломерат разных сословных групп;
- еврейское население Полесского региона по социальному составу представляло собой сложный конгломерат разных сословных групп;
- еврейская миграция была весьма активной, причём в 1920-е годы преобладала внутренняя, а в 1930-е годы – внешняя;
- характерными особенностями эмиграции в Полесском воеводстве являлось отсутствие сезонных выездов в близлежащие страны и преобладание заокеанской эмиграции над европейской;
- весьма активным было еврейское население и в культурном, и в политическом, и в образовательном плане.

- ¹ Необходимо отметить, что в данной работе термины «иудей» и «еврей» будут использоваться как синонимы по ряду причин: 1) противоречивости данных статистики; 2) фальсификации и неточности данных переписей; 3) идентичного использования терминов «иудей» и «еврей» в ряде официальных документов.
- ² *Tomaszewski J.* Z dziejow Polesia 1921–1939. Warszawa, 1963.
- ³ *Wasiutynski J.* Ludnosc zydzowska w Polsce w wekach XIX i XX. Studium statystyczn. Warszawa, 1930.
- ⁴ *Розенблат Е., Еленская И.* Динамика численности и расселения белорусских евреев в XX веке // Диаспора. 2002. №4. С. 30–52
- ⁵ *Дмитрук Е.* Еврейская эмиграция на Полесье (1921–1939гг.) // Моладзь Берасцейшчыны. Брэст: БрДУ, 1997. С. 107–114.
- ⁶ *Шенетюк В.* Еврейское население Полесского воеводства по данным статистики межвоенного периода // Берасцейскі хранограф. Зборнік навуковых прац. Выпуск 2. Брэст: БрДУ, 1999. С. 57–72; Участие еврейского населения в промышленном производстве Полесского воеводства в межвоенный период (1921–1939) // Моладзь Берасцейшчыны: Зб. студэнцкіх навуковых прац. Брэст, 1998. С. 36–40.
- ⁷ *Бешанова Ю.* Анализ результатов переписи 1931 г. в городе Бресте и Берестейском повете // Моладзь Берасцейшчыны. Брэст:БрДУ, 2002. С. 65–70.
- ⁸ *Суворов А.* К истории антисемитских выступлений во 2-й Речи Посполитой // Моладзь Берасцейшчыны. Брест: Изд-во БРГУ, 1995. С. 3–6.
- ⁹ *Черепица В.* Национальные меньшинства и национальный вопрос // Беларуская думка. 1996. №2. С. 125.
- ¹⁰ *Кендыш О.* Организация и деятельность еврейских религиозных гмин на Полесье в 1920–30-е годы // Міжнародная студэнцкая навукова-практычная канферэнцыя «Беларусь і Польша у XXст.: агульнае і адметнае у гістарычных лёсах». Брэст, 2001. С. 29.
- ¹¹ Государственный архив Брестской области (далее сокращённо – ГАБО) Ф. 67. Оп.1. Д. 929. Л. 190б.
- ¹² Там же. С. 22.
- ¹³ *Жучкевич В.* Города и сёла БССР. Мн., 1959. С. 82.
- ¹⁴ Spis ludności na terenach administracyjnych przez Zarząd Cywilny Ziemi Wschodnich (grudzien 1919). Lwow–Warszawa, 1920. S. 43.
- ¹⁵ *Wasiutynski J.* Ludnosc zydzowska w Polsce. S. 84.
- ¹⁶ ГАБО. Ф. 1. оп. 1. Д. 78. Л. 25.
- ¹⁷ *Бешанова Ю.* Анализ результатов переписи. С. 68.
- ¹⁸ Polskie dzieje od czasow najdawniejszych do wspolczesności. С. 237.
- ¹⁹ Rocznik Statystyki RP, rokwyd. V. Warszawa, 1927. S. 7–8.
- ²⁰ *Шенетюк В.* Еврейское население Полесского воеводства. С. 57.
- ²¹ *Ковкель И., Ярмусик Э.* История Беларуси. С древнейших времён до нашего времени. Мн.: Аверсэв, 2000. С. 475.
- ²² *Саракавік І.* Беларусазнаўства. Мн.: Веды, 1998. С.128.
- ²³ *Дмитрук Е.* Еврейская эмиграция. С. 105.

- 24 Бешанова Ю. Анализ результатов переписи. С. 68.
- 25 Шепетюк В. Еврейское население Полесского воеводства. С. 60.
- 26 ГАБО Ф. 5. Оп. 1. Д. 1299. Л. 8.
- 27 Дмитрук Е. Еврейская эмиграция... С. 111
- 28 Шепетюк В. Еврейское население Полесского воеводства. С. 61
- 29 Там же. С. 62
- 30 Шепетюк В. Еврейское население Полесского воеводства. С. 65
- 31 Бешанова Ю. Анализ результатов переписи. С. 68
- 32 Вавренюк И. К вопросу об отношении к иудейскому населению во II Речи Посполитой (на примере Бреста-над-Бугом) (1921–1939 гг.) // Проблемы айчыннай і сусветнай гісторыі: Матэрыялы навуевых чытанняў, Брэст, 28 верасня 2007. Брэст: БрДУ, 2008. С. 34–42
- 33 Sprawy narodowosciowe. 1929. №1. S. 184.
- 34 Ibidem. S. 184.
- 35 ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 44. Л. 13–71.
- 36 ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1184. Л. 61.
- 37 Шепетюк В. Участие еврейского населения. С. 37.
- 38 Вавренюк И. Развитие промышленности Полесского воеводства // IV Межвузовская научно- методическая конференция молодых учёных (15–17 мая 2002г.): Сборник материалов: Брест: БрГУ, 2003. С. 53–54.
- 39 Шепетюк В. Участие еврейского населения. С. 39.
- 40 Розенблат Е., Еленская И. Динамика численности. С. 30.
- 41 ГАБО. Ф. 2025. Оп. 1. Д. 22. Л. 2–47
- 42 ГАБО. Ф. 2025. Оп. 1. Д. 12. Л. 28
- 43 ГАБО. Ф. 2025. Оп. 1. Д. 26, 97
- 44 Суворов А. К истории антисемитских выступлений. С. 3–6.
- 45 ГАБО. Ф. 2025. Оп. 1. Д. 27. Л. 4–23.
- 46 Дмитрук Е. Еврейская эмиграция. С. 107.
- 47 ГАБО. Ф. 1. Оп. 4. Д. 1335. Л. 96.
- 48 Дмитрук Е. Еврейская эмиграция. С. 109.
- 49 Там же. С. 110.
- 50 Костючик В. Бунд в политической жизни Польши в межвоенный период (20–30-е годы) // Моладзь Берасцейшчыны.-Брэст: БрДУ, 1995. С. 67.
- 51 ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 929. Л. 22–29.
- 52 Вавренюк И. К вопросу об отношении к иудейскому населению. С. 40.
- 53 Там же. С. 42.

Роль евреев в экономическом развитии местечек Западной Беларуси в 1921–1939 гг.

Штетл (то есть местечко) – это понятие, без которого невозможно представить себе жизнь евреев Восточной Европы. В результате революции и Гражданской войны «еврейский вопрос» бывшей Российской империи преобразовался в «местечковую проблему» нового Советского государства и термины «штетл», «еврейское местечко» стали утрачивать свой традиционный исторический смысл. В начале 1920-х годов, в связи с реформой избирательных округов, местечко как административно-территориальная единица было устранено с советской карты. Однако события 18 марта 1921 г. в Риге несколько изменили судьбу более 300 местечек, которые, согласно условиям мирного договора между РСФСР и Польшей, в составе 6 воеводств отошли к возрожденной Речи Посполитой, получив официальное название «Восточные Кресы». Отошедшая к Польше часть белорусских земель включала в себя территории Брестской, части Минской и Гродненской областей и впоследствии получила неофициальное название «Западная Беларусь». В 1931 г. в Западной Беларуси проживало 4,6 млн. человек, в том числе белорусов – 2 млн. 925 тыс. (65%), поляков – 675 тыс. (15%), евреев – 495 тыс. (11%), литовцев – около 113 тыс. (2,5%), прочих (немцев, татар, латышей, караимов, русских, цыган) – 293 тыс. (6,5%)¹. В Западной Беларуси насчитывалось 85 городов и около 200 местечек. Термин «местечко» (штетл) на территории Западной Беларуси официально просуществовал до 1939 г. и представлял собою отдельный тип поселений наряду с городом и деревней, сохранив свой традиционный метонarrатив как центра еврейской истории и культуры.

Польские власти в местечках видели своеобразную зону обмена (в первую очередь экономическую) между городом и деревней и не препятствовали их экономическому развитию. Интеграция местечковой экономики в экономику Польши благодаря участию евреев произошла очень быстро, превратив многие местечки в торговые и промышленные центры гмин и поветов. Несмотря на то, что уровень развития «Восточных Крессов» был гораздо ниже, в сравнении с остальными воеводствами Польши, однако крайне тяжелым экономическое положение еврейских местечек (по сравнению с советскими местечками), назвать нельзя.

По данным переписи 1921 г. процентное участие евреев в экономике Польши представляется следующим образом: в сельском хозяйстве – 0,9%; в ремесле и промышленности – 23,5%; в торговле и страховании – 62,6%; на транспорте – 10,2%; в общественной службе и свободных профессиях – 12,4%; в домашнем хозяйстве и частной службе – 16,7%; в других видах деятельности – 15,7%².

Еврейские ремесленники, торговцы и предприниматели задавали тонус всей местечковой экономике в силу того, что большинство белорусов и поляков были привязаны к своему земельному участку и занимались преимущественно сельским хозяйством. Крупных и средних собственников земли среди евреев не было, но если и был у еврея земельный надел, то он обязательно сдавал его в аренду.

Еврейское население Западной Беларуси традиционно было занято в торговле, ремесле и различных промыслах. Ремесло в местечках в 1921–1939 гг. было ориентировано на рынок и евреи постепенно монополизировали наиболее прибыльные ремесленные специальности, связанные с обработкой дерева, металла, кожи, изготовления одежды и обуви. В местечке Яново Полесского воеводства еврейскими считались следующие ремесленные специальности: слесарь, столяр, пекарь, колбасник, портной, сапожник³. В местечке Дуниловичи Виленского воеводства в 1937 г. было зарегистрировано 37 ремесленных мастерских, которые принадлежали евреям⁴. В местечке Ивье Новогрудского воеводства в 1929 г. среди еврейских ремесленников было зарегистрирова-

но 13 мастеров по ремонту обуви, 8 портных, 8 сапожников, 7 мастеров по коже, 6 мастеров по изготовлению резиновых галош, 5 кузнецов, 5 пекарей, 2 резника, 1 жестянник, 1 повар, 1 мастер по изготовлению веревки, 1 колпачник, 1 часовой мастер, которые составляли 85% от общего количества ремесленников в местечке⁵. В 1930 г. на территории Полесского воеводства промышленностью и ремеслом занимались 12 954 евреев, или 11,7% от всего еврейского населения Полесья⁶.

В 30-е гг. в местечках особенно возрос спрос на специальности, связанные со сферой социального обслуживания населения: фотомастер, парихмахер, часовой мастер, фурман (извозчик). Доля евреев в этих специальностях была особенно велика. Эти специальности особенно ценились в городах, и местечковые мастера создавали конкуренцию городским ремесленникам. Частным извозом людей и товаров в Полесском и Новогрудском воеводствах занимались исключительно евреи. Извоз считался очень тяжелым трудом, (т. к. в пути извозчик мог быть до 7–9 дней) но, в свою очередь, прибыльным заработком. Водителей еврейского автобуса «Красовянка», который курсировал по маршруту Городея-Новогрудок, часто нанимали жители Новогрудского повета для празднования свадеб и других семейных праздников⁷.

Профессионализм еврейских мастеров очень ценили жители штетла. Еврейские мастера из местечка Влодово Полесского воеводства занимались изготовлением мебели из высококачественного дерева. Заказы поступали не только от жителей местечка, но и от жителей Бреста. Работа еврейского мастера из Высоко-Литовск по ремонту автомобилей и велосипедов ценилась по всему повету.

Польские власти, используя лесные и земельные богатства в качестве дешевого сырья для собственной экономики и дополнительной прибыли от иностранных инвесторов, не были заинтересованы в развитии промышленности Западной Беларуси. С 1921 по 1939 г. не было построено ни одного крупного государственного завода на территории Западной Беларуси, а около 39% лесных богатств были отданы в эксплуатацию иностранным фирмам и монополиям. Большин-

ство промышленных и ремесленных предприятий были частными и принадлежали в основном евреям или польским и иностранным фирмам. Случалось так, что польские или иностранные фирмы возглавляли на местах лица иудейского вероисповедания. Директором лесопильного завода в Ивацевичах (одного из крупнейших в Полеском воеводстве), принадлежавшего польской фирме «Vic», был Батлай Янкель⁸.

Для создания как промышленного предприятия, так и ремесленной мастерской необходимо было получить промышленное свидетельство (карту) или концессию. Такие промышленные свидетельства и концессии сохранились в архивах Беларуси, Польши, Литвы. Получение ремесленной карты сопровождалось весьма длительной бумажной процедурой, требующей не только финансовых затрат, но и большого количества времени. В силу указанных причин многие ремесленники и торговцы занимались своим ремеслом нелегально, без ремесленных карт и свидетельств. За деятельность без ремесленных карт, промышленных свидетельств торговцы и ремесленники привлекались к ответственности (на них налагались штрафы, а в отдельных случаях их предприятия закрывали). Так, в 1937 г. жительница местечка Большая Глушь Камень-Каширского повета Геня Факс была аштрафована на 50 злотых (или 3 дня ареста в случае неуплаты) за нелегальное открытие швейного отеля⁹.

Анализируя промышленные свидетельства можно прийти к следующим выводам. Наибольшее развитие в местечках получили лесная, химическая, текстильная и пищевая отрасли промышленности. Все местечковые промышленные предприятия были мелкими с небольшим количеством наемных рабочих (от 2 до 10 человек), которые относились к 6–8 промышленным категориям (по количеству рабочих). Несмотря на то, что наиболее доходной отраслью была деревообрабатывающая промышленность, евреи предпочитали открывать свои предприятия в пищевой и химической отраслях, так как деревообрабатывающая промышленность была монополизирована иностранными и польскими фирмами, чей капитал надежно охранялся государством, так как экспорт белорусского леса был одним из главных источ-

ников доходов, на которых держалась польская казна. Так, 5 марта 1935 г. начала работу скипидарная фабрика М. Рубинштейна в местечке Св. Воля Косовского повета Полесского воеводства, на которой работали 2 рабочих¹⁰. В 1934 г. С. Борух получил разрешение на строительство кожевенного завода в местечке Малеч Полесского воеводства¹¹. Завод по производству черепицы в Ивье, который принадлежал еврею Ш. Заку, был единственным заводом по производству данного продукта в Новогрудском воеводстве¹². Название улицы «Фабричная» в местечке Зельва Белостокского воеводства происходила от единственной крупной в местечке текстильной фабрики, которая принадлежала еврею Бородинскому¹³. Единственные фабрики в Западной Беларуси по производству дрожжей находились в местечках Ошмяны и Новой Вилейке и принадлежали евреям¹⁴. Сыроварение в Несвижском повете находилось, как свидетельствуют архивные документы, в руках еврейских предпринимателей (всего 44 предприятия, 18 из которых находились в местечках, таких как Городея, Снов, Синявка, Нарушевичы, Белый Двор и др.)¹⁵. В 1938 г. еврейскому населению было выдано 46 концессий на строительство и работу скотобоен в 20 местечках Полесского воеводства¹⁶.

Промышленные предприятия, принадлежавшие евреям, были больше технически усовершенствованы электричеством, паровыми котлами и другим оборудованием в сравнении с польскими и белорусскими фабриками и заводами. Так, в 1935 г. в местечке Яново Дрогиченского повета на лесном заводе, принадлежавшем Б. Бурштейну был установлен паровой котел фирмы «Gogbur», который в 1938 г. был заменен на электричество¹⁷. Лесные заводы А. Лихтенберга в Влодавке, Ш. Милнера в Дрогичине, С. Голдерга в Жабинке, С. Шнайского в Дамбровице были оснащены электрическими пилами и станками для обработки дерева, что повышало производительность предприятий¹⁸.

Однако ни промышленность, ни ремесло, а именно торговля стала приоритетным занятием для местечковых евреев. В центре каждого местечка находилась рыночная площадь, которая была просто «усыпана» еврейскими лавочками и ма-

газинами, предлагающими достаточно богатый ассортимент товаров местному населению.

Еврейский маркетинг 20–30 гг. XX в. жители местечка Мир Новогрудского воеводства описывали так: «Они вежливые такие, с порога приглашают тебя в магазин. Зайди – пан – зайди! Всех панами называли. Пойдешь в лавку к еврею, если нет денег, он тебе в кредит даст. В книжечку свою запишет, а если не отдашь, то все евреи будут знать. Добрые были люди! А сколько там товара было: и сироп, и шпроты, и колбаса, сыр. А белых семечек целые мешки стояли. Самым богатым евреем в местечке был Рабинович, владелец двух магазинов. Его особенно уважали жители местечка за то, что он любую вещь мог достать: из Польши привозил жителям местечка по индивидуальному заказу швейные машины «Зингер», велосипеды «Аист», фотоаппараты, даже автомобиль помогал купить»¹⁹.

Еженедельные торги, ярмарки, базары, стационарная и развозно-разносная торговля давали евреям значительный доход. Периодические формы торговли в 1921–1939 гг. практически были вытеснены стационарными. Ярмарки проходили по католическим и православным праздникам, не чаще 10–12 раз в год и длились от 2 до 5 дней. Еженедельные торги проходили в большинстве местечек только один день. Торговым днем мог быть любой день недели, кроме субботы, что подчеркивает доминирующую роль евреев в развитии этой формы торговли.

Количество мелких лавок, средних и крупных магазинов варьировалось от 25 до 150 в зависимости от экономического и социального развития местечка. Стационарная торговля в местечках Западной Беларуси в 20–30 гг. XX в. отличалась видовым разнообразием торговых точек и функциональным их назначением. Доминировали продуктовые магазины, бакалеи, кондитерские, магазины колониальных и галантерейных товаров и мелкие лавки, специализирующиеся на продаже определенного товара: одежды, обуви, ремесленных изделий, чая, кофе, посуды и д.р. Около 80–90% всех торговых точек в местечках принадлежало еврейскому населению. Только в еврейских магазинах и лавках можно было купить товар в кредит.

Значительный доход приносили владельцам торговые заведения, где продавали спиртное: рестораны, таверны, корчмы, бары, кафе, магазины. Абраам Бейн в 30-е гг. был владельцем одного крупного вино-водочного магазина в Кажен-Городке, Ю. Карбутович – в Камень-Коширске, Фрейда Подоровская содержала ресторан в Хомске, Ицек Белогурский – ресторан в Столине²⁰.

В каждом местечке были гостиницы и постоялые дворы, количество которых зависело от торгово-промышленной инфраструктуры местечка. Доля евреев в этой сфере экономической активности была значительной, но не доминирующей. Владельцами гостиниц были в равной степени, как евреи, так и поляки, белорусы. Владельцами постоялых дворов были преимущественно евреи. Исключительно евреи были собственниками постоялых домов в местечках Воложинского повета Новогрудского воеводства. В местечках Ивенец, Воложин, Вишнево имена И. Люска, М. Левина, З. Рабиновича, братьев Брудно были известны всем жителям местечек как самых успешных предпринимателей²¹. Ш. Борух был владельцем самой большой гостиницы в местечке Свентяны Виленского воеводства, рассчитанной на 16 мест (10 комнат).²²

Евреи активно занимались разносно-развозной торговлей в деревнях и местечках Западной Беларуси. Их чаще всего называли уличными торговцами, которые закупали товар на ярмарках и базарах, а потом перепродавали этот же товар сельскому или городскому жителю, но уже по более высокой цене. Предметами скупки были: галантерейные товары, льняные изделия, мыло, свечи, спички, ягоды, грибы и др. Некоторые уличные торговцы специализировались на продаже одного продукта: мороженого, содовой воды, леденцов. Уличные продавцы обычно разносили свой товар по домам, но могли продавать со столов. Процент уличных торговцев был небольшим, для занятия этой формой неперiodической торговли необходимо было получить лицензию. Уличная торговля не составляла конкуренции постоянным торговым точкам, так как цены у уличных торговцев были выше.

Важную роль в розничной местечковой торговле занимали мелкие оптовые купцы, которые по сниженным ценам

закупали у сельских жителей зерно и сельскохозяйственные продукты и перепродавали этот товар крупным торговым фирмам или оптовикам внешнего рынка. В царской России таких перекупщиков называли комиссионерами. Некоторые источники позволяют выявить некоторых крупных местечковых комиссионеров Гродненского повета Белостокского воеводства. Так, М. Файнзилберг скупал зерно в местечке Лунно, А. Гришпан – в Свислочи, К. Плавский – в Яблонево²³. Нередко местечковым оптовикам помогали факторы, которые за определенное финансовое вознаграждение от заказчика изучали экономическую конъюнктуру, прогнозировали выгодность торговых сделок, давали рекомендации начинающим купцам, занимались юридическими вопросами торговых сделок. Факторы по характеру оказываемых услуг делились на торговые, промышленные и служебные.

Ростовщичество было весьма распространенным занятием еврейского населения, которые давали деньги в залог под 4–5% годовых. В некоторых местечках «деньги в долг» давались под залог ценных вещей или бумаг, а также процентами могла выступать работа плательщика, в зависимости от его ремесленной специальности. Банковская система кредитов только начинала появляться в местечках. Первые местечковые банки (*bank ludowy*) принадлежали в основном евреям. Так, банк в местечке Любешово Виленского воеводства, который действовал с 1925 г. возглавлял Шимон Кульбос. В администрации банка были заместитель управляющего (Голуб Рейфман), казначей (Вольф Абрамович), секретарь (Вайнер Берк). Банк в Любешово давал кредиты местным ремесленникам, купцам на 1–2 года под 8–10% годовых²⁴.

Еврейское купечество в местечках Западной Беларуси в 1921–1939 гг. было тесно связано с промышленностью и ремеслом. Очень редко купцы занимались исключительно торговлей, чаще они выступали владельцами или совладельцами промышленных предприятий, ремесленных мастерских, арендаторами лавок и магазинов. Такие купцы, как С. Групп и братья Шелубские из Ошмян, Ш. Гурвич и И. Левисон из Вилейки, И. Грунхаис и М. Мандаль из Влодово, А. Косовский из Лунно, Б. Ицкович из Городеи были владельцами лесных

заводов и торговали на внешних рынках только деревоматериалами²⁵.

Согласно параграфу 11 польского торгового Кодекса 1918 г. в каждом населенном пункте, где количество купцов было больше 10 человек должен быть создан Союз купцов²⁶. В 30-е гг. в местечках Полеского воеводства было создано 17 еврейских купеческих союзов, которые насчитывали от 40 до 200 членов²⁷. Объединение купцов в союзы обеспечивало их интересы и охраняло от внешней конкуренции.

Таким образом, еврейские купцы, ремесленники и промышленные предприниматели заняли монопольное положение в экономической деятельности местечек Западной Беларуси в 1921–1939 гг. Сектор «христианского» предпринимательства существенно сокращается, но не исчезает. Возрастающая роль еврейского населения в торгово-ремесленной сфере экономической активности западнобелорусского штетла определялась в первую очередь доминированием этой этнической группы в социальном составе местечек Западной Беларуси в 20–30 гг. XX в. и отсутствием правовых ограничений со стороны польского правительства в отношении к еврейскому предпринимательству.

¹ Тарас А.Е. Анатомия ненависти (Русско-польские конфликты в XVIII–XX вв.). Минск: Харвест, 2008. С. 505.

² Sprawy narodowościowe. 1929. № 1. S. 184.

³ Государственный архив Брестской области (ГАБО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 760. Л. 3.

⁴ Зямчонак І.П. Данілавічы 1473 – 1998. Паставы, 2004. С. 36.

⁵ Польский бизнес-справочник. 1929. [Электронный ресурс] / Ивье. Заболоть. – Режим доступа: <http://www.shtetlinks.jewishgen.org/Lida-District/iwje29.htm>. – Дата доступа: 02.02.2010.

⁶ Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.12.1931 r. Województwo Poleskie. Warszawa, 1938. С. 254.

⁷ Раманава І. Мір: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары / Раманава І. Маркоўская. – Вільня: ЕГУ, 2009. С. 29.

⁸ ГАБО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3750. Л. 4.

⁹ ГАБО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3643. Л. 5.

¹⁰ ГАБО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3754. Л. 14.

- ¹¹ ГАБО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3732. Л. 12, 24.
- ¹² Польский бизнес-справочник. 1929. [Электронный ресурс] / Ивье. Заболоть.
- ¹³ Даниюк А. Зельва: страницы истории // Праца. 2007. 27 июня. С. 3.
- ¹⁴ Литовский центральный государственный архив (ЛЦГА). Ф. 51. Оп. 6. Д. 380. Л. 1.
- ¹⁵ Государственный архив Гродненской области (ГАГО). Ф. 551. Оп. 1. Д. 2353. Л. 1–6.
- ¹⁶ ГАБО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1040. Л. 23.
- ¹⁷ ДАБВ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2838. Л. 9.
- ¹⁸ ГАБО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 687. Л. 1–30.
- ¹⁹ Раманавя І. Мір: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары. С. 21–23.
- ²⁰ ГАБО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 585. Л. 7 об., 46.
- ²¹ ГАГО. Ф. 551. Оп. 1. Д. 1915. Л. 2.
- ²² ЛЦГА. Ф. 51. Оп. 15. Д. 605. Л. 12.
- ²³ Polski przemysł i handel: księga adresowa i informacyjna przedsiębiorstw przemysłowych, handlowych i finansowych w Rzeczypospolitej Polskiej. Warszawa: Izba przemysłowo-handłowa, 1930. S. 651–654.
- ²⁴ ЛЦГА. Ф. 51. Оп. 15. Д. 1268. Л. 134.
- ²⁵ Polski przemysł i handel: księga adresowa i informacyjna przedsiębiorstw przemysłowych, handlowych i finansowych w Rzeczypospolitej Polskiej. S. 915–916.
- ²⁶ Kodeks handlowy obowiązujący w królestwie Polskim / pod red. J. Namitkiewicza. Warszawa, 1918. S. 215.
- ²⁷ ГАБО. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1200. Л. 2–37.

Еврейское культурно-просветительское товарищество «Тарбут» на территории Западной Беларуси:

организационные основы и основные направления деятельности

Образование и просвещение традиционно занимали важное место в общественной жизни евреев. Именно поэтому все еврейские политические партии и организации с самого начала существования независимой Польши стремились обеспечить становление и развитие молодёжи в соответствии с этой традицией.

Одним из главных вопросов при создании школ был вопрос – какой язык необходимо считать родным? Ассимиляторы таковым считали польский, сионисты – еврейский (иврит), а бундовцы и фолкисты – идиш. Само же польское государство ограничивалось созданием в некоторых населённых пунктах в начале 1920-х годов школ с польским языком обучения для еврейских детей, в которых по субботам и во время иудейских религиозных праздников занятия не проводились. К началу 1930-х годов такого рода школы постепенно ликвидировались, а учащиеся-евреи должны были ходить в польские школы.

С целью сохранения языка, культуры и традиций еврейского народа с начала 1920-х годов создавались школьные организации под эгидой существующих тогда еврейских политических партий и организаций. Так, например, ортодоксы создали «Хорев» для мальчиков и «Бейт Яков» для девочек; Мизрахи – «Явне»; Бунд и Поалей-Цион – «ЦИШО» (Центральная идишитская школьная организация).

Сионистское движение не стало исключением: в 1922 году было создано товарищество «Тарбут» («Культура»)¹. Его це-

лью было распространение еврейского языка и просвещения среди еврейского населения в Польше. Для достижения поставленной цели товарищество: 1) создавало и поддерживало начальные, средние и профессиональные школы, вечерние курсы, народные университеты разных типов, педагогические курсы; 2) контролировало правильность преподавания еврейского языка и предметов по иудаике в учебных учреждениях, которые не поддерживались товариществом; 3) создавало и поддерживало издательства, издавало школьные учебники, книги, брошюры, специализированные журналы; 4) принимало участие в создании клубов, читален, библиотек, летних лагерей для учащейся молодёжи и учителей, организовывало концерты и лекции; 5) создавало театры на еврейском языке и организовывало школьные выступления; 6) анкетировало и анализировало результаты анкетирования по культурно-просветительским вопросам среди евреев².

Территорией деятельности товарищества являлась II Речь Посполитая, центр правления им находился в Варшаве. Органами управления являлись Общее Собрание, Правление и Почётный Суд.

Одним из приоритетных направлений деятельности «Тарбут» было создание сети школьных учреждений. Так, например, одна из её школ была создана в Пинске в 1923 г., следующая в 1924 г. – в Бресте. К 1927/1928 учебному году были открыты школы «Тарбут» в Берёзе Каргузской, Бресте, Кобрине и Лунинце. Всего на территории Полесского воеводства было создано 22 школы: в Брестском повете – 3, Дрогичинском – 2, Кобринском – 1, Коссовском – 2, Лунинецком – 2, Пинском – 2, Пружанском – 3, Столинском – 3, Сарненском – 4. К 1930 г. количество школ «Тарбут» увеличилось. Одновременно расширялась сеть отделений товарищества на территории Полесского воеводства: только в 1929–1930 гг. было открыто 30 отделений³.

Хорошую репутацию на территории II Речи Посполитой имела Пинская гимназия «Тарбут». Она была создана как четырёхклассная школа в 1922 г., а статус гимназии получила лишь в 1926 г. В первый год своего существования училось там 425 учеников. В 1927 г. был введён восьмилетний срок

обучения в гимназии. С 1937/1938 учебного года при гимназии был открыт гуманитарно-природоведческий лицей. Среди гимназий «Тарбут» в западнобелорусском регионе только две получили права частных школ: в Пинске и Белостоке. Получая от товарищества «Тарбут» субсидии, гимназии и школы имели лучшее материальное обеспечение по сравнению с другими еврейскими учебными заведениями. Немало средств давали родители (большая часть учеников были выходцами из купеческих семей, владельцев недвижимостью). Часть способных учеников, происходивших из небогатых семей, была освобождена от оплаты за обучение. В зависимости от успехов в учёбе оплата за обучение могла быть снижена. Так, например, в 1927 г. она была снижена от 15 % до 90%⁴. Гимназисты принимали активное участие в издательской деятельности.

До конца 1930-х гг. товарищество «Тарбут» в целом смогло удержать свои позиции: в 1937 г. в Полесском воеводстве действовало 19 его школ. Помимо школ в 1935 г. были организованы вечерние языковые курсы для взрослых. Их целью было подготовка евреев к эмиграции в Палестину. В течение их двухлетнего существования слушателей обучали языку, еврейской истории и мировой культуре.

На территории Новогрудского повета особенно активно действовали отделения «Тарбут» в Мире, Несвиже, Клецке, Барановичах⁵. На территории Воложинского повета (Новогрудское воеводство) с 1924 г. действовало отделение товарищества, включавшее 15 членов. Председателем его являлся Хаим Головенчик. Наиболее активные деятели данного отделения – Шая Каганович и Янкель Бакшт⁶. Это отделение проводило в середине 1920-х гг. интенсивную просветительскую деятельность. На территории Белостокского воеводства центром деятельности товарищества стал город Сувалки⁷. В Виленском воеводстве особой активностью отличались отделения товарищества в местечках Михалишки (15 членов), Рудишки (12 членов)⁸. 5 марта 1930 г. отдел товарищества был зарегистрирован в Олкениках (20 членов). Среди местных лидеров можно выделить следующих: Якоб Рейфер, Файвель Шмеркович, Арон Карпович (все они проживали в Олкениках)⁹.

В 1937 году в Польше количество школ «Тарбут» было самым большим – 269 (44780 учеников). Для сравнения: ЦИШО – 169 (16486 учеников), «Бейт Яков» – 248 (35586 учеников), «Явне» – 229 (15 923 учеников)¹⁰.

Основными формами деятельности «Тарбут» на территории Западной Беларуси были организация представлений, лекций, выставок, проведение танцевальных вечеров, создание школ для обедневших евреев и т.д.¹¹ Организация «Тарбут» направляла свою деятельность на распространение еврейской культуры и просвещения. Для этого она использовала такие методы, как издание журналов, газет, брошюр, создание клубов, летних колоний для учащейся молодежи и др.¹² Средства, собранные «Тарбут» на организованных им мероприятиях, шли на различные цели: материальная помощь бедному еврейскому населению, «возрождение Палестины» и т.д.¹³

Таким образом, в межвоенный период на территории Западной Беларуси товарищество «Тарбут» играло большую роль в культурно-просветительной деятельности в еврейской среде и было активным проводником сионистской идеологии. В данном регионе сионистские организации опирались на свою школьную систему «Тарбут», которая включала дошкольные учреждения, начальные и средние школы, педагогические семинарии, где обучение велось на иврите и идиш¹⁴.

¹ *Tomaszewski J. Zarys dziejow zydow w Polsce w latach 1918–1939 / J. Tomaszewski. Warszawa, 1990. S. 97.*

² The Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem). HM219635.9. Statyt Żydowskiego Stowarzyszenia Kulturalno-Oświatowego “Tarbut” w Polsce / 1927–1934. Ł. 1.

³ *Wabiszczewicz A. Oświata i kultura żydów na terytorium województwa Poleskiego w latach 1921–1939; A. Wabiszczewicz // Jewish History Quarterly (Kwartalnik Historii Żydów). № 3. 2007. S. 289.*

⁴ *Wabiszczewicz, A. Oświata i kultura żydów. S. 290.*

⁵ Государственный архив Гродненской области (ГАГО). Ф. 662. Оп. 3. Д. 11. Квартальные отчёты поветовых коменд госполиции об общественно-политическом движении. Л. 104, 145.

- ⁶ Зональный государственный архив Минской области в г. Молодечно. Ф. 93. Оп. 1. Д. 8. Дело о борьбе с рабочим, демократическим и национально-освободительным движением. Л. 425.
- ⁷ ГАГО. Ф. 210. Оп. 1. Д. 1. Список союзов, организаций и политических партий, находящихся на территории города Сувалки. Л. 33.
- ⁸ Литовский Центральный Государственный архив (ЛЦГА). Ф. 55. Оп. 10. Д. 240. Статут еврейского культурно-просветительского товарищества «Тарбут». Л. 9.
Там же. Л. 19.
- ⁹ Там же. Л. 19.
- ¹⁰ *Tomaszewski J. Zarys dziejow zydow. S. 99.*
- ¹¹ ГАГО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 3. Месячные политические обзоры. Л. 21.
- ¹² ЛЦГА. Ф. 55. Оп. 10. Д. 240. Л. 1–4.
- ¹³ ГАГО. Ф. 662. Оп. 3. Д. 11. Л. 154.
- ¹⁴ The Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem). – НМ219635.9. Л. 1–4.

О случаях проявления антисемитизма со стороны советских и бывших польских граждан на Урале в годы Великой Отечественной войны

По мнению израильского ученого Мордехая Альтшулера, почти четверть евреев Советского Союза в предвоенный период проживала к востоку от бывшей черты оседлости¹. На Урал в 1920-е – 1930-е гг. стекались представители еврейской молодежи, стремившиеся выучиться, получить хорошую работу, сделать карьеру в быстро развивавшихся крупных промышленных центрах: Магнитогорске, Нижнем Тагиле, Свердловске, Челябинске и др. Евреи составляли незначительный процент населения уральских городов, и отношение местного населения к ним было, по большей части, нейтральным.

Согласно исследованию А.Л. Мининберга, в годы Великой Отечественной войны Урал принял всего около 30 % эвакуированных евреев. Наибольшее их число отмечалось в городах: Челябинске (7 %), Свердловске (5 %), Молотове (ныне г. Пермь) и Чкалове (по 3,5 %). Еще 11 % проживало в промышленных центрах областного подчинения: в Березниках, Каменске – Уральском, Лысьве, Магнитогорске, Нижнем Тагиле².

Согласно источникам, в годы Великой Отечественной войны на Урале участились случаи проявления неприязни к евреям. Лектором А. Е. Якобсоном в обком партии была подана записка «О некоторых явлениях межнациональной розни в БАССР». В ней приводились факты проявления антисемитизма со стороны местных жителей.

Он сообщал, что в Белебеевском районе Башкирской АССР в одном из сел жители отказывались расселять эвакуированных, так как они были евреями. «В Бирске циркулировали слухи о том, что пропавший без вести мальчик, русский по

национальности, убит евреями, причем убийство носит ритуальный характер «мол, евреи на свою Пасху пьют кровь у русских младенцев». Эту отвратительную легенду слышал из самых разных источников. В середине мая был найден труп пропавшего мальчика в одном из колодцев в Бирске, и только тогда слухи прекратились»³.

23 июля 1942 г. с письмом к первому секретарю обкома обратился Борис Ефимович Копман, начальник отдела института № 86. Он также сообщал о следующих проявлениях антисемитизма:

1. на улице Пушкина, где разместились эвакуированные из Киева семьи государственных и партийных работников, в начале первого ночи подошла группа подростков числом 10–12 человек и начала стучать в окна с выкриками «Бей жидов, спасай Россию!»...

3. К руководящему работнику одного из районов города (Уфы. – А. Ч.) члену ВКП (б) обратилась жена военного, погибшего на фронте, с просьбой оказать содействие в улучшении жилищных условий. Его первый вопрос в присутствии этой гражданки был, не является ли она еврейкой. Узнав, что именно так, он в помощи отказал и в оправдание своих действий стал приводить глупые доводы со ссылкой на какие-то еврейские семьи, создавшие неблагоприятные условия для жилья...

5. Около универсама возник спор из-за того, что один гражданин, которого не хотели пустить без очереди, доказывал, что евреев на фронте нет, что они якобы все в тылу, что все затруднения с продовольственными и промышленными товарами вызваны евреями. И это несмотря на то, что здесь же находится раненый боец-еврей, лишившийся ноги на фронте. Слушавший это милиционер не считал нужным положить конец спору⁴.

Довольно любопытно произведение советского гражданина О. А. Богаевского, проживавшего в г. Свердловске в годы Великой Отечественной войны. Согласно документам ГАА-ОСО, в исследуемый период он написал либретто к киносценарию «И смех, и грех». Несмотря на то, что автора этого произведения посадили, а его сочинение было приказано уничтожить, в уголовном деле сохранилась рецензия на это

либретто, написанная критиком свердловского отделения Союза советских писателей А. С. Ладейщиковым.

Время действия либретто – период Великой Отечественной войны, начиная от ее объявления. Место действия – пограничный городок, затем окраины Москвы, а потом один из уральских заводов. Фабула комедии в том, что еврей парикмахер Палкис, стремясь увильнуть от военной службы, обменивает свой чемодан с чемоданом и документами инженера Лихачева. Таким образом, около полугода парикмахер выдает себя за инженера, а инженер поневоле – брешет людям. Когда проделки Палкиса разоблачают, он все же находит способ уклониться – эвакуируется на Урал. Попутно либреттист дает знать, что при эвакуации евреям предоставлялись машины и поезда, а русским – «шиш с маслом». В дальнейшем оказывается, что евреи получают с черных ходов в магазинах в изобилии всякие продукты, тогда как все остальные стоят в очередях. Рецензент заключал: «Совершенно несомненно в этой комедии ее шовинистический душок – как в изображении парикмахера еврея Палкиса, так и в изображении армянина Аванесова»⁵.

Однако различные проявления антисемитизма были зафиксированы не только среди местных жителей, но и среди лиц, оказавшихся на Урале в ходе Второй мировой войны. Согласно документам ГАРФ, к июню 1941 г. в Молотовской (ныне Пермский край), Свердловской и Челябинской областях находилось 39 648 депортированных польских граждан, так называемых осадников и беженцев (кстати, 13 165 чел. из них составляли польские евреи)⁶.

В ходе исследования удалось найти следующие факты неприязненного отношения к евреям со стороны оказавшихся на Урале поляков. Во второй половине 1941 года на территории Советского Союза стала формироваться польская армия В. Андерса. Попастъ в нее желали не только этнические поляки, но и другие бывшие граждане Польши. В 1942 г. Бениамин Плохчинский узнал, что в поселке Дегтярка Свердловской области имеется доверенное лицо польского посольства. В ходе разговора с Б. Плохчинским этот польский представитель заявил: «Вы по национальности еврей, а в польскую

армию мы евреев не берем, они нам не нужны». Данный факт стал известен работникам НКВД и был зафиксирован в их документах⁷.

В г. Тавада Свердловской области в годы Великой Отечественной войны находился дом инвалидов для бывших польских граждан, где проживали 120 чел. С весны 1942 г. в нем разразился конфликт. «В доме инвалидов находилось 80 чел. евреев и человек сорок поляков. Лица каждой национальности считали, что они должны иметь предпочтение друг перед другом: поляки считали, что уполномоченным должен быть поляк, а евреи.., что должен быть еврей. Имевшиеся два уполномоченных от евреев и поляков, свою работу не контактировали и непрерывно писали друг на друга жалобы в представительство»⁸.

После разрыва дипломатических отношений с эмигрантским правительством в 1943 г., в СССР было создано еще одно польское военное формирование – т.н. армия З. Берлинга. В нее набирали, прежде всего, бывших польских граждан. Свердловское НКВД перлюстрировало письмо, написанное гражданкой А.И. Бочар на фронт мужу-поляку: «Дорогой Бронек, мы здесь погибаем, так как нечего есть, а никто ничего не дает. Войны не думают кончать, а Вас на фронт послали. А Польша для кого будет? Для Ванды ВАСИЛЕВСКОЙ, Берлинга и жидов»⁹.

В 1944 г. на Среднем Урале появился польский детский дом. Воспитанник этого детского дома К. Омасьел вспоминает, как однажды к ним в спальную комнату привели мальчика с явно семитскими чертами лица. Дети, лежавшие в кровати стали громко смеяться, кричали ему по-польски: «Жидек! Жидек!» (перевод на русский: «Еврейчик! Еврейчик!»). Приведенный в комнату ребенок так испугался такому «гостеприимству», что залез под кровать. По словам К. Омасьеля, еврейский мальчик легко вошел в детский коллектив, и проблем с его национальностью больше не возникало¹⁰.

Из вышеприведенного следует, что проявления неприязни к евреям у польских и советских граждан было неодинаковым. Для местных жителей евреи были практически незнакомой социальной группой, появившейся в значительном

количестве на Урале только из-за войны. Синхронно с их появлением начались трудности со снабжением местного населения продовольствием и другими товарами. Евреев проще было узнать чисто внешне, тогда как другие эвакуированные лица – славяне, внешне мало чем отличались от местного населения. Скорее всего, поэтому некоторые местные жители пытались увидеть в евреях виновников ухудшения их материального положения.

Среди поляков неприязнь к евреям имела совершенно иные основания. На наш взгляд, причины кроются в событиях еще довоенного времени: в 1936–1939 гг., когда в Польше активно формировался образ еврея как «врага – предателя». Во многом, из-за этого, в 1939 г. большинство евреев приветствовало приход Красной Армии в восточную Польшу (Западная Украина и Западная Белоруссия) и стало активно сотрудничать с оккупантами. Видимо, поэтому многие поляки затаили обиду на евреев. Однако следует подчеркнуть, что факты неприязненного отношения к евреям следует относить лишь к незначительной части польских граждан, находившихся на Урале.

Так был или нет антисемитизм на Урале в годы Великой Отечественной войны? В мае 2005 г. в г. Уфа было проведено интервьюирование 55 евреев, живших в этом городе в годы войны. Был задан следующий вопрос «Сталкивались ли Вы с проявлениями антисемитизма в Башкирии во время В.О.в. и в чем они выражались?»

33 респондента (60 %), почти не задумываясь, ответили отрицательно. 22 человека (40 %) отметили проявления антисемитизма, сводившиеся к обзыванием «жидом/жидовкой» или жидовской мордой, пении антисемитских песенок. Особенно часто антисемитские оскорбления можно было слышать в очередях. Были случаи, когда еврейских мальчиков избивали одноклассники. Однако эти проявления носили эпизодический характер. «В целом же атмосфера во время войны, – констатирует автор, – оценивалась как вполне доброжелательная и все, без исключения, респонденты выражали благодарность республике, приютившей их, давшей возможность выжить в суровые военные годы»¹¹.

О том, что в годы войны на Урале не было значительного количества проявлений антисемитизма свидетельствует тот факт, что далеко не все евреи после войны решили уехать отсюда. 20 апреля 1946 г. заместитель начальника УМГБ Свердловской области полковник Милицын докладывал в Москву: «За отчетный период агентурой, среди бывших польских граждан, зафиксированы следующие высказывания: ...Рабочий синагоги Яблонович И., еврей, б/п, о своем нежелании ехать в Польшу также заявил: «Раньше я думал выезжать в Польшу потому, что тогда было свободнее эмигрировать в Палестину или Америку, а сейчас в этом очень большие трудности. Жить в Польше у меня нет никакого желания. Я решил остаться в Советском Союзе». Вагнер и Яблонович находятся под агентурным наблюдением... Служащая Свердловского почтамта Кочка Т., еврейка, б/п, в кругу своих знакомых заявила: «Если-бы мы, с мужем, знали раньше, что в Польше так тяжело жить, то мы бы не стали оптировать. Ведь здесь мы живем в хороших условиях и нас, как евреев, никто не преследует»¹².

Издавна евреи, жившие рядом со славянским населением, воспринимались последним не совсем «своими». Это касалось как русских, так и поляков.

В условиях тотальной войны на выживание у людей обострился инстинкт самосохранения: каждый человек пытался в уме обосновать, почему именно ему, а не соседу, должен достаться кусок хлеба. Некоторые советские граждане стали обвинять евреев в воровстве еды, в жульничестве, хитрости, нежелании работать. Часть малограмотного местного населения видела в них одну из причин своего бедственного положения, его виновниками: «евреям достается лучшее жилье, весь хлеб, вся картошка, остальным ничего не остается». Евреи «отсиживаются в тылу», когда «все русские» воюют на фронте и т.д. Некоторым малограмотным людям требовалось найти «козла отпущения», виновного в ухудшении условий их жизни. И он был найден – еврейство.

Не секрет, что часть населения усматривала некий союз между евреями и правящими руководством Советского Союза. Евреев очень часто обвиняли в полной лояльности совет-

ской власти, иногда советскую власть называли «еврейской». Недовольство советской властью переводилось на еврейское меньшинство данной местности. Поляки же ставили в вину евреям «духовную измену» бывшему польскому государству, «продаже себя Советам».

Можно сделать вывод, что явного антисемитизма в годы Великой Отечественной войны на Урале не было, как среди местного населения, так и мигрантов. Но были его проявления в связи с малограмотностью части социума и трудностями военного времени. По-особенному относились к евреям некоторые польские граждане. Поляки находились, безусловно, в более сложных материально-бытовых условиях, чем местные жители. Также сказывалось влияние довоенной санационной пропаганды, прежние стереотипы и предубеждения.

- ¹ Советские евреи пишут И. Эренбургу. 1943–1966. Иерусалим, 1993. С. 258.
- ² Мининберг А. А. Советские евреи в науке и промышленности СССР в период Второй мировой войны (1941 – 1945 гг.). Очерки. М.: ИЦ – Гарант, 1995. С. 392.
- ³ Шкурко Е. А. Евреи в Башкортостане: полтора века истории. – Уфа: Аэро-космос и ноосфера, 2007. С. 113.
- ⁴ Указ. соч. С. 114.
- ⁵ Государственный архив административных органов Свердловской области (ГААОСО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 41332. Л.125.
- ⁶ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) Ф. 9479. Оп. 1с. Д. 79. Т. 5. Л. 223
- ⁷ ГААОСО Д. 38296. Л. 30.
- ⁸ ГААОСО. Д. 38614. Л. 23.
- ⁹ Смыкалин А. С. Перлюстрация корреспонденции и почтовая военная цензура в России и СССР. СПб: Юридический центр «Пресс», 2008. С. 310
- ¹⁰ Воспоминания К. Омахеля. Личный архив А. В. Чевардина.
- ¹¹ Шкурко Е.А. Евреи в Башкортостане: полтора века истории. Уфа: Аэро-космос и ноосфера, 2007. С. 115.
- ¹² Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Свердловской области (Архив УФСБ РФ по СО). Ф. 1. Оп. 2. Ед хр. 253. Л. 93, 94.

Евреи в польских общественных организациях на Среднем Урале в 1941–1946 гг.

В 1939–1946 гг. на территории Свердловской области пребывало несколько десятков тысяч граждан довоенной Польши, значимую часть которых составляли евреи. Можно выделить основные волны их миграций. Польские евреи составляли большинство рабочих, завербованных в уральскую промышленность на территории Западной Украины и Западной Белоруссии в 1939–1940 гг. – не менее одной тысячи человек. В 1940 г. с территории довоенной Польши на Средний Урал было депортировано около 14 тыс. польских граждан еврейского происхождения (т. н. спецпереселенцы-беженцы)¹. После начала Великой Отечественной войны несколько тысяч служивших в Красной Армии выходцев из Второй Речи Посполитой с фронта были переведены на Урал и включены в строительные батальоны. Кроме того, тысячи польских евреев прибыли на Урал в качестве эвакуированного населения в 1941–1942 гг.

После подписания договора Сикорского – Майского летом 1941 г. была объявлена амнистия польским гражданам, депортированным и осужденным в исправительно-трудовые лагеря СССР. Вследствие этого в течение осени 1941 г. Свердловскую область покинуло до 20 тыс. чел.: около 10 тыс. этнических поляков и 10 тыс. польских евреев (в большинстве своем, бывших спецпереселенцев-беженцев). Оставшиеся 8 000 амнистированных были взяты под опеку недавно созданного посольства Республики Польша в СССР².

Польским гражданам в местах их проживания (бывшие спецпоселки, небольшие населенные пункты) было разрешено организовать собрания для избрания доверенных и уполномоченных лиц. Главными функциями последних должны

были стать: защита интересов польских граждан в отношениях с местными властями, контроль над распределением гуманитарных грузов. Таким образом, в Свердловской области, как и во многих других регионах Советского Союза, были созданы польские общественные организации.

Следует отметить, что многие польские евреи активно работали в польских общественных организациях. Последние составляли 17 % от общего числа польских граждан Среднего Урала. При этом из 14 доверенных лиц евреями было 5 человек, т. е. 35 % от их общего числа: Красноуфимский район – Якуб Глязберг, Невьянский район – Самуэль Зильберинг, Ново-Лялинский, Верхотурский, Гаринский районы – Кальман Либерман, Таборинский район – Израил Корнблит, Тавдинский район – Юзеф Лехман³. Многие помощники доверенных лиц также были польскими евреями. Это можно объяснить тем, что среди них было много образованных, грамотных людей, работа которых ценилась посольством.

В Государственном архиве административных органов Свердловской области удалось отыскать информацию об Израиле Корнблите и помощнике доверенного лица по Красноуральскому району Мартине Либерфройнде. Информация сохранилась потому, что на них были заведены уголовные дела. Оба были обвинены в шпионаже в пользу Польши и осуждены на длительные сроки заключения в 1943–1944 гг. Как известно, в 1943 г. Советский Союз разорвал дипломатические отношения с польским эмигрантским правительством, а органы НКВД приступили к «проверке» работы польских доверенных лиц в СССР.

Израил Давыдович Корнблит, 1908 г. р., уроженец г. Варшавы. Будучи молодым человеком, в 1929 г. искал свое счастье в Палестине, однако через три года вернулся на родину, получил высшее образование, и в 1935–1939 гг. работал старшим ассистентом криминологического института в Варшаве. В сентябре 1939 г. вместе с братом решил на бегство в Советский Союз. 26 июня 1940 г. из г. Барановичи БССР И. Корнблит был выслан на Урал в спецпоселок Озерки Таборинского района, работал на сеноуборке и рубил лес. После амнистии решил перебраться в административ-

ный центр района – в село Таборы, где устроился работать на рыбзавод.

И. Корнблит до своего ареста никогда не выезжал за пределы Таборинского района, лишь один раз ему было поручено принять гуманитарный груз на станции Крутиха Режевского района и распределить между польскими гражданами, жившими в селе Таборы и в бывшем спецпоселке Озерки. Все указания И. Корнблит получал письмами либо по телеграфу. Был арестован в июле 1943 г. и приговорен к 8 годам лишения свободы.

Мартин Генрихович Либерфройнд родился 9 августа 1908 г. в зажиточной семье краковских евреев. В 1931 г. М. Либерфройнд окончил Краковский университет и получил степень доктора юридических наук, после этого поступил работать в адвокатскую контору. В совершенстве владел английским, немецким, польским, русским, а осенью 1939 г., чтобы быть принятым на работу, выучил и украинский язык. После начала немецко-польской войны семья Либерфройндов переехала к родственникам в г. Львов. В июне 1940 г. все они были выселены из Западной Украины в Марийскую АССР, откуда после амнистии переехали в г. Красноуральск Свердловской области.

В обязанности М. Либерфройнда как помощника доверенного лица по Красноуральскому району Ю. Рашки входило: «Как юрист при доверенном польского посольства я давал различные консультации польским гражданам по юридическим вопросам, писал заявления и был переводчиком в суде при разборе дел поляков, не владеющих русским языком... За эту работу я получал 400 рублей в месяц а при наличии продуктов сухой паек»⁴.

М. Либерфройнд был арестован в феврале 1944 г. и осужден к 15 годам тюремного заключения: «Следствие велось во внутренней тюрьме ГБ в Свердловске. Следователь лейтенант ГБ Л. применял ко мне недопустимые законом методы принуждения... требуя от меня сочинения такого рассказа о мнимой моей преступной деятельности, которая дала бы основу для применения статьи 58... Из протоколов следствия видно сколько абсурдальных противоречащих друг

другу вымыслов мне пришлось выдумать, чтобы только удовлетворить следователя и избавиться от мучений»⁵.

В 1964 г. была проведена внутриведомственная проверка, которая выявила необоснованность репрессий против бывших доверенных лиц Свердловской области со стороны НКВД.

После разрыва дипломатических отношений в 1943 г. в г. Москве была создана новая организация – Союз польских патриотов (СПП). Примерно в феврале 1944 г. на территории Свердловской области появился ее филиал – Временное областное правление СПП. Роль евреев в этой организации еще более возросла, так как многие из них еще до войны принадлежали к польской левице, не питали пиетета к польскому эмигрантскому правительству (к «продолжателям санации»), поэтому охотней шли на сотрудничество с советской властью. Видимо, поэтому советская власть доверяла им больше, чем этническим полякам.

Выбранные в руководство областного СПП польские евреи обладали высоким образовательным и культурным уровнем. Об этом говорят документы главного государственного архивохранилища Республики Польша – Архива новых (новейших) актов.

Председателем свердловского областного правления СПП с осени 1944 г. был Мойзеш (Моисей) Хигрин. 4 марта 1943 г. в анкете он записал, что родился 24 сентября 1913 г. в г. Слоним (Новогрудок). Отец был бухгалтером, затем торговцем. В 1931 г. М. Хигрин окончил гимназию в г. Слоним. В 1935 г. окончил факультет права Варшавского университета, стал магистром права. В 1936 – 1939 гг. проходил практику в городах Вильно, Сувалки, Слоним и Гродно. Одновременно работал секретарем в адвокатских канцеляриях.

После сентября 1939 г. переехал в г. Белосток, работал сначала старшим экономистом, затем начальником отдела планирования областного отдела коммунального хозяйства. После июня 1941 г. был эвакуирован в Башкирскую АССР, где работал в колхозе, затем в промышленно-лесном управлении. В 1942 г. был мобилизован на военную промышленность и работал на Уралмаш-заводе (УЗТМ) в г. Свердловске.

Сначала как рабочий, потом как экономист. С октября 1942 г. магистра права стали использовать в качестве мастера-электрика УЗТМ.

В феврале 1944 г. во время создания областного СПП М. Хигрин был выбран председателем Областной комиссии общественной помощи, а в конце августа Главное правление СПП приняло решение перевести на должность председателя Областного правления СПП в Свердловске⁶. Впоследствии в ПНР он работал прокурором⁷.

Практически все члены свердловского областного правления СПП были польскими евреями: Юзеф Гурвиц, некая гражданка Прыйма (Приима), Стефан Розмарин, и. о. ответственного секретаря Хоне Шмерук, бухгалтер Фрида Марголис⁸. Техническим секретарем была выбрана студентка свердловского Индустриального института гражданка Боткер Минц (Д. 1163.Л.15.). Директором польского областного детского дома был также польский еврей Александр Левин⁹.

Имя одного из вышеперечисленных членов свердловского областного правления СПП впоследствии оказалось на страницах «Российской еврейской энциклопедии» и «Краткой еврейской энциклопедии», изданной в г. Иерусалиме.

Хоне Шмерук родился в г. Варшаве в 1921 г. После получения традиционного еврейского воспитания учился в одной из столичных польских гимназий. Перед войной поступил в Варшавский университет, где изучал литературу и историю. Однако в 1939 г. он оказался в Западной Белоруссии, а после июня 1941 г. – на Урале. Возвратился в Польшу в 1946 г., однако тогда же переехал в Германию. В 1949 г. приехал в Израиль, поступил учиться в Еврейский университет г. Иерусалима (1951–1961). В 1961 г. защитил диссертацию на тему «Еврейская сельскохозяйственная колонизация в Белоруссии. 1918–1932». Изучал литературу на идиш, главным образом, в Польше. Был основателем центра по исследованию евреев в Польше, получил орден от польского президента и премию государства Израиль за вклад в развитие науки. Похоронен на еврейском кладбище в Варшаве в 1997 г.¹⁰

Необходимо добавить, что в 1944–1946 гг. в Свердловской области Хоне Шмерук курировал польские классы, польские

школы и детский дом в пос. Монетный. Один из воспитанников детдома Казимир Омахель в своих воспоминаниях отмечал: «руководство областного правления, в основном, состояло из польских евреев. Они были воспитаны в довоенной Польше, в польской культуре; имели прекрасное образование. Большинство из них даже не знало идиша и еврейских обычаев. По лицу они также особо не отличались от других польских граждан. Поэтому мы их считали своими»¹¹. В начале 1945 г. в регионе оставалось 1 230 поляков и 5 003 еврея – гражданина Польши, подавляющая часть из которых была репатриирована весной – летом 1946 г.¹².

Можно сделать вывод, что евреи – выходцы из Польши играли важную роль в работе польских общественных организаций Свердловской области. Именно их, образованных людей, неплохо знающих русский язык, выбирали в качестве доверенных лиц и их помощников для защиты интересов всех польских граждан.

С 1944 г. роль евреев в польских общественных организациях Свердловской области особенно возросла, что было связано, на наш взгляд, с двумя факторами. Во-первых, с их более лояльным поведением относительно других «польских этнических групп» (поляки, украинцы) к советской власти. Во-вторых, в связи с тем, что именно они составляли большинство польского населения региона (особенно после осени 1944 г.).

Можно сделать вывод, что евреи, несмотря на все «перегибы» санации в еврейском вопросе в 1936 – 1939 гг., оказались настоящими патриотами своей страны. Это видно, в том числе, по их работе в сети доверенных лиц в 1941–1943 гг.

Стоит отметить, что евреи показали себя работниками высокой квалификации, которые добросовестно работали на благо всех польских граждан. Им удалось не только воссоздать систему опеки на территории Свердловской области в 1944–1946 гг., наладить распределение гуманитарной помощи из-за рубежа и от советского правительства, но и найти взаимопонимание между различными этносами – бывшими гражданами польского довоенного государства: украинцами, белорусами, собственно поляками и евреями. Следует отме-

тить, что впоследствии только два последних этноса И. Сталин признал «поляками», тем самым, разрешил их репатриацию. Благодаря этому многие польские евреи после выезда из СССР, обладая богатейшим организаторским опытом, смогли занять важные посты, как в социалистической Польше, так и в молодом сионистском государстве.

- ¹ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 9479. Оп. 1. Д. 89. Л.28.
- ² *Bockowski D. Czas nadziei. Obywatele Rzeczypospolitej Polskiej w ZSSR i opieka nad nimi placówek polskich w latach 1940–1943.* Warszawa: NERITON-IH PAN, 1999. С. 210, 448.
- ³ Archiwum Wschodni. V\HIAK\254.S.2.
- ⁴ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 43621. Л. 183.
- ⁵ Там же. Л. 171, 175.
- ⁶ Archiwum Akt Nowych (AAN). ZPP.275. Л. 8.
- ⁷ Yad Vashem Archives. О. 3. Yad Vashem Testimonies. File number: 2713. Л. 12.
- ⁸ ААН. ZPP.1164. Л.1.
- ⁹ *Левин А.* Польский дом на Урале / пер. с польского Ч.Т. Петрушко. Екатеринбург: Полиграфист, 2006.
- ¹⁰ Российская еврейская энциклопедия. М., 2000, Т. 3. С. 405.; Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 2001. Т. 10. С. 239. 240.
- ¹¹ Воспоминания К. Омахеля. Личный архив А.В. Чевардина.
- ¹² Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 2508-р. Оп. 1. Д. 87. Л. 21; Archiwum akt nowych (AAN). ZPP.1164.S.42.

Украинская вспомогательная полиция и Холокост в городе Золочев Харьковской области

Одним из самых больных вопросов в современных украино-еврейских (и не только) взаимоотношениях является проблема коллаборации в Холокосте, которая стала предметом многих исторических исследований¹. По словам современного украинского историка Анатолия Подольского «тема сотрудничества нееврейского населения (украинцев, русских, белорусов, поляков, румын, молдаван, венгров, крымских татар и других) с нацистами в преследовании и убийстве евреев на оккупированной территории Украины (1941–1944) является сегодня наиболее сложным, уязвимым и малоисследованным аспектом современной историографии истории Холокоста»². Кроме того, в таком поликультурном и во многом билингвистичном регионе как Харьковская область (особенно в областном центре) очень сложно говорить про «чисто» украино-еврейские отношения в период оккупации и Холокоста. Следует учитывать наличие русского, польского, армянского и другого населения особенно ярко представленного в городах. Это важно знать при попытке «этнически» идентифицировать ту или иную часть, скажем, вспомогательной полиции, которая принимала участие в карательных мероприятиях против еврейского населения. Невозможно обвинять всех представителей того или иного этноса в преступлениях геноцида. Украинские исследователи Катастрофы А. Подольский и А. Фредекинд логично подчеркивают, что «в начале XXI века, мы имеем возможность, право и в определенном смысле обязательство сказать, написать правду про польско-украинско-еврейские, другие межэтнические взаимоотношения в экстремальных и не только условиях, сказать эту правду без взаимных обвинений, тогда можем идти дальше»³. Целью

дано статьи является: 1)изучить структуру и подчиненность украинской вспомогательной полиции; 2) исследовать роль вспомогательной полиции в уничтожении евреев города Золочева Харьковской области. Источниками работы являются материалы архивного судебно-следственного дела бывшего полицейского золочевского полиции Ивана Ильченко, опубликованные источники⁴.

Украинская вспомогательная полиция в системе нацистского оккупационного аппарата

Перед тем как приступить к исследованию следует разобраться с дефинициями «украинская полиция» и «коллаборационизм». В контексте немецкой оккупации термин «украинская полиция» имел скорее не этнический, а географический смысл. То есть сформированная на территории Украины полиция в официальной нацистской терминологии получала название «украинская». Аналогичная ситуация была в Литве, Латвии и Белоруссии, где местная вспомогательная полиция получала статус литовской, латышской и белорусской часто не обращая внимание на этнический состав ее служащих. Хотя большинство служащих украинской полиции составляли этнические украинцы, тем не менее, в этом формировании служило много русских (Восточная и Южная Украина), поляков (Галиция и Волынь), фольксдойчей и других. Теперь про термин «коллаборационизм». Современные исследователи разделяют такое явление как коллаборационизм на правительственно-государственный, социально-бытовой, культурный и военный. Под правительственно-государственным коллаборационизмом принято понимать создание властных структур из иностранных граждан на оккупированной Германией территории и функционирование этих структур. Социально-бытовым коллаборационизмом называют сотрудничество рядовых граждан с оккупантами (т.е. сотрудничество на более низком уровне). Примером такого коллаборационизма могут служить органы местного самоуправления (районные, городские, областные, сельские

управы). Культурный коллаборационизм был свойственный в основном странам с германским населением и не относиться к оккупированным районам СССР. Термин «военный коллаборационизм» подразумеваю организацию различных военизированных формирований в воинских и полицейских структурах Третьего рейха⁵. Контексте данного исследования ми планируем изучить проблематику военного коллаборационизма на примере вспомогательной полиции города Золочева Харьковской области.

Гештальт и подчинение локальной полиции на оккупированных территориях были тесно связаны со структурой немецкой полиции. До начала Второй мировой войны, 17 июня 1936 года райхсфюрер СС Генрих Гиммлер стал официально именоваться «шефом германской полиции». 30 июня 1936 года было организовано Главное управление полиции порядка (Ordnungspolizeihauptamt), которое возглавил Курт Далюга. Территория Рейха была разделена на полицейские округа, которыми руководили командующие полицией порядка (Befehlshaber der Ordnungspolizei). К началу войны с Советским Союзом полиция порядка (Орпо) включала в себя муниципальную охранную полицию (Schutzpolizei), в функции которой входило поддержание общественного порядка в немецких городах. Городская полиция была представлена полицейскими участками (Revierdienst), а так же полицейским подразделениями, которые находятся на казарменном положении (Kasernierte Polizei). В сельской местности охрану порядка обеспечивала жандармерия (Gendarmerie)⁶. К концу 1941 года в тылах немецких войск действовало 26 батальонов полиции порядка, в которых было задействовано 12 тысяч человек (430 офицеров, 11 640 унтерофицеров и рядовых служащих)⁷.

Согласно приказу Гитлера от 17 июня 1941 года «полицейское обеспечение» восточных территорий возлагалось на райхсфюрера СС и начальника немецкой полиции Гиммлера. Он назначал верховных начальников СС и полиции (Hoherer SS und Polizeiführer – HSSPF), которые были высшими чиновниками в райхскомиссариатах. HSSPF подчинялись Гиммлеру. Под их руководством работали командующие полицией

порядка и командующие полицией безопасности и СД, командующие войсками СС, а через них – все отряды СС и части полиции порядка, а также местные службы полиции безопасности и СД.

Высшими фюрерами СС и полиции на Юге России (HSSPF Russland Süd) были: обергруппенфюрер СС и генерал полиции Фридрих Еккельн (23 июня – 1 ноября 1941 г.), группенфюрер СС и генерал-лейтенант полиции Ганс Адольф Прютцманн (1 ноября 1941г.- 18 марта 1944 г.)⁸.

В приказе Гимmlера под названием «О задачах полиции на оккупированных территориях» от 25 июля 1941 года говорилось: «Необходимо создать дополнительные охранные формирования из подходящей для нас части населения оккупированных областей... Эти охранные формирования в первую очередь должны быть созданы из украинцев, жителей прибалтийских стран и белорусов. Они должны быть отобраны из еще имеющихся в наличии на местах мужчин и военнопленных-некоммунистов. При выборе имеют силу существующие между шефом полиции безопасности и командованием вермахта соглашения об освобождении от военной службы пленных, которые к ним прибыли»⁹. О привлечении местных жителей в полицию речь шла и в приказе Гимmlера от 31 июля 1941 года «О создании местных формирований»:

- 1) Формирования будут называться «охранные отряды».
- 2) Признанные негодными кандидаты в шуцманы должны быть внесены в картотеку, и копия карточки должна быть немедленно направлена сюда, чтобы провести проверку в полиции безопасности, если такая проверка еще не была проведена на месте. Тем не менее, не следует ждать результатов такой политической проверки при отборе мужчин в охранные команды.
- 3) Охранные отряды должны носить свою униформу, которую они получили во время службы в русской армии или во время своей предыдущей армейской службы, повязку на рукаве с надписью «шуцман», [указанием] своего персонального номера (т. е. каждый получит свой номер) и месторасположения (город, в котором он несет службу).

В деревне на этом месте должно находиться название населенного пункта, где расположен окружной комиссариат. Т. е., например, должно быть написано «Щуцман 304 Рига».

Все знаки различия, которые он носил как солдат русской армии или армий балтийских стран, должны быть сняты и заменены другими, в том числе и пуговицы на униформе.

- 4) В ближайшее время их можно вооружить только резиновыми и деревянными дубинками. Охранные отряды, которые уже сейчас для решения своих задач нуждаются в оружии, должны быть особенно тщательно проверены. В качестве оружия могут выдаваться только пистолеты или винтовки.
- 5) Наставниками и, впоследствии, командирами охранных отрядов являются офицеры и командиры полиции и СС и пригодные вахмистры военной полиции. Будущие командиры и младшие командиры должны быть отобраны из рядов участников охранных команд и особым образом обучены.
- 6) При отборе щуцманов особенно должны цениться переводчики.
- 7) Щуцманы вначале получают свободное снабжение, о дальнейшем поощрении за особые заслуги последует особое распоряжение.
- 8) Использование фольксдойчей в охранных отрядах в тех областях, из которых уже происходит их переселение, строго запрещено, так как эти так называемые фольксдойчи, которые не следуют призыву фюрера, заслуживают иного отношения.
- 9) Если эти отряды будут действовать целиком (не отдельными группами), я оставляю за собой право заменять их отрядами других народов»¹⁰.

В общих инструкциях командованию группы армий «Юг» про оккупационную политику в Украине от 11 июля 1941 года был специальный раздел «Украинская милиция». В нем говорилось: «В интересах поддержания порядка и охраны жизненно важных для украинцев организаций и сооружений приходится мириться с созданием невооруженной украинской милиции. Ее численность, за исключением небольших населенных пунктов, не должна превышать 1% населения... В особых случаях... речь может идти про легкое вооружение...»¹¹. Постепенно отряды украинской милиции стано-

вились ненадежными, переходя под контроль украинских националистов. Это вызвало к жизни приказ Гимmlера от 6 ноября 1941 года, где регулировался статус вспомогательной полиции в зоне, которая находилась под контролем Министра по делам оккупированных восточных территорий. Согласно документу, все созданные в гражданской зоне оккупации из местного населения охранные и вспомогательные формирования объединялись во «вспомогательную службу полиции порядка» (*Schutzmannschaft der Ordnungspolizei*)¹². Эта структура разделялась на 4 категории: «индивидуальная служба» (*Schutzmannschaft Einzeldienst*) по охране порядка в городах (охранная полиция, *Schutzpolizei*) и сельской местности (жандармерия, *Gendarmerie*); батальоны вспомогательной полиции (*Schutzmannschaft Bataillon*); пожарная охрана (*Feuerschutzmannschaft*); вспомогательная охранная служба (*Hilfschutzmannschaft*), предназначенная для охраны штаблагов, тюрем и т.д.¹³ Из отчета К. Далуге от 1 февраля 1943 года видно, что численность вспомогательной полиции в зоне гражданской администрации возросла с 33 000 до 330 000¹⁴.

В военной зоне оккупации (250–800 км от линии фронта) ситуация выглядела по-другому. Первые охранные и полицейские части в зоне ответственности германской военной администрации возникли осенью 1941 года. Исследователь О. Романько пишет, что название местных частей вспомогательной полиции «зависело от вкуса начальника немецкой администрации или фантазии руководителя самоуправления, при котором они создавались»¹⁵. На территории Фронтальной зоны эти формирования носили самые различные названия: «местная милиция» (*Ortsmiliz*), «служба порядка» (*Ordnungsdienst*), «гражданское ополчение» (*Bürgerwehr*), «местное ополчение» (*Heimwehr*), «самооборона» (*Selbstschutz*)¹⁶.

По инициативе местных оккупационных властей во взаимодействии с представителями коллаборационистской администрации многочисленные охранные и антипартизанские формирования создавались усилиями местных командных инстанций Вермахта от командующего тыловыми районами

группы армий до командиров соединений, начальников гарнизонов, комендатур и полевой жандармерии. Их функции заключались в обеспечении безопасности во время уборки урожая, охраны комендатур, складов, железнодорожных станций, мостов автомагистралей, лагерей военнопленных, где они должны были заменить немецких солдат, принимать участие в антипартизанских акциях и т.д. Эти части в разных местностях имели различные названия. Например, в группе армий «Юг» их называли *Hilfswachmannschaften* – вспомогательные охранные команды¹⁷. Эти отряды формировались по территориальному принципу и насчитывали от 100 до 250 человек. Командование, в отличие от большинства восточных батальонов и рот, как правило, было местным (украинским или русским). Однако в редких случаях командирами отрядов становились немцы. Личный состав был представлен местными жителями – добровольцами, мобилизованными и освобожденными военнопленными из шталагов. Вооружались эти отряды в основном из трофейных складов. Установленной формы одежды не было. Бойцы вспомогательной полиции ходили в красноармейской форме, немецком обмундировании, а также в гражданской одежде с нарукавной повязкой, где были самые разные записи¹⁸. По состоянию на февраль 1943 года общая численность частей местной вспомогательной полиции тыловых оперативных районов оценивалась германским командованием в 60–70 тысяч¹⁹.

Роль украинской полиции в уничтожении евреев города Золочева Харьковской области

Город Золочев Харьковской области оказался в зоне оккупации немецкой армии 22 октября 1941 года. В городе была сформирована вспомогательная полиция, которую возглавил Василий Гнатченко. Среди полицейских, замешанных в уничтожении местных евреев, был Ильченко Иван Прокопьевич. Он был уроженцем города Золочева. С началом немецкой оккупации Ильченко вступил на службу в вспомогательную полицию. На следствии 6 ноября 1957 года он вспоминал:

«...начальник полиции Гнатченко... записал меня в штат полицейских Золочевской районной полиции, выдал мне полицейскую повязку и винтовку русского образца. Так в декабре 1941 года я оформился на службу в полицию золочевского района и служил на этой должности до конца лета 1942 года, то есть до перевода меня на службу в специально созданный при немецкой военной полиции²⁰ отряд «ОДИ»²¹, в котором я служил до марта или апреля 1944 года»²².

К сожалению, автору не удалось установить число евреев, проживавших в Золочеве до войны. Закрытыми так же являются данные про евреев, которые смогли эвакуироваться на Восток перед вступлением немецких войск. В ноябре 1941 года оккупационные власти Золочева собрали в дом Екатерины Николаевны Резниченко группу евреев. У этой женщины они проживали до января 1942 года. 19 января 1942 года Иван Ильченко с группой полицейских по приказу начальника золочевской вспомогательной полиции Гнатченко явился на квартиру к госпоже Резниченко с целью ареста этих людей. На следствии 12 декабря 1957 года Екатерина Николаевна вспоминала: «Было это, насколько я помню, 19 января 1942 года. До этого у меня в доме в отдельных двух комнатах проживали квартиранты. Семьи Поляковых, Туровских, других фамилий я не помню. Всего жило у меня 11 человек. Я сама жила в отдельной комнате... В этот день 19 января 1942 года в своей комнате разговаривала с одной из моих квартиранток Бродской Верой Михайловной. В это время я услышала какой-то шум в комнатах, где проживали у меня квартиранты-евреи. В комнату ворвался незнакомый мне полицейский, который с криком набросился на Бродскую Веру Михайловну, предлагал уйти ей в свою комнату. Когда она ушла с эти полицейским. Крик в соседней комнате, где проживала еврейская семья, не прекращался. Тогда я вошла туда к моим квартирантам. Войдя к ним в комнату, я увидела четырех вооруженных винтовками полицейских, из которых знакомыми мне были только двое. Это Ильченко (имя мне неизвестно) и Горох Николай Данилович. Еще двое полицейских были мне неизвестны. Когда я вошла в комнату эти полицейские кричали на граждан еврейской национальности.

Сказали им быстро одеваться и следовать за ними. Таким образом, все прибывавшие у меня дома лица еврейской национальности в количестве 11 человек: Полякова Буся Борисовна, ее мать (фамилии ее я не помню), их дети – Ася и Таня, Туровская Рахиль, Туровский Натан, Туровская Беба, Бродская Вера Михайловна, учительница Неся, ее мать (фамилии, имени я не помню), еще одна девушка по имени Циля Моисеевна (фамилии ее я не знаю). Оделись. После чего полицейские...отвели их под конвоем из моего дома в направлении Золочевской районной полиции. Вечером ко мне на квартиру пришел полицейский Шапошник Иван, который мне сказал, что все забранные у меня евреи находятся в полиции, что там есть дети и они плачут. После этого Шапошник попросил у меня для арестованных граждан еврейской национальности лампу. Я дала маленькую... керосиновую лампу, с которой и ушел Шапошник в полицию. На следующий день ко мне приехали на двух подводах какие-то два незнакомых полицейских, которых забрали две кровати, шифоньер, постельное белье, посуду и другие ценности, принадлежавшие гражданам еврейской национальности. И уехали по направлению к полиции. Под вечер за оставшимися вещами граждан еврейской национальности приехал полицейский Какуня Иван (отчества не знаю). Забрав вещи, сказал, что евреев повезли из полиции, наверно, в Харьков»²³.

Арестованные евреи были доставлены под конвоем в золочевскую полицию, где содержались на протяжении нескольких дней. В это время их использовали на хозяйственных работах. В конце января 1942 года местные евреи были выведены из полиции и расстреляны в балке Кившик (недалеко от Золочева). Свидетель Павел Иванов 20 июля 1957 года вспоминал: «Указанных граждан задерживали полицейские Шапошник Иван Иванович, Ильченко Иван Прокопьевич, Горох Николай (отчества не знаю), Персук Андрей Яковлевич, Шмиделько (имени, отчества не знаю). Они их²⁴ привели в золочевскую полицию. В тот же день граждан еврейской национальности полицейские Шапошник И.И., Ильченко И.П., Стукало Павел (отчества не знаю) и Горох Н. вместе с немецкими солдатами увели евреев на расстрел. Я в это время на-

ходил в помещении полиции. Куда их повели я не знаю. Через 3–4 часа эти полицейские...возвратились в полицию без граждан еврейской национальности. И принесли их личные вещи. Я увидел эти вещи и спросил у полицейского Горох: «А где люди?». На что Горох ответил, что люди расстреляны»²⁵. Подробности расстрела передает свидетель Федор Борох: «Хорошо помню, что это было в последних числах января 1942 года. В конце дня или вернее перед заходом солнца, будучи во дворе, я увидел как со стороны Комсомольской улицы на так называемый переезд станции Золочева показалась группа людей в размере примерно 10–13 человек, которых конвоировало несколько вооруженных винтовками немецких солдат и полицейских. Как только колонна поравнялась с железнодорожным полотном, она пошла по железнодорожному полотну в сторону Харькова, После того как колонна отошла от переезда примерно на 1 километр и поравнялась с балкой Кившик, которая находилась от железнодорожного полотна на расстоянии 300–4000 метров. Я слышал непонятный шум со стороны колонны. И когда хорошо всмотрелся, то увидел, что конвоиры толкали с железнодорожного полотна в сторону балки Кившик конвоируемых ими граждан, которые подняли крик. После того как вся колонна сошла с железнодорожного полотна и подошла к балке Кившик, я услышал беспорядочную стрельбу. После чего конвоируемые стали падать. Это все я видел со двора своего дома, на расстоянии 700–1000 м. После того как прекратилась стрельба, я увидел как мимо дома по железнодорожному полотну к переезду шли несколько вооруженных полицейских и немецких солдат. Они несли узлы с вещами расстрелянных. Сколько шло человек из числа конвоиров я сейчас точно не помню. Примерно человек 5–6. Лично на место расстрела еврейских граждан не ходил. Но на второй день узнал от соседей, которые посетили место расстрела..., что там расстреляно 13 граждан еврейской национальности... все конвоиры были вооружены винтовками, которые у них были на изготовь»²⁶. Свидетели вспоминали некоторые другие подробности конвоирования золочевских евреев на расстрел. Например, Александр Кочаловский среди конвоируемых узнал акушер-

ку золочевской районной больницы Веру Михайловну (фамилию этой женщины свидетель забыл)²⁷. Другие очевидцы вспоминали, что конвоирами было трое полицейских и два немецких солдата. Среди этих троих полицейских свидетели опознали двоих: Ильченко Ивана и Завадского Николая²⁸.

Структуры вспомогательной полиции начали формироваться на оккупированных территориях СССР в первые недели после начала немецкого наступления. Эти формирования пребывали под полным контролем райхсфюрера СС и его полицейского аппарата. На территории фронтовой зоны в создании местных вспомогательных сил принимали активное участие тыловые структуры Вермахта. В вспомогательную полицию, которая имела особенно на территории фронтовой зоны самые различные названия, вербовались представители самых разных слоев общества – освобожденные из лагерей военнопленные, недовольные советской властью и другие. Национальный состав украинской вспомогательной полиции был самый разнообразный. В ее отрядах, кроме украинцев, служили этнические русские и представители других этносов, проживавших на территории Украины. Вспомогательная полиция была сформирована в городе Золочев в ноябре 1941 года. Сотрудники этой структуры принимали участие в аресте и препровождении в тюрьму небольшой группы (13 человек) золочевских евреев. Позже, в конце января 1941 года, евреи города Золочева были расстреляны в балке Кившик. В убийстве принимали участие двое немецких солдат и трое золочевских полицейских. Вещи убитых были разграблены немцами и коллаборационистами.

Приложение

Показания Селиванова Сергея Алексеевича
14. 01.1958

В о п р о с : Кто такая Селиванова Сара, и что вам известно о ее судьбе?

О т в е т : Селиванова Сара Григорьевна (девичья фамилия Михнович) являлась моей невесткой, иначе говоря, женой моего сына, Селиванова Анатолия Сергеевича, он погиб в августе 1944 года на фронте. Селиванова Сара Григорьевна во второй половине января 1942 года в период немецко-фашистской оккупации города Золочева была арестована в числе граждан еврейской национальности...и расстреляна в балке Кившик... Вместе с Селивановой Сарой был расстрелян ее трехгодовалый сын.

В о п р о с : Расскажите, при каких обстоятельствах была арестована и расстреляна Селиванова Сара и ее трехгодовалый сын?

О т в е т : В один из дней второй половины января 1942 года под вечер ко мне домой пришел вооруженный винтовкой полицейский Шмитько (при отступлении немецких войск бежал к ним в тыл). В это время дома был я, моя невестка Селиванова Сара с ее малолетними детьми. Полицейский Шмитько, придя к нам в дом, сказал, что имеет приказ начальника полиции Гнатченко забрать в полицию мою невестку Селиванову Сару. После чего предложил собраться и следовать за ним. Трехгодовалый ребенок Селивановой Сары Геннадий никогда не оставался без своей матери. И поэтому пошел к Саре на руки, и вместе с полицейским Шмитько был увиден под оружием в полицию. Через час после ареста Селивановой домой пришел муж, мой сын. Который, когда узнал о случившимся, пошел к знакомому полицейскому Шапошнику Ивану Ивановичу узнать о причине ареста жены. Когда сын вернулся от Шапошника, то рассказал, что Шапошник Иван Иванович ходил по его просьбе в полицию узнать о причине ареста Селивановой Сары. О н ничего не узнал, так как не

застал там, якобы, начальника. Шапошник сообщил, что Селиванова Сара вместе с другими гражданами еврейской национальности сидит в полиции. На второй день полицейский Горох под оружием привел домой мою невестку Селиванову Сару с ребенком, чтобы они могли покушать, а затем опять с ребенком увел в полицию. Когда Селиванова Сара приходила с полицейским Горохом покушать, она сказала, что начальник полиции Гнатченко ей и другим гражданам еврейской национальности объявил, что всех их сегодня...будут отправлять, якобы, в Харьков. Мой сын Селиванов Анатолий просил жену, чтобы она не брала собой ребенка. Но она ответила, что ребенок без нее не может быть и она его возьмет с собой. После этого Горох снова увел мою невестку Селиванову Сару с ребенком в полицию. Я пошел к старосте общины Бороху, попросить у него подводу для перевозки из леса дров. Задержался до вечера. Когда я возвращался домой, то встретился с начальником полиции Гнатченко. Который спросил меня, почему я так поздно расхаживаю по городу, а затем, когда я объяснил ему, где я был, Гнатченко сообщил мне, что мою невестку с ребенком в группе евреев расстреляли.

В о п р о с : Как же вам удалось спасти от расстрела второго ребенка Селивановой Сары Григорьевны?

О т в е т : Я уже показывал, что Селиванова Сара, будучи арестованной, взяла с собой одного ребенка и с ним была расстреляна. Второй ее двухгодовалый ребенок оставался дома. Позже приходили и за ним полицейские с немцами. Я набрался смелости сказать, что это ребенок мой, чем его и спас от гибели».

АХОУСБУ(Архив Харьковского областного управления Службы Безопасности Украины). – Д.27435. – Л. 229-об-231-об. Рукопись

¹ Грицак Я. Українці в антиєврейських акціях у роки Другої світової війни // Незалежний часопис «І». 1996. № 8; Станкерас П. Литовские полицейские батальоны. 1941–1945 гг. М., 2009; Dean M. Collaboration in the Holocaust. Crimes of the local Police in Belorussia and Ukraine, 1941–1944. New York, 2000; Жуков Д., Ковтун И. Русская полиция. М., 2010; Шайкан В.О.

- Колабораціонізм на території рейхскомісаріату «Україна» та військової зони в період Другої світової війни. Монографія. Кривий Ріг, 2005; Семенов К. Войска СС. Солдаты как все. М., 2004; Дробязко С.И., Романько О.В., Семенов К.К. Иностранные формирования Третьего рейха. М., 2009; Rudite V. Members of the Arajs Commando in Soviet Court Files: Social Position, Education, Reasons for Volunteering, Penalty // The Hidden and Forbidden History of Latvia under Soviet and Nazi Occupations 1940–1991. Selected Research of the Commission of the Historians of Latvia. Riga, 2005; Kangeris K. „Closed“ Units of Latvian Police – Lettische Schutzmannschafts – Bataillonne: Research Issues and Pre-History // The Hidden and Forbidden History of Latvia under Soviet and Nazi Occupations 1940–1991. Selected Research of the Commission of the Historians of Latvia. Riga, 2005
- ² Подольский А. Проблема коллаборации на Украине в период Холокоста: некоторые аспекты исследования и историография // Друга світова війна і доля народів України. Матеріали 2-ї Всеукраїнської наукової конференції. К., 2007. – С. 382
- ³ Подольский А., Фредекинд А. Поле відчаю (замість передмови до українського видання) // Ойєрбах Р. На полях Треблінки. К., 2007. С. 8
- ⁴ Архив Харьковского областного Управления Службы Безопасности Украины (АХОУСБУ). Д.27435.; Война Германии против Советского Союза 1941–1945. Документальная экспозиция / Под ред. Рейнгарда Рюрупа. Берлин, 1992; Трагедия Литвы: 1941–1944 годы. Сборник архивных документов. – М., 2006
- ⁵ Семенов К. Определение темы // Дробязко С., Романько О, Семенов К. Иностранные формирования Третьего рейха. М., 2009. С. 10
- ⁶ Жуков Д., Ковтун И. Русская полиция. М., 2010. С. 16–17
- ⁷ Curilla W. Die deutsche Ordnungspolizei und der Holocaust im Baltikum und in Weißrußland 1941–1944. Gebunden, 2006. S. 59
- ⁸ Жуков Д., Ковтун И. Русская полиция. М., 2010. С. 34–37; Залесский К. Хауссер П. Черная гвардия Гитлера. Ваффен-СС в бою. М., 2007. С. 141; Станкерас П. Литовские полицейские батальоны. 1941–1945 гг. М., 2009. С. 30
- ⁹ Трагедия Литвы: 1941–1944 годы. Сборник архивных документов. М., 2006. С.17–18
- ¹⁰ Там же. С. 20–21
- ¹¹ Скоробогатов А.В. Харків в роки німецької окупації(1941–1943). Харьков, 2004. С. 60
- ¹² Жуков Д., Ковтун И. Русская полиция. М., 2010. С. 30
- ¹³ Жуков Д., Ковтун И. Русская полиция. М., 2010. С. 31; Kangeris K. „Closed“ Units of Latvian Police – Lettische Schutzmannschafts – Bataillonne: Research Issues and Pre-History // The Hidden and Forbidden History of Latvia under Soviet and Nazi Occupations 1940–1991. Selected Research of the Commission of the Historians of Latvia. Riga, 2005. P. 104–105; Романько О. Коричневые тени в Полесье. Белоруссия 1941–1945. М., 2008. С. 17
- ¹⁴ Война Германии против Советского Союза 1941–1945. Документальная экспозиция / Под ред. Рейнгарда Рюрупа. Берлин, 1992. С. 103

- ¹⁵ Романько О. Коричневые тени в Полесье. Белоруссия 1941–1945. М., 2008. С. 16
- ¹⁶ Ковалев Б. Коллаборационизм в России в 1941–1945 гг.: типы и формы. Великий Новгород, 2009. С. 44; Романько О. Коричневые тени в Полесье. Белоруссия 1941–1945. М., 2008. С. 17
- ¹⁷ Дробязко С. Вспомогательная полиция в зоне военного управления// Дробязко С.И., Романько О. В., Семенов К.К. Иностранские формирования Третьего рейха. М., 2009. С. 491–492
- ¹⁸ Там же. С.492
- ¹⁹ Война Германии против Советского Союза 1941–1945. Документальная экспозиция / Под ред. Рейнгарда Рюрупа. Берлин, 1992. С. 145
- ²⁰ ГФП (нем. GFP Geheime Feldpolizei) – Тайная полевая полиция или Полевая жандармерия.
- ²¹ Служба Порядка (нем. Ordnungsdienst – OD) – один из вариантов названия вспомогательной полиции.
- ²² АХОУСБУ. Д. 27435. Л. 22-об.
- ²³ АХОУСБУ. Д. 27435. Л. 102–103
- ²⁴ Группу золочевских евреев
- ²⁵ АХОУСБУ. Д. 27435. Л. 106
- ²⁶ Там же. С. 91–93
- ²⁷ Там же. С. 97–97-об.
- ²⁸ Там же. С. 103

Стратегии этнической идентичности русскоговорящих евреев и немцев в современной России

Целью данного исследования является сравнительной сопоставление идентичности российских немцев и российских евреев. Причина выбора этих двух групп в том, что они имеют целый ряд сходных черт, как в историческом прошлом, так и в настоящем. Это позволяет проводить довольно детальный анализ, а не «писать картину крупными мазками».

Итак, немцы¹ и евреи появляются в России примерно в один и тот же период, как представители европейской цивилизации и культуры. На период царствования императрицы Екатерины Великой приходится появление наиболее крупных групп евреев и немцев в стране. Евреи попадают в Россию в ходе разделов территории Польского королевства в 1770–1790-е годы, а немцы тогда же переселяются на Волгу в качестве колонистов. Обе категории населения получают некоторую автономию и особы правовой статус. Подчеркнем, что внешнее сходство в положении евреев и немцев в Российской империи не всегда говорит о сходстве социокультурных процессов. К примеру, правительство давало особый правовой статус немцам с целью закрепить их привилегированное положение, а автономной статус евреев должен был подчеркнуть их инакость и усложнить интеграцию².

Ключевой проблемой для имперского центра являлась проблема лояльности местных элит. После второго и третьего разделов возникает на самом деле то, что можно назвать еврейским вопросом. А после объединения Германии в единый рейх в полный рост встает и «немецкий» вопрос. Понятия «еврейский», «польский», «немецкий» вопросы – термин

из обихода имперской бюрократии, который означал, что та или иная группа населения представляет для Империи проблему или опасность (реальную или потенциальную). И для того чтобы ею управлять, нужно составить какой-то специфический свод правил и законов именно для этой группы. Такой Еврейский комитет, который должен обсудить, что же делать с евреями и как их дискриминировать, начинает работать в Петербурге в начале XIX века. А по немцам с середины века³.

По сложившейся в советское время традиции этнографы относят их к одной языковой группе – германской⁴. Немцы используют различные немецкие диалекты, а евреи веками говорили на идиш. То есть они могли понимать как друг друга, так и немцев Германии. Это делало их естественными посредниками между Россией и Европой.

Известным российским историком Алексеем Миллером описан интересный пример сотрудничества немцев и евреев в России является эксперимент имперских властей в 1820-е годы. Тогда была осуществлена попытка посадить евреев на землю. В Новороссии были выделены земли, предоставлены субсидии и привилегии. И уже в 1860-е в этой области было значительное число поселений, где основную часть жителей составляют евреи – 23 000 еврейских семей, то есть порядка 100 000 человек. Они успешно занимаются сельским хозяйством. Империя придумала интересный способ решить проблему отсутствия необходимых навыков возделывания земли в среде евреев. 10% жителей таких поселений составляли немцы-колонисты, которые передавали свои сельскохозяйственные знания евреям. Идея оказалась продуктивной, именно потому что евреи с немцами могли разговаривать и понимать друг друга⁵.

Следует отметить что «еврейский» вопрос в первой половине XIX века был прочно увязан с «польским вопросом», а в конце XIX-начале XX века с «немецким». Империя не смогла провести успешной эмансипации и интеграции евреев. Осознавая этот факт, бюрократия полагала, что евреи не являются устойчивой опорой режима. В условиях нарастающего противостояния с Германией немцы и евреи воспринимались

как возможные предатели и пособники противника. По этой причине в 1915 г. их стали эвакуировать из прифронтовых областей. При этом росло напряжение между основным населением империи, с одной стороны, и евреями и немцами, с другой. Мы привыкли слышать о погромах в основном, как об антиеврейских выступлениях коренного населения. Но во время Первой мировой войны в Европейской части Российской империи происходили не только еврейские, но и немецкие погромы. Были запрещены все общественные организации немцев в России, закрыты издательства и газеты на немецком языке, запрещено использование немецкого языка в публичной сфере. Фактически этот запрет распространялся и на идиш. По некоторым данным царское правительство планировало депортировать всех немцев из Европейской части России за Урал и на Север. Но это не было осуществлено в силу произошедшей в 1917 году буржуазной революции⁶.

Заметим, что нарастающая с последней четверти XIX века дискриминационная политика в отношении евреев и немцев имела еще одно важно последствие. Две эти этнические группы поставляли непропорционально большое число революционеров. Молодые немцы и евреи не хотели мириться с политикой империи в отношении них. Это толкало многих из них в различного рода политические организации. Главным образом левого революционного толка, такие как эсэры, эсдеки. С другой стороны, родовитые немецкие дворяне часто входили в проправительственные, и даже откровенно правые партии. Роль евреев в революционных событиях подробно описана отечественными и зарубежными исследователями⁷. А вот вопрос о немецкой составляющей в русских революциях и последующей Гражданской войны освещен крайне скудно. Хотя без имен генерала П.Н. Врангеля или лейтенанта П.П. Шмидта сложно представить себе общую канву истории.

В своей массе, как евреи, так и немцы проживали и проживают дисперсно по всей территории страны. Хотя в историческом прошлом были прецеденты компактного проживания и некоторых форм государственности и самоуправления. У немцев была с 1918 по 1941 г. Автономная Республика на

Волге, а также ряд национальных районов. Евреи же концентрировались в основном в бывшей черте оседлости, при этом формой компактного проживания были небольшие «еврейские местечки». В 1920–30-е также имели место национальные еврейские сельсоветы и колхозы.

В годы второй мировой войны немцы подвергались жестоким преследованиям со стороны коммунистического режима, а советские евреи стали жертвами нацистов.

После войны евреи и немцы подвергались дискриминации в советском обществе. Существовали ограничения на получение высшего образования. Вот что по этому поводу пишет лауреат Нобелевской премии по физике за 2010 год Андрей Гейм: «В начале 80-х годов меня назначили ответственным секретарем приемной комиссии областного вуза в Казахстане. Председателем комиссии (номинально) считался ректор, но все технические дела проводил ответственный секретарь. В первый же день на новой работе меня вызвал ректор и – достав из секретного ящичка своего сейфа – красную папочку ознакомил меня с документом (который не имел права показывать широкой публике). Документом на гербовой бумаге и с номером: на таких принимались решения всяких политбюро КПСС – от центрального до областного. Попросив меня НИКОГДА не ссылаться на этот документ (иначе меня вышвырнут с системы образования), он показал мне решение Бюро обкома компартии, где нам давали установочные цифры, сколько казахов, русских, немцев, евреев принять в этом году. Нам все простят, пояснил он, но если мы нарушим решения партии по этому важному кадровому вопросу, то нам не сносить головы. Несколько раз вдалбливал мне: запомни эти цифры и пойми: это главный показатель работы по приему абитуриентов в этом году. Лучше пусть нас поймают на взятке или блате, лишь не на выполнении этих контрольных цифр.

Ознакомившись с цифрами я его спросил: но ведь требуют казахов принять не менее 45 процентов, а их и в области и среди подавших документы в вуз – всего около 15 процентов (речь идёт о вузе в области на Севере Казахстана, где преобладающее население были русские, немцы, а казахи были,

сейчас есть, в меньшинстве). А русских в области больше 70 процентов. И документов от (местных) русских – более всего, но им лимит менее, чем казахам.

И самое обидное касалось немцев и евреев.(между Карагандой и Целиноградом жило тогда около полмиллиона немцев, да и евреев хватало...) Так их разрешалось принять не более 3 и 0,5 процентов соответственно.

Так что, бедные наши дети приходили на экзамены, волновались у доски объявлений, высчитывали сколько человек на одно место подали документы, остались после того или иного экзамена, но они и не знали, что если ты казах, то у тебя (примерно) в два раза больше поступить, чем и русского, в 10 раз – чем у немца и в 30 раз – чем у еврея... Притом все это объяснялось и оправдывалось кадровой политикой многонационального социалистического нашего государства, необходимостью обучать (привилегированно) коренные национальности. А в подтексте лежало и то: чего мол учить жидов и немчуру, все равно она свалит к себе на родину»⁸.

В период 1950–1980-х годов немцы и евреи составляли основную массу людей, выезжавших из Советского Союза. Это выделяло их из общей массы и делало предметом особого внимания со стороны властей.

Выбор идентификационной стратегии во многом базируется на том, кто будет избран в качестве «значимого другого/чужого». В условиях проживания в диаспоре сравнение чаще всего производится с доминирующей (численно или политически) группой. Российские немцы и российские евреи стремятся описать свою «самость» и «особость», отталкиваясь от сопоставления с русскими. Немцы при этом говорят о своей «пунктуальности», «аккуратности», «честности», воспринимают себя работающими и непьющими на фоне окружения. Евреи больший акцент делают солидарность, на взаимную поддержку и уровень профессионализма и образования. Как мы видим, у евреев более объективные, явные и действенные маркеры, обозначающие границу между «своими» и «чужими». Подчеркнем, что в большинстве интервью ни немцы, ни евреи не говорят о своей исключительности и не озвучивают негативных или враждебных установок в отношении русских.

Но что удивительно, образ «чужака», а иногда даже «конкурента», «противника» и «врага» в рассказах российских немцев все же возникает. И в этой роли выступаю, как это не удивительно, евреи. Этот факт отметила в своем исследовании немцев Санкт-Петербурга Ольга Бредникова⁹. По ее мнению возможной причиной неприязни служит конкуренция за эмиграцию в Германию. Считается, что чем больше берут евреев, тем меньше немцев. Респонденты часто упоминали о том, что процедура для евреев проще, анкета меньше, не требуется знание немецкого языка, а тем более диалекта. Знаб они и о том, что положение евреев в Германии значительно лучше, чем российских немцев. Синагога, религиозная община и культурные центры обеспечивают более эффективную интеграцию в Германии. К тому же уровень образования евреев позволяет им найти достойные ниши на рынке труда. К примеру, крайне популярный роман «Русская дискотека» написан не российским немцем, а евреем – Владимиром Каминер. Евреи более активны в общественном пространстве и часто именно они отстаивают права всех русскоязычных выходцев с территории бывшего СССР. Заметим, что в ФРГ конкуренция между российскими немцами и евреями имеет реальное наполнение и экономическую составляющую. В Россию же эти негативные коннотации попадают именно как новости от родственников и друзей из Германии, вызывая своего рода ревность.

Полагаю, что российские немцы избрали в качестве образа «иного» евреев еще по нескольким причинам. Во-первых, имеет место культурная и историческая близость. Исходя из особенностей психики, человек не может питать значимых эмоций в отношении объектов, которых он ничего не знает. Так вот немцы о евреях знают много, пусть и не всегда достоверно. А вот евреи о российских немцах – гораздо меньше. В этом кроется вторая причина для отторжения. Дело в том, что и евреи, и российские немцы являются этническими группами очень сильно пострадавшими от Второй мировой войны. Но о трагедии еврейского населения знают все и признают вину и ответственность. В этой ситуации российские немцы чувствуют себя обойденными и незаслуженно забы-

тыми. Евреи более «узнаваемое» этническое меньшинство, больше представлены в культурном и общественном пространстве.

Учитывая, что у немцев и евреев часто созвучные фамилии, возникают и бытовые сложности. Российских немцев часто принимают за евреев. По мнению Бредниковой во времена застоя это вызывало опасения у немцев, что их будут дискриминировать именно как евреев.

В общественном движении российских немцев часто дискутируются вопросы о том, является ли тот или иной активист немцем или евреем. При этом делается акцент на том, что немцы пришли в национальные организации «по зову души». В то время как евреями движут другие интересы: жажда наживы, властолюбие и желание воспользоваться выделяемыми Германией ресурсами¹⁰.

Припоминают и история о том, что, желая улучшить тяжелое положение еврейского населения, а также создать какую-то форму еврейской государственности в Советском Союзе, руководство Еврейского антифашистского комитета обратилось в феврале 1944 г. с письмами к И. Сталину и к В. Молотову. В письме Сталину предлагалось «поставить вопрос о создании еврейской советской республики в одной из областей, где это по политическим соображениям возможно... Подобными областями могли бы оказаться либо территория бывшей республики немцев Поволжья или в Крыму»¹¹. Российскими немцами этот исторический казус воспринимается как издевка, как посягательство «Малую Родину».

Следует учитывать и «функциональную» конкуренцию этих этнических групп. И немцы, и евреи претендуют на роль медиаторов между Россией и Европой. Но у российских немцев значительно меньше ресурсов. Их связи в основном ограничиваются Германией. Российские евреи же имеют плотные и продуктивные контакты как с Германией, так и с США, Израилем и многими еврейскими общинами мира. Таким образом евреи обладают разветвлено глобальной сетью общин по всему миру.

Подчеркну, что многочисленные немецкие общины существуют во многих странах Европы (Дания, Польша, Румыния,

Венгрия, Чехия и т.д.), США, Канаде, Латинской Америке (Бразилия, Аргентина, Чили). Но российские немцы не поддерживают систематических контактов с ними¹². Об этих диаспорах знает небольшое число специалистов и экспертов. В то время как большинство российских немцев просто ничего об этом не знают. Таким образом, образцом для сравнения и заимствований становятся не родственные общины за рубежом, а российские евреи. Именно у них перенимают современные способы организации этнической работы (особенно с молодежью, детьми). При этом в организациях российских немцев почти никогда нельзя узнать о том, что происходит с немцами в Силезии или Северной Дакоте. То есть именно евреи являются образцом для построения собственной деятельности.

Образ «чужого» для российского немца – это еще немец из Германии, «германский немец» («Bundesdeutscher») или «настоящий немец» («echte Deutsche»). Дистанция между ними довольно большая. Это проявляется хотя бы в том, что германские организации в России крайне слабо и неэффективно взаимодействуют с организациями российских немцев. Их работа плохо скоординирована. Даже работа по поддержке немцев в России не ведется системно. К примеру, Институт имени Гете осуществляет поддержку российских немцев, предоставляя гранты на обучение немецкому языку в Германии и России. Финансирование предоставляется министерством иностранных дел ФРГ. В то время как остальные проекты поддерживаются из бюджета МВД Германии¹³. Таким образом, одну и ту же задачу выполняют совершенно разные и слабо связанные друг с другом структуры. Это снижает продуктивность мер поддержки немецкого меньшинства в России и порождает в их среде конфликты.

Евреи и израильтяне значительно ближе друг другу. Им в целом удалось создать единое информационное поле. Этому способствовал тот факт, что большинство еврейских организаций имеют партнеров в Израиле или совместные программы.

Рассматривая взаимоотношения современной немецкой и еврейской общины с окружающей российской средой, следу-

ет отметить тот факт, что они являются важным элементом межгосударственных отношений. Российские немцы – предмет совместной опеки Германии и России, а евреи – России и Израиля (а также в некоторых случаях Германии и США). Представители этих народов вынуждены строить комплексные (сложносоставные) идентичности опираясь на свои представления, что такое быть немцем/евреем и россиянином одновременно. В этом случае евреи и немцы демонстрируют различные стратегии идентичности.

Какие маркеры ложатся в основу этнической идентичности немцев и евреев? Используя эмпирические данные, мы можем заявить, что российские немцы делают упор на язык и историю как этнодифференцирующие признаки. Евреи опираются на религию, традиции и язык.

Эмпирическую базу по немцам мы собрали в ходе опроса 1500 немцев в различных регионах России. Мы также анализировали деятельность различных организаций российских немцев, включая Международный союз немецкой культуры, Немецкое молодежное объединение, Федеральная национально-культурная автономия, а также Лютеранской церкви в России.

Данные по русскоговорящим евреям мы получали, анализируя вторичные источники: результаты опросов других исследователей, научные и публицистические статьи. Мы также провели ряд интервью с молодыми евреями, участниками проектов «Сефер», «Сохнут» и т.д. Результаты позволяют нам присоединиться к мнению петербургского исследователя этнических сообществ Виктора Воронкова о характере этнической идентичности российских евреев как современной и сепаратной одновременно. Анализ проводился по двум направлениям: степени модернизации символической репрезентации этничности. Как «современное» здесь выступает явный разрыв с традицией и в первую очередь с религией, который позволяет проявлять высокую степень гибкости и адаптивности к новым образцам и формам поведения.

Второй шкалой для оценки выступает «интеграционный потенциал». Под интеграцией нами подразумевается готовность и стремление данного этнического сообщества вклю-

читься в русскую среду (это вовсе не обязательно влечет за собой ассимиляцию). Сепаративность нацеливает на проведение четких и значимых границ между общиной и ее окружением. В соответствии с данной классификацией и немецкое, и еврейское меньшинство реализуют стратегии сепарации. Но немцы формируют свою идентичность на основании традиционализма и фольклора. Конструирование своей самости происходит на основании буквальной работы по «освоению старонемецких традиций и обрядов». За образцы берутся, как правило, практики и обычаи, сохранившиеся в быту немцев Сибири, Алтая и Казахстана. Заимствования из культуры современной Германии носят фрагментарный характер и не одобряются сообществом. Культивируется интерес к истории «местных» немцев и их диалектам.

Евреи России наоборот стремятся использовать ресурсы Израиля и его культуры для построения собственной идентичности, смело заимствуя те или иные элементы. Особенно это свойственно молодежной субкультуре.

Особым аспектом является еврейская и немецкая русскоговорящая община в Германии. Сбором данных о них мы занимаемся в настоящий момент.

Исследуя историю и опыт евреев, нам лучше удастся понять сущность и специфику российских немцев, и наоборот. Российские евреи и немцы действительно выступают на исторической, культурной и политической арене как «братья-близнецы». Взаимосвязи и взаимовлияния очень велики и крайне значимы для понимания идентичности обоих народов. Здесь имеет место и активный диалог, и элементы конкуренции за насущные блага и статус.

Уникальным является роман Е.Ф. Брусиловского «Осколки», основными героями которого становятся юная немка Эва и молодой еврей Сева. Их жизни и первое чувство перемолоты в столкновении двух тоталитарных держав. В жизни каждого героя отражается судьба многих тысяч их соплеменников. По сути, «Осколки» является первым примером соединения еврейской и немецкой тематики в рамках одного повествования. Трагическая история двух народов даются в одной повествовательной канве¹⁴.

Не секрет, что в российской академической среде есть много работ о культуре и традициях, как немцев, так и евреев. Полагаем, что сравнительный метод позволяет нам перейти от описательной стадии изучения этнической идентичности к аналитической. Именно в этом и заключается актуальность и новизна проводимого нами исследования.

- ¹ Мы не включаем в категорию российских немцев «остзейцев» (немцев стран Балтии), которые обладали собственной комплексной идентичностью, в которой сочетались этнический и классовый элементы. Они имели совершенно иную историческую судьбу, которая закончилась в 1939 году полным их выселением на территорию Третьего Рейха. Соответственно, они не пережили сталинскую депортацию и трудармию, то есть ключевого события в истории российских немцев, конституирующего их идентичность на современном этапе.
- ² Герман А.А., Иларионова Т.С., Плева И.Р. История немцев России: Учебное пособие. М.: Издательство «МСНК-пресс», 2005. С. 28–83; Поляков Л. История антисемитизма: эпохи веры. – http://jewhist.narod.ru/shoa/poliakov04_24.htm
- ³ См.: Миллер А. Почему все континентальные империи распались в результате Первой мировой войны? <http://www.polit.ru/lectures/2006/04/11/miller2.html>
- ⁴ Сизова И.А. Германские языки. // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 101–102
- ⁵ См.: Миллер А. Империя Романовых и евреи. http://www.polit.ru/lectures/2010/02/24/lectors_list.html
- ⁶ Герман А.А. Хроника депортации российских немцев. http://www.rusdeutsch.ru/?news=1513&date_b=27.08.2010&z=1
- ⁷ Шуб Д. Евреи в русской революции. <http://jhistory.nfurman.com/russ/revol01.htm>
- ⁸ См.: По поводу нашей кадровой интернациональной политики... – http://community.livejournal.com/ru_politics/33302311.html
- ⁹ Бредникова О. «Вообще-то я русский... Но когда у нас в Питере бросают мимо мусор, я чувствую, что я все-таки немец...» // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В. Воронкова, И. Освальда. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 97–135.
- ¹⁰ См.: Neues Leben. 2010. № 2. С. 10.
- ¹¹ См.: Еврейский антифашистский комитет – <http://www.eleven.co.il/article/10244>
- ¹² Bergner Ch., Weber M. Aussiedler- und Minderheitenpolitik in Deutschland. Bilanz und Perspektiven. – Munchen, R. Oldenbourg Verlag. 309 S. S. 17–22, 33–46, 79–90, 135–150.

- ¹³ См.: Поддержка немецких меньшинств в странах происхождения переселенцев и в Дании. http://www.rusdeutsch.ru/?news=1372&date_b=28.05.2009&z=1
- ¹⁴ Брусиловский Е.Ф. Осколки. М.: Исток-пресс, 213 с.

Авторы сборника

Ирина Вавренюк – соискатель аспирантуры Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина.

Анна Войтещик – аспирантка, кафедра истории Беларуси, факультет истории и социологии, Гродненский государственный университет им. Янки Купалы.

Виктория Герасимова – выпускница Центра библеистики и иудаики РГГУ, аспирантка второго года обучения, специальность «Теория и история культуры».

Дмитрий Иванов – аспирант кафедры религиоведения Института гуманитарных наук, Тюменского государственного нефтегазового университета,

Михаил Каранаев – аспирант 2-го года обучения (заочная форма) кафедры Истории древнего мира и средних веков Исторического факультета Казанского (Приволжского) федерального университета (К(П)ФУ).

Екатерина Кудрявцева – студентка 3 курса, Центр изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

Владислав Курске – аспирант каф. социологии МГИМО(У), координатор программы «Восток-Восток: партнерство за пределами границ» Московского Центра Карнеги.

Елена Никифорова – студентка 4 курса Института философии, теологии и истории св.Фомы. Кафедра религиоведения.

Екатерина Норкина – аспирантка 3 курса исторического факультета Европейского Университета в Санкт-Петербурге.

Лилия Овчарова – студентка отделения философии факультета гуманитарных наук Национального университета «Киево-Могилянская Академия».

Юрий Радченко – аспирант исторического факультета Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина.

Алексей Чевардин – к. и. н., доцент Уральского государственного лесотехнического университета (г. Екатеринбург).

Алеся Шавель – аспирантка кафедры русской литературы Белорусского государственного университета.

Ольга Щука – аспирантка кафедры Истории Беларуси, факультет истории и социологии, Гродненский государственный университет им. Янки Купалы.

Илья Юзefович – студент кафедры иудаики и еврейской цивилизации, филологическое отделение Института Стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

About the Authors

Alexey Chevardin – Ph.D., assistant professor, Ural State Forest Engineering University.

Viktoriya Gerasimova – doctoral student, Russian State University for Humanities (Moscow).

Dmitry Ivanov – doctoral student, Religious studies, Tyumen State Oil and Gas University.

Mikhail Karanaev – doctoral student, Dept of History, Kazan Federal University.

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

Vladislav Kurske – doctoral student, Moscow State Institute of International Relations, program coordinator for the East East: Partnership beyond borders program of the Carnegie Moscow Center.

Elena Nikiforova – graduate student, St Thomas Institute of Philosophy, Theology and History (Moscow).

Ekaterina Norkina – doctoral student, Dept of History, European University in St.Petersburg.

Liliya Ovcharova – student of philosophy, Faculty of Humanities, National University of “Kyiv-Mohyla Academy”.

Yury Radchenko – doctoral student, Dept of History, V.N. Karazin Kharkiv National University.

Olga Schuka – doctoral student, Faculty of History, Yanka Kupala State University of Grodno.

Alesya Shavel – doctoral student, Chair of Russian literature, Belorussian State University.

Irina Vavrenyuk – doctoral candidate, Brest State University.

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

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

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Тирош — труды по иудаике

Вып. 11: Сборник статей

Контактный адрес:

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

E-mail: tirosh@mail.ru

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

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 13. Печать офсетная,
Подписано в печать 25.06.2011