

Judaica Rossica

TIROSH
Studies in Judaica
Volume 12

Moscow
2012

ТИРОШ

Труды по иудаике
Выпуск 12

Москва
2012

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. 12. М., 2012. 314 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 2010, 2011 гг. (центр «Сэфер», г. Москва).

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

Над сборником работали: : И. Копченова, И. Пичугин, М. Членов
Верстка: И.Пичугин
Отв. редактор: М. Членов

Tirosh – Studies in Judaica; Vol. 12, Moscow, 2012. 314 p.
Series: «Judaica Rossica».

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

Editorial board: M. Chlenov, I. Kopchenova, I. Pichugin
Pagemaking: I. Pichugin
Managing Editor: M. Chlenov

© Составление – редколлегия сборника, 2012.
Все права сохраняются за авторами статей.

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

*Памяти
Леонида Александровича
Мацуха (1954–2012)*

СОДЕРЖАНИЕ

Еврейская мысль и классические тексты

Юлия Будман (Москва)

Псалмы Давида: структура, содержание
и основные темы 17

Марина Гехт (Рига)

Символика цветов Скинии
в контексте мировой культуры
и цветообозначений в Танахе 29

Сергей Григоришин (Киев)

Идея божественного сияния в Еврейской Библии 40

Михаил Каранаев (Казань)

Окончание восстания Хасмонеев:
проблема датировки и ее интерпретации 51

Екатерина Олешкевич (Москва)

Отношение мудрецов к римской власти
и муниципальной политике
(на основе отрывка Шаббат 33б – 34а) 61

Елисей Дмитриев (Москва)

Политическая доктрина в экзегезе
Филона Александрийского 77

Ясна Аксенова (Москва)

Анализ рукописи сочинения Иегуды Гадасси
«Эшколь Гакофер» 89

Дарья Ковалева (Москва)

«Еврейский придворный» vs «привилегированный
зиммий»: к вопросу о социальной характеристике
еврейской элиты в Османской империи 105

Александра Макурова (Волгоград)

Онтологизация межрелигиозного диалога
в философии Франца Розенцвейга 116

Восточноевропейское еврейство

Андрей Шпирт (Москва)

Православная церковь и дисциплинаризация
иудейско-христианских отношений в Речи
Посполитой в первой половине XVII века 129

Александр Ройтман (Кишинев)

Исторические упоминания и воспоминания
о «Гройсэ Шил» – главной синагоге евреев
города Сороки, Бессарабия (1778–1941) 144

Екатерина Норкина (Санкт-Петербург)

Еврейские погромы на «казачьей улице». К истории
еврейских погромов на Кубани в октябре 1905 г. 154

Илья Печенин (Москва)

Восприятие времени на страницах дореволюционной
еврейской печати в Российской империи 168

Евгения Певзнер (Санкт-Петербург)

Еврейские литературные общества
в культурной жизни С.-Петербурга 177

Ольга Шука (Гродно)

Материалы архивов Республики Беларусь,
касающиеся деятельности еврейских политических
партий и организаций в Западной Беларуси 194

Литература и межкультурные контакты

Алина Полонская (Москва)

Тема любви в творчестве И. Л. Переца:
первый романтик в идишской литературе 205

Илья Юзефович (Москва)

«Лишний человек» и «талуш»
как проекция отчуждения писателя 233

Оксана Щерба (Киев)

Еврейская темпоральность в творчестве Бруно Шульца 243

Государство Израиль

Елизавета Якимова (Нижний Новгород)

Участие Государства Израиль в ежегодных сессиях ВЭФ:
политико-экономическая проблематика 263

Филипп Малахов (Москва)

Институциональные аспекты денежно-кредитного
регулирования в Израиле 271

Мария Суворова (Москва)

Альтернативные источники энергии в ТЭК Израиля 284

Анастасия Степаняц (Москва)

Трансформация сельскохозяйственных кооперативов
в Израиле на современном этапе 295

Авторы сборника 309

About the authors 312

TABLE OF CONTENTS

Jewish thought and the classical texts

<i>Yulia Budman (Moscow)</i> Structure, content and the main themes of the Book of Psalms	17
<i>Marina Gehta (Riga)</i> Tabernacle Colour Symbolism in the context of world culture and colour terms in Old Testament	29
<i>Sergey Grigorishyn (Kiev)</i> The Idea of Divine Radiance in Hebrew Bible	40
<i>Mikhail Karanaev (Kazan)</i> The end of the Hasmonean revolt: the problem of dating and its interpretation	51
<i>Ekaterina Oleshkevich (Moscow)</i> The attitude of the Sages towards the Roman power and the local policies (reading BT Shabbat 33b–34a)	61
<i>Elisey Dmitriev (Moscow)</i> Political doctrine in the exegesis of Philo of Alexandria	77
<i>Yasna Aksenova (Moscow)</i> The codicological analysis of the manuscript of the work «Eshkol Hakofer» by Yehuda Hadassi	89
<i>Darya Kovaleva (Moscow)</i> «Jewish Courtiers» or «privileged dhimmi»: who were the members of the Jewish elite in the Ottoman Empire?	105
<i>Alexandra Makurova (Volgograd)</i> Interfaith dialogue as the basis of ontology in Franz Rosenzweig's philosophy	116

East European Jewry

- Andrey Shpirt (Moscow)*
The Orthodox Church and the Disziplinierung of the Jewish-Christian Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the first half of the 17th Century 129
- Alexander Roitman (Kishinev)*
Historical mentions and memories of «Groise Shill» – the main synagogue of Soroca, Bessarabia 144
- Ekaterina Norkina (St.Petersburg)*
Jewish pogroms in the«Cossack Street». On the history of Jewish pogroms in the Kuban region in October 1905 154
- Ilya Pechenin (Moscow)*
The perception of Time in the pre-revolutionary Jewish press in the Russian Empire 168
- Evgeniya Pevzner (St.Petersburg)*
The Jewish literary societies in the cultural life of St.Petersburg 177
- Olga Schuka (Grodno)*
Materials of archives of the Republic of Belarus, concerning activity of the Jewish political parties and organizations in Western Belarus 194

Jewish Literature and cross-cultural parallels

- Alina Polonskaya (Moscow)*
Love in the works by Y.L. Peretz. The First Romantic in Yiddish Literature 205
- Ilya Yuzefovich (Moscow)*
A superfluous man and «talush» as a reflection of writer's alienation 233
- Oksana Scherba (Kiev)*
Jewish Temporality in the context of Bruno Schulz's Prose 243

The State of Israel

Elizaveta Iakimova (Nizhni Novgorod)

The State of Israel at the WEF annual meetings:
political and economic issues 263

Philipp Malakhov (Moscow)

Institutional aspects of monetary regulation in Israel 271

Maria Suvorova (Moscow)

Alternative energy sources as a part
of Israeli fuel-energy complex 284

Anastasia Stepanyants (Moscow)

The transformation of agricultural cooperatives
in Israel at the present stage 295

About the authors 312

**Еврейская мысль
и классические тексты**

Псалмы Давида: структура, содержание и основные темы

На протяжении тысячелетий Библия оказывала и продолжает оказывать огромное воздействие на жизнь, чувства и мысли человека. Но, бесспорно, самой влиятельной, популярной и действенной среди сочинений ТаНаХа является книга Псалтырь.

Об этом свидетельствует тот факт, что подражание псалмам, попытки пополнения их числа начались очень давно. Среди ранних подражаний можно отметить «Гимны» (всего около 35 сочинений), найденные среди Кумранских свитков и датированные II в. до н.э.¹, апокриф «Псалмы Соломона» (I в. до н.э.)².

С тех пор и в еврейской, и в христианской среде продолжается почти непрерывная творческая работа: Псалмы Давида всегда вдохновляли человечество на создание гимнов, молитв, песен, стихотворений. В подражании книге Псалтырь написаны, например, «Сиониды» Йехуды Галеви, еврейского поэта, творившего в IX в. в Испании³, «Кюльпсалтырь» немецкого поэта-мистика К. Кульмана, созданный в 1684–1686 гг.

В чем же заключается причина особого воздействия псалмов на человека?

Мартин Лютер в предисловии к собранию своих стихотворений писал, что «в книге Псалтырь каждый находит псалмы и слова, соответствующие условиям, в которых он пребывает, и отвечающие его нуждам, как будто они сочинены исключительно для него»⁴.

Книга Псалтырь, в глобальном смысле, – это личный разговор между человеком и Богом. Именно это качество и делает Псалмы Давида актуальными и сегодня.

В данной статье будут рассмотрены структура, содержание и основные темы этой необыкновенной книги.

1. Название

Книга Псалтырь является первой книгой третьего раздела ТаНаХа – Писаний (на иврите כְּתוּבִים /*kəṭûbîm*/).

На древнем иврите книга Псалтырь называется הַלְלִים /*təhillîm*/ (в русской транскрипции – Тегилим). Грамматически это множественное число от слова, הִלֵּל /*təhillā*/ имеющего в ТаНаХе значение «прославление», «славословие», «песня».

В Септуагинте древнееврейское слово הִלֵּל было точно передано греческим словом Ψαλμός /*psalmos*/, имеющим значение «песня, исполняемая под аккомпанемент инструмента псалтерион (лиры)», «гимн». А собрание гимнов, соответственно, Βύβλος ψαλμοῖ («Книга псалмов») или ψαλτήριον («Псалтырь»)⁵. Из Септуагинты эти названия перешли в Русский Синодальный перевод Библии и закрепились в нем.

2. Авторство

Согласно еврейской традиции, создание книги Псалтырь приписывается царю Давиду, правившему в Израиле в X веке до н.э⁶.

Какова же в действительности связь между Давидом, как исторической личностью, и книгой, названной его именем?

ТаНаХ повествует о Давиде не только как о храбром юном пастухе, не только как о царе, но и как о поэте и музыканте. Так, в 1 Цар 16:16, 22–23; 18:10 Давид описан, как «человек, искусный в игре на гуслях». Также в Библии приводятся поэтические тексты, соотнесенные с именем Давида, которые во многом перекликаются с Псалмами. Примером может являться 2 Цар 22, эта глава представляет собой хвалебный гимн на избавление от врагов. Помимо этого, заглавие ряда псалмов (73 из 150) דָּוִד /*dāwîd*/ традиционно переводится и понимается как указание на авторство («принадлежащий Да-

виду»)⁷. Все вышеизложенное позволяет сделать предположение, что Давид действительно сыграл значительную роль в истории еврейской религиозной лирики. Современная библистика соглашается с тем, что этот израильский царь мог выступить в качестве автора некоторых псалмов или собирателя текстов, написанных до него⁸. Но приписывать ему создание всей книги было бы ошибочным, хотя бы потому, что наряду с Давидом в книге Псалтырь упоминаются и другие авторы:

Асаф – ему приписывается около 12 псалмов;

Сыновья Корея (Койраха) – 11 псалмов;

Моисей (Моше) – еврейские комментаторы приписывают ему авторство 11 псалмов (90–100)⁹, в Синодальном переводе указан только один псалом – 89¹⁰;

Эйтан – один псалом;

Соломон (Шломо) – один псалом.

Авторы еще части псалмов не указаны.

Имя Асафа упоминается не только в книге Псалтырь, но и в Езд 2:41, и в Неем 11:17, как имя рода левитов.

Помимо этого, в некоторых псалмах повествуется о разрушении Храма, о вавилонском плене и о возвращении из него. Это Пс 79¹¹, начинающийся словами: «Всесильный! Вошли язычники в удел Твой, осквернили святой Храм Твой, Иерусалим превратили в развалины!», Пс 137 – «У рек Вавилона, там сидели мы и плакали, вспоминая Сион. Ибо там пленившие нас требовали от нас песнопений» и Пс 126 – «Когда возвращал Бог пленников Сиона, были мы точно грезящие во сне».

Данный факт свидетельствует о том, что книга Псалтырь продолжала пополняться и после смерти царя Давида в более позднее допленное время, во время вавилонского плена (примерно 586–656 гг. до н.э.)¹² и, возможно, после него.

3. Структура книги

Книга Псалтырь содержит 150 псалмов, однако существуют свидетельства, что в разные времена текст книги членил-

ся различно. В аморайских¹³ источниках упоминаются 147 библейских псалмов. Помимо этого есть рукописи, в которых текст делится на 148, 149 и даже 170 псалмов. В разных версиях отличается не только количество псалмов, но и стихов. Так, согласно таннайской¹⁴ традиции, книга насчитывает 5896 стихов, тогда как согласно западной масоретской¹⁵ традиции, – 2527, а восточной – 2524 стиха (в масоретской традиции, в отличие от таннайской, под стихом понимались более крупные текстовые единицы). Но эти различия относятся только к членению, сам же текст идентичен во всех версиях¹⁶.

За основу для последующих изданий книги Тегилим был взят западный масоретский текст¹⁷.

Нумерация псалмов в масоретском тексте и в Септуагинте также не совпадает. Различие нумерации отражено в следующей таблице.

Различие нумерации псалмов

Масоретский текст	Септуагинта
1–8	1–8
9–10	9
11–113	10–112
114–115	113
116:1–9	114
116:10–19	115
117–146	116–145
147:1–11	146
147:12–20	147
148–150	148–150

Из таблицы видно, что некоторые псалмы в Септуагинте были объединены, а другие, напротив, разбиты на два разных. Этот факт еще раз доказывает существование различных членений текста книги Псалтырь на протяжении времени.

Помимо этого, Септуагинта содержит дополнительный 151 псалом, который также присутствует в католическом и

православном канонах с примечанием: «У евреев этого псалма нет, он переведен с греческого». Однако, среди Кумранских рукописей имеется свиток, содержащий часть псалмов из ТаНаХа, включая 151 псалом на древнееврейском языке. Следовательно, этот псалом все же был у евреев, но, по каким-то соображениям, не был включен в канон¹⁸. Заглавие 151 псалма: «Псалом Давида на единоборство с Голиафом»¹⁹. Этот псалом кратко излагает историю избрания Давида царем Израиля и имеет параллели с 1 Цар 16; 17 и Пс 78:70–72. Для сравнения: Пс 151:4 «Он [Господь] послал вестника своего и взял меня [Давида] от овец отца моего, и помазал меня елеем помазания Своего» и Пс 78:70–72 «Давида избрал, раба Своего, взял его от загонов овечьих, и от дойных привел его пасты Иакова, народ Его Израиль, наследие Его».

Масоретский текст книги Псалтырь делится на пять меньших книг:

Первая книга: псалмы 1–41;

Вторая книга: псалмы 42–72;

Третья книга: псалмы 73–89;

Четвертая книга: псалмы 90–106;

Пятая книга: псалмы 107–150.

В Септуагинте и в Синодальном переводе Библии это деление отсутствует.

Каждая из первых четырех книг в масоретском тексте отделяется от предыдущей доксологией – стандартной формулой хвалы Богу (как правило, в Псалмах это фраза «Благословен Бог»). Доксологиями являются следующие стихи: 41:14, 72:18–20, 89:53, 106:48. Пятая книга не имеет завершающей ее доксологии. По-видимому, псалом 150 рассматривался как доксология к книге Тегилим в целом. Возможно, в древности существовало пять отдельных сборников псалмов, которые позднее были собраны в одну книгу²⁰.

Но есть и другое, мнение, что книга Тегилим существовала как единый текст и лишь затем была разделена на пять частей, по-видимому, в подражание Пятикнижию. На это указывает один комментарий эпохи Талмуда, в котором сказано: «Как Моше (Моисей) дал Израилю пять книг Торы, так Давид дал Израилю пять книг псалмов»²¹. Поэтому в некоторых молит-

вах, которые произносятся после чтения книги Тегилим, есть фраза о том, что каждая из пяти книг псалмов соотносится с определенной книгой Пятикнижия:

Первая книга соответствует книге בראשית /*bərēšît*/ (Бытие, в Синодальном переводе);

Вторая – книге שמות /*šəmôt*/ (Исход);

Третья – книге ויקרא /*wayyiqrā*/ (Левит);

Четвертая – книге במדבר /*bəmidbar*/ (Числа);

Пятая – книге דברים /*dəbārīm*/ (Второзаконие)²².

Ученые-библеисты полагают, что наиболее древней является первая книга псалмов. Именно с нее и началось составление книги Псалтырь. Лингвистический анализ позволяет датировать эту книгу периодом Первого Храма, и более того – периодом Объединенного Израильского царства, то есть периодом правления царя Давида и его сына Соломона²³. Все псалмы этого сборника, за исключением 1, 2, 10 и 33, соотнесены с Давидом.

Вторая и третья книги более поздние. Их основу составляют «левитские» псалмы (42–49, 84–85, 87–88 – псалмы сынов Кореєвых и 50, 73–83 – псалмы Асафа).

Псалмы Асафа содержат аллюзии на разрушение Храма и Иерусалима и на вавилонский плен: например, Пс 74:6,7 – «Предали [враги] огню святилище Твое, осквернили обитель имени Твоего, всю резьбу разбили молотами и топорами», псалом 80, в котором рефреном звучит призыв: «Всесильный, возврати нас, да воссияет лик Твой, и мы будем спасены!»²⁴.

Кроме того, псалмы Асафа имеют параллели с книгами пророков. Например, в Пс 50 описывает суд Богом Его народа за то, что Израиль служит Ему только внешне, забывая о сути служения. И в книге пророка Исайи 1: 11–18 мы находим тот же мотив.

Историки полагают, что книга Исайи создавалась примерно с 753 по 687 гг.²⁵. Все это свидетельствует о более позднем происхождении второй и третьей книги псалмов.

Четвертая и пятая книги объединяются учеными в один, наиболее поздний сборник. Этот сборник отличает то, что большинство входящих в него псалмов не имеет указания на авторство²⁶. Помимо этого, пятая книга содержит аллюзии на

возвращение из плена (псалом 126), что дает некоторым ученым основание датировать эти книги периодом Второго Храма.

Псалмы, связанные с именем Давида, присутствуют во всех пяти разделах, что придает книге структурную целостность и делает ее, не просто пятью сборниками под одной обложкой, но единым произведением.

4. Жанровая классификация и основные темы псалмов

В отличие от классификации псалмов по времени написания и авторству, их жанровая классификация является несколько затруднительной, так как в книге Тегилим не существует абсолютно «чистых» в жанровом отношении псалмов. Внутри одного произведения могут переплетаться различные мотивы. Просьбы перемежаются со славословием, настроение крайней безысходности и отчаяния – с надеждой на избавление и уверенностью в победе. Как, например, в Пс 56: «Помилуй меня, Всесильный, ибо хотят поглотить меня; каждый день неприятель теснит меня. Враги мои каждый день ищут поглотить меня, ибо много неприятелей у меня. В день страха я на Тебя уповал, на Всесильного, восхваляю я слово Его. На Всесильного уповаю я – не боюсь: что сделает мне плоть?». Такой стиль написания рисует живую картину непосредственного общения между человеком и его Творцом, картину частой смены человеческих эмоций. Это делает книгу Псалтырь близкой и понятной ее читателям.

В современной библеистике существует несколько жанровых классификаций псалмов, в том числе самая известная – немецкого богослова-библеиста И. Гункеля²⁷.

Но некоторые авторы, в частности Й. Вейнберг, полагают, что любая попытка классифицировать псалмы по жанрам или по содержанию субъективна и обусловлена подготовленностью исследователя, его взглядами и т.п.²⁸.

Не смотря на размытость жанровых границ псалмов, некоторые общие направления все же можно выделить, попытка чего и была сделана в данной статье:

Псалмы-размышления и нравоучения (дидактические)²⁹;
Псалмы-просьбы и плачи;
Псалмы-славословия.

4.1 Псалмы-размышления и нравоучения

Большинство псалмов содержит в себе элементы размышления или нравоучения. Иногда это отражено уже в заглавии псалма, как, например, «Благоразумное наставление Асафа» или «Нравоучение Давида». В Пс 77:7 Асаф говорит: «Я бесеую с сердцем моим, и дух мой ищет ответа». О чем же размышляет автор Псалмов?

Центральная тема книги Псалтырь – взаимоотношения человека и Бога. Автор рассуждает о том, какой человек угоден, приятен Богу. Ответ на этот вопрос – тот, кто стремится к непорочности³⁰. Поэтому с первых же строк книги Псалтырь звучит мотив противопоставления участи грешника и праведника (Пс 1:3–4 Праведник – «И будет он, как дерево, посаженное у потоков вод, которое плод свой приносит в свое время, и лист которого не вянет. И во всем, что он будет делать, – преуспеег». Нечестивый – «Не так – злодеи, подобны они мякине, уносимой ветром. Поэтому не устоят злодеи на суде, и грешники – в собрании праведников»).

Но всегда ли праведник вознагражден, а грешник наказан? Очевидно, что нет. В Пс 10:1 автор спрашивает: «Почему, Бог, стоишь Ты вдали, закрываешь глаза во времена бедствия?». Так в книге Псалтырь появляется другая важная тема. Тема молчания Бога. Вопрос, почему Бог молчит, когда Его народ страдает, почему Он оставляет творящих беззаконие ненаказанными, с давних пор не давал покоя как философам, так и простым людям, оказавшимся в трудной ситуации. Екк 9:2: «Всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы, как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы».

На эту тему размышляет и Асаф в 73 псалме: «Нет им [злодеям] страданий при смерти их, крепки они, как дворец. В трудах человеческих их нет, с прочими людьми ударам не

подвергаются. Вот эти злодеи и благоденствующие мира сего умножают богатство. Так не напрасно ли я очищал сердце мое и руки мои омывал в чистоте. Я бывал поражаем всякий день, страдал по утрам. И думал я, как бы мне уяснить это, но несправедливостью оно казалось в глазах моих.

Многие люди в тот или иной момент, подобно Асафу, задаются вопросом: «А стоит ли продолжать жить честно и при этом страдать, когда люди, нарушающие закон, безнаказанно живут в свое удовольствие?». Подобно автору 73 псалма они восклицают: «Где справедливость?!». Как же решает для себя эту философскую проблему псалмопевец?

Стихи 17–28: «Доколе не вошел я в святилища Бога, не понял я последствия их. На скользких путях поставил Ты их [грешников], чтобы низвергнуть их в пропасть. Ибо вот, удаляющиеся от Тебя исчезнут. Ты истребляешь отступающего от Тебя. А мне приятна близость ко Всесильному. На Господа Бога возложил я упование мое».

Итак, стоит ли прилагать усилия, чтобы «очищать сердце свое» и «охранять пути свои, чтобы не грешить»³¹, тогда как злодеи благоденствуют? Ответ псалмопевца на этот вопрос: «Стоит!». Потому что человек, надеющийся на свое богатство, «не сможет дать Всесильному выкупа за себя. Праведника же прославлять будут, ибо он улучшил путь свой»³².

Другая, не менее важная тема псалмов-размышлений – тема Учения, тема Торы. Слово Бога сравнивается с великим богатством³³, а также со светильником, который освещает путь, и без которого человек заблудится³⁴.

Книга Псалтырь рисует портрет человека, который «ищет Бога всем сердцем своим». Познание и исполнение заповедей Всевышнего стало для него смыслом жизни, постоянным занятием и увлечением. Тора – неизменный предмет его беседы. Такой человек не просто изучает Тору, чтобы пополнить свои знания, но старательно «охраняет пути свои, чтобы не грешить». И делает он это не ради получения награды, а просто из любви к слову Бога. Автор книги Псалтырь называет такого человека счастливым³⁵.

Среди псалмов-размышлений и нравочений можно выделить псалмы Асафа, а именно псалмы 73–83. Это группа псал-

мов интересна тем, что она построена как воспоминания. В псалме 77:6 Асаф говорит: «Я размышляю о днях прежних, о летах веков минувших». Эти псалмы, в особенности 78, представляют собой краткое изложение истории еврейского народа, от исхода из Египта до начала правления царя Давида. Асаф вспоминает о тех чудесах, которые Всевышний сотворил для Своего народа на протяжении многих лет, и сожалеет о том, что эти чудеса ничему не научили Израиль. Народ Божий продолжал изменять союзу с Господом и «обращаться назад, как неверный лук». Эти псалмы были написаны в наставление «грядущему поколению», то есть современникам псалмопевца и их потомкам, «чтобы не были они подобны отцам своим, поколению неверному и мятежному, которое не настроило сердце свое и осталось неверным Всесильному духом своим». В этом проявляется дидактика псалмов-нравоучений.

4.2 Псалмы-просьбы и плачи

Большая часть псалмов-просьб направлена на избавление от врагов, покаяние в грехах и просьбы о милости.

Псалмы-просьбы можно подразделить на личные (в которых псалмопевец молится за себя) и общенародные (молитва за весь народ)³⁶. «Общенародные» псалмы начинают появляться в третьей книге псалмов и далее. Это молитвы за избавление Израиля от его врагов, за возвращение из плена, покаяние в грехах всего народа. Пс 83; 85: «Боже, не премолчи, не безмолствуй, не оставайся в покое, ибо вот, враги Твои шумят и ненавидящие Тебя голову подняли. Против народа Твоего составили коварный умысел, совещаются против хранимых Тобою» и «Бог! Возжелал бы Ты землю Твою, возвратил бы плен Иакова. Простил бы грех народа Твоего, покрыл бы все проступки его».

4.3 Псалмы-славословия

Как уже было сказано выше, название книги Тегилим переводится на русский язык как «славословия», «прослав-

ления». Это определяет основное настроение книги. Хвала Богу звучит везде, даже в самых печальных псалмах. Почему? Просто потому, что Он один достоин поклонения. Пс 147:1 «Хвалите Господа, ибо благо петь Богу нашему, ибо это сладостно, – хвала подобающая». Прославление Бога воспринимается автором Псалтыри как приятное занятие. В Пс 149 псалмопевец призывает все творение хвалить Господа, потому что «имя Его единого превознесено, слава Его на земле и на небесах». Конечно, автор Псалмов часто благодарит Бога за те милости, которые Он ему явил («Благословен Бог, Который не отверг молитвы моей и не отвратил от меня милости Своей»³⁷). Но все же основным в книге является мотив поклонения Богу, просто потому что Он – Всевышний, Великий Царь, и достоин хвалы.

В заключение хотелось бы отметить, что книга Псалтырь написана от первого лица, как разговор между псалмопевцем и Богом (или как обращение псалмопевца к аудитории), что позволяет каждому, кто читает Псалмы, почувствовать, что он сам лично общается со своим Творцом. Это качество и делает Тегилым уникальной книгой.

¹ Вейнберг Й. Введение в ТаНаХ. Писания. М., 2005. С. 317.

² Там же. С. 14.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 16.

⁶ Маркиш Ш. Господь – сила моя. <http://mystudies.narod.ru/bible/ot/psalms/markish2003.html/>

⁷ Вейнберг Й. Введение в ТаНаХ. Писания. С. 18.

⁸ Маркиш Ш. Господь – сила моя. <http://mystudies.narod.ru/bible/ot/psalms/markish2003.html/>

⁹ Тегилым: Пер. с ивр. М., 2005. С. 112.

¹⁰ По Синодальному переводу. О различиях в нумерации псалмов в масоретском тексте и в Синодальном переводе см. ниже.

¹¹ Нумерация псалмов в статье дается по масоретскому тексту.

¹² Даули Т. Библия в цифрах и фактах. М.: Российское Библейское общество, 2003. С. 14.

¹³ Амораи – создатели Гемары (протокола обсуждения Мишны), действовавшие в период после завершения Мишны, вплоть до завершения Иерусалимского и Вавилонского Талмуда (III–V вв. н.э.).

- ¹⁴ Таннай (от араб. */tni/* – «повторять», «изучать», «учить») – титул законоучителя, составителя Мишны в Эрец-Исраэль в период с начала деятельности Иуды а-Наси, до завершения Мишны.
- ¹⁵ Масореты – еврейские ученые, составившие систему огласовок в VIII–X вв. н.э.
- ¹⁶ Электронная еврейская энциклопедия. <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13342&query=/>
- ¹⁷ Вейнберг Й. Введение в ТаНаХ. Писания. С. 17.
- ¹⁸ Там же. С. 16.
- ¹⁹ Библия с неканоническими книгами. М.: Российское Библейское общество, 2002. С. 596.
- ²⁰ Электронная еврейская энциклопедия. <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13342&query=/>
- ²¹ Мидраш Тегилим 1:2, цит. по Вейнберг Й. Введение в ТаНаХ. Писания. С. 22.
- ²² Тегилим. С. 181.
- ²³ Электронная еврейская энциклопедия. <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13342&query=/>
- ²⁴ Текст псалмов цитируется по Тегилим: Пер. с ивр. М.: Шамир, 2005.
- ²⁵ Даули Т. Библия в цифрах и фактах. С. 9.
- ²⁶ Электронная еврейская энциклопедия. <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13342&query=/>
- ²⁷ Маркиш Ш. Господь – сила моя. <http://mystudies.narod.ru/bible/ot/psalms/markish2003.html/>
- ²⁸ Вейнберг Й. Введение в ТаНаХ. Писания. С. 23.
- ²⁹ Там же. С. 23.
- ³⁰ Пс 15.
- ³¹ Пс 39:1.
- ³² Пс 49:8, 19.
- ³³ Пс 19:11; 119:72, 127.
- ³⁴ Пс 119: 105.
- ³⁵ Пс 119.
- ³⁶ Вейнберг Й. Введение в ТаНаХ. Писания. С. 23.
- ³⁷ Пс 66:20.

Символика цветов Скинии в контексте мировой культуры и цветообозначений в Танахе

Целью данного исследования является рассмотрение символического значения цветов, используемых при построении переносного Храма – Скинии, или Мишкана, и сопоставить эту символику с символикой цветообозначений в Танахе (Тора, Пророки, Писания) в целом, а также с символикой цвета в мировой культуре. В статье будут рассмотрены цвета «терумы», или «приношения», т.е. материалов, которые народ приносил добровольно на постройку Скинии. Эти материалы указаны в Танахе – Исход 25:3–7 и Исход 35:4–19.

Прежде чем приступить непосредственно к цветообозначениям Скинии и «терумы», обратимся к феномену цвета в целом и символике цвета в мировой культуре.

Большой толковый словарь русского языка дает такое определение цвета: «Цвет – свойство тела вызывать зрительное ощущение в соответствии со спектральным составом отражаемого или испускаемого им видимого излучения; окраска. В живописи: сочетание красок в картине; колорит, тон».¹ Таким образом, понятие «цвет» имеет 2 смысла: оно может относиться как к *психологическому ощущению*, вызванному отражением света от некоего объекта, так и быть *однозначной* характеристикой самих источников света. Такой двоякий характер цвета в Средние века приобрел также теологическую интерпретацию: источник света, Божественного света, исходящего, например, от Солнца, назывался Люмен, а ощущение, вызванное отражением света от объекта, как свет Луны – Люкс.

Можно разделить восприятие цвета на две категории: цвет может быть воспринят как свет и как материал (например, пигмент)². В искусстве такие два отношения к цвету

проявляются, например, в витражах и в мозаике: в витраже цвет видится как свет, проходящий через стекло, а в мозаике цвет – это цвет камней, смальты, керамических плиток и других материалов. В первом случае речь идет о контрасте света и тьмы, света и его отсутствия, т.е. черного с белым. Во втором случае это чистый материал и окрашенный материал, либо же противопоставление белого и, скажем, красного, что часто встречается в различных культурах. В физике и химии и теории цвета эти два подхода также разделяются (аддитивное и субтрактивное смешение цветов). Далее мы увидим, что цвета Скинии, да и в целом цвета в Танахе представлены скорее как материалы. В то же время цвет как материал представляет сложности при лингвистическом анализе цветов – название материала или красителя не всегда являются названием цвета, так как оно может обозначать название растений или, скажем, моллюсков.

Цвет может выступать как символ, нести определенную символическую нагрузку, а не только лишь описывать свойства предмета. Символическое значение цвета формируется в определенной культурной среде. Французский историк и исследователь цвета Мишель Пастуро называет цвет «сложной культурной конструкцией»³. Символическое значение цвета формируется за счет многих факторов. Из них я выделяю такие, как:

- 1) ассоциации с природными явлениями и значениями, придаваемые природным явлениям (свет солнца, огня, неба, воды);
- 2) религиозные и мифические представления;
- 3) физиологические явления (кровь, смерть и др.);
- 4) типы пигментов и красителей и их ценность.

Можно говорить об условном делении цветов на несколько групп, основываясь на частоте их появления в фольклорных и эпических текстах, ритуалах, одежде, языке (эта классификация практически совпадает с классификацией цветообозначений Б. Берлина и П. Кая⁴) и др., а также на относительной датировке этих текстов.

- 1) Первая группа цветов – это белый, черный и красный. Эти три цвета выступают чаще всего в противопоставлении белый/чер-

ный или белый/красный. Названия этих цветов встречаются чаще всего и отражают синкретический взгляд на цвета. Согласно М. Пастуро, «во многих Индоевропейских обществах белый долгое время противопоставлялся двум цветам: красному и черному. Эти три цвета составляют три «центра», вокруг которых до середины Средних веков строились все социальные коды и представительные системы, основанные на цвете»⁵. Систему «белый-черный-красный» можно смело отнести не только к Индоевропейским обществам, но и к обществу Танахических времен, как мы и увидим далее.

- 2) Вторая группа – желтый и зеленый. Иногда к этой группе относят и синий цвет, но большинство исследователей склоняются к мнению, что синий появляется в текстах позже и встречается достаточно редко.
- 3) К третьей группе относятся остальные цвета, в зависимости от культуры, такие как синий, коричневый, серый и т.д.
- 4) В отдельную группу выделяются цвета-металлы – золото и серебро, а также геральдические цвета.

Говоря о цветообозначениях в Танахе в целом, А. Бреннер предлагает следующую классификацию⁶:

- 1) первичные наименования – *'ādôm, lāvān, šāhōr; yārāq, šāhōv;*
- 2) вторичные наименования входят в сектора всех первичных, но по ряду признаков subordinированы первичным. Это такие цвета, как *'ādāmdām, mē'ādām, mē'ādāmīm, 'āmōš, śārōq; šāhōr; šaḥ, šəḥarhōr; hūm, yərakrak;*
- 3) третичные наименования – в секторе *'ādôm, lāvān, šāhōr:* *'admōnī, lāvān 'ādāmdām, ḥaklīl, ḥaklīlūt, ḥāmmarmar* и другие;
- 4) «цвета», произведенные человеком: краски, красители, пигменты, окрашенные материалы, ткани, косметика, материалы для письма;
- 5) не прямые цветовые коннотации – личные имена, завуалированные цветовые ассоциации, металлы, драгоценные камни.

В нижеприведенной таблице мы видим список материалов «терумы», какому цвету примерно соответствует каждое цветообозначение.

Материал	Перевод и примерное «цветовое» значение	Группа цветообозначений
<i>zāhāv, kesef, nəḥošet</i>	Золото, серебро, медь	Цвета-металлы
<i>təkēlet</i> <i>'argāmān</i> <i>tōla 'at šānī</i>	Нити, пряжа, шерсть: «шерсть голубая» – сине-фиолетовый, голубой; «шерсть пурпуровая»/ «багряница» – красно-фиолетовый, пурпурный «шерсть червленая»/ «червленица» – красный, темно-красный	«Цвета», произведенные человеком: текстиль
<i>šēš</i>	Лен («Сончино») /виссон (Синодальный перевод) / шерсть (неокрашенный материал)	«Белый» текстиль
<i>'izīm</i>	Козья шерсть	«Белый» текстиль (или «черный»)
<i>'ōrōt 'ēlim mē'ādāmīm</i>	Кожи бараньи красные (окрашенные)	«Красный» текстиль
<i>'ōrōt təḥāšīm</i>	«Кожи синие» (Синодальный перевод)/ «шкурки тахашей» (по изданию «Сончино»)	Разноцветный текстиль (согласно различным комментариям)
<i>'āšē šitīm</i>	«Дерево ситтим» (Синодальный перевод)/ «стволы акации» (по изданию «Сончино»)	–
Масло	–	–
Благовония	–	–
<i>'avnē šōḥam</i>	Драгоценные камни	Цвета – драгоценные камни

Как можно понять из таблицы, цвета Скинии относятся в основном к группе «цветов», произведенных человеком, со-

гласно классификации А. Бреннер. Драгоценные камни не будут рассматриваться в этом исследовании, так как хоть они и могут иметь «цветовое» значение, но как цветообозначения не выступают. Также в рамках этого исследования не будут строиться предположения о цвете «стволов акации», так как это также не считается цветообозначением.

Материалы «терумы» использовались в Скинии следующим образом:

Золото: ковчег Завета (покрыт), все его составные части; крувы; стол (покрыт золотом), венец на столе, формы для хлеба, чашечки и т.д.; менора и ее детали;

šēš, təkēlet, 'argāmān, tōla 'at šānī, скрученные вместе: покрытие Скинии (десять полотнищ), завеса, вышитый полог у входа в Скинию;

təkēlet: Петли по краю двух полотнищ для покрытия;

Козья шерсть ('izīm): покрывало на Скинию;

ōrōt 'elim mā 'ādāmīm: покрывало;

Шкуры тахашей: верхнее покрывало.

Бронза: жертвенник (покрыт)

Таким образом, цвета «терумы», и, соответственно, Скинии строятся вокруг 4 цветовых групп⁷:

- белый: *šēš, 'izīm*;
- красный: *tōla 'at šānī, ōrōt ēylam māādāmim*, (возможно, *'argāmān*);
- фиолетовый (либо синий или голубой): *təkēlet, 'argāmān*;
- золотой.

Наименования *šēš* и *'izīm* мы относим к «белому» цвету. Отношение наименования *šēš*, что значит «неокрашенное полотно/лен», к белому цвету очевидно; и Бреннер доказывает это также через сопоставление этого термина с семантически эквивалентными наименованиями *būš*, который также означает «неокрашенное полотно», но, в отличие от имеющего египетскую этимологию *šēš* имеет семитское происхождение, и термин *bad*, также встречающийся в Танахе при описании одежды первосвященников⁸. О египетском происхождении материала *šēš* – льна – говорит также и классический комментарий Авраама Ибн Эзры⁹. Бреннер описывает эту ткань как дорогую, натуральную, чистую, без добавления красите-

ля¹⁰. Со вторым наименованием все не так просто. *'izim*, «козья шерсть», также является неокрашенным материалом, и подразумевается, что он «остается» белым. Тем не менее, он может быть и черным. Например, шатры арабов-кочевников делались и продолжают делаться из черной козьей шерсти. В нашем контексте козья шерсть употребляется для покрытия Скинии – схожая функция. В то же время, для описания коз в стихе Бытие 30:35 используется цветообозначение *lāvān*, то есть белый. Так что о цветовом значении и принадлежности этого материала к группе белых цветов существуют сомнения. Делая допущение о возможном значении материала *'izim*, имеющего белый цвет, можем перейти к описанию символического значения белого цвета в Танахе, еврейской культуре и других культурах. О двояком характере этого цвета говорит Электронная Еврейская энциклопедия:

«Белый цвет с древности считался средством, отпугивающим силы тьмы. К этому поверью, видимо, восходит широко распространенная традиция белых одежд для жениха и невесты. В еврейских источниках принято объяснять белый цвет брачных одежд как символ непорочности и покаяния на пороге новой жизни, такое же значение придается белым одежаниям в Иом-Киппур. Это объяснение соотносится с символикой цветов в книге Исаяи (1:18), с белым облачением первосвященника и китлом, а также с белыми пеленами, в которые заворачивают усопшего (иногда его облачали в свадебные одежды). Однако поскольку белый цвет, с одной стороны, считался праздничным и у других народов древности, например, у римлян, а с другой стороны, древние греки хоронили покойников в белом, чтобы оградить их от темных сил, фольклористы пришли к выводу о широко распространенной в древности символике белого цвета, которая не ассоциировалась с мотивами очищения и покаяния, привнесенными позднее»¹¹.

Говоря о группе красных цветов, необходимо сказать, что основные ассоциации красного цвета в различных культурах – это кровь и огонь. Символика красного цвета также амбивалентна – красная кровь как символ жизни и в то же время как пролитая кровь, огонь – как дающий тепло и раз-

рушающий. Также красный обозначает страсть, войну, используется для привлечения внимания. В Древнем Египте красный цвет имел негативную коннотацию, так как был связан с неплодородной красной землей, которой не достигали воды Нила при разливе.

Основное цветообозначение для красного цвета в Танахе – это *'ādōm*. Существуют разные гипотезы по поводу этимологии корня *'dm*¹²:

- 1) *dām* – кровь;
- 2) *'ādāmāh* – земля;
- 3) *'ādām* – человек + *'adamat-un* (арабский) – кожа. Следовательно, *'dm* – пигмент человеческой кожи.
- 4) *'odem* – рубин (Ех. 28:17, Ез. 28:13).

Уже эти этимологические гипотезы говорят о связи красного цвета в Танахе и в еврейской традиции с кровью, землей и Адамом, первым человеком. Также красный, как известно, – это цвет Эсава и, следовательно, Эдома.

В конструкции *'ōrōt 'ēlim mē 'ādāmīm* наименование/ цветообозначение *mē'ādāmīm*, как считают многие исследователи, обозначает «окрашенный в красный», «сделанный красным». Бреннер подчеркивает, что речь идет не о натуральном красном цвете, а о произведенном человеком пигменте¹³.

Цветообозначение *tōla 'at šānī*, также как и название материала, происходит от названия насекомого, червя – *дубовый червец*, или *кермес*, из него получали краситель, окрашивающий в пурпуровый цвет. (В современном иврите *tōla 'at* означает червяк). Бреннер говорит о том, что этот термин для обозначения окрашенного материала используется в Жреческом кодексе; также в Танахе встречается цветообозначение *šānī*, близкое по значению к красному цвету¹⁴. Здесь следует провести параллель со стихом из книги Исаия 1:18, где встречаются *šānī* и *tōla* по отдельности. Бреннер подчеркивает отношение всех этих цветообозначений к красному, и говорит о том, что они служат, наряду с остальными цветами, связанными с красным, как символы греха в противопоставлении к непорочности, крови жертвы к ритуальной чистоте¹⁵.

Оба цветообозначения *tōla 'at šānī*, *'ōrōt 'ēlim mē 'ādāmīm* выступают как противоположность неокрашенному мате-

риалу. Это отсылает нас к началу статьи, где мы говорили о феномене цвета и о цвете как материале – красный противопоставляется белому как окрашенный и неокрашенный материалы.

Следующая группа цветов – это *təḳēlet* и *'argāmān*. Говоря о цветах *təḳēlet* и *'argāmān*, нужно сказать, что они часто фигурируют парой. Бреннер говорит о синтагме *təḳēlet we 'argāmān*¹⁶. Можно отнести эти оба цвета также к разным тонам пурпура. То, что эта группа цветов не является группой синих или голубых цветов, как иногда предполагают, говорит Т. Сикора, ссылаясь на труд Р. Грандвола «Цвета в Ветхом Завете»: «Вслед за другими исследователями Грандвол считает, что в Еврейской Библии не встречается отдельный термин, обозначающий голубой цвет. Частично его функции выполняло слово *təḳēlet*, которое обозначало голубой пурпур, то есть на самом деле обозначало красящий (окрашенный) материал»¹⁷.

Оба цвета выступают, согласно А. Бреннер, символами королевской власти¹⁸. Профессор Ягеллонского университета Томаш Сикора, основываясь на исследовании Р. Грандвола «Цвета в Ветхом Завете» говорит о том факте, что для изготовления 100 грамм красителя пурпура требовалось 8000 моллюсков, что говорит об особой ценности этого цвета.¹⁹ Говоря о контексте мировой культуры, надо вспомнить пурпурную мантию кардиналов. Пурпур в геральдике традиционно символизирует силу, могущество, императорство, верховенство, верховное господство, власть.

Из металлов, только золото может рассматриваться в данном случае как цветообозначение, так как серебро и медь непосредственно не несут такой нагрузки. Золото часто рассматривается как желтый цвет, и самое релевантное в данном контексте символическое значение желтого цвета – это цвет солнца, света, цвет королевской власти, цвет высокой ценности. Как можно увидеть из распределения материалов «терумы» в Скинии, представляющие большую ценность предметы покрыты золотом или сделаны из него. Таким образом, золото не только доминирующий из металлов, но и важнейший из цветов, а также указывающий на сакральность и более высокую ценность элементов Скинии.

Интересна интерпретация комментариев на материалы и цвета «терумы». Мидраш Танхума очень символически описывает, что золото – это намек на Вавилон, серебро – на Мидию, медь на Грецию, так как в книге пророка Даниила 2:31–43 говорится об истукане, состоящем из золота, серебра, меди, железа и глины, и каждый из этих материалов обозначает царства, которые «будут владычествовать над всею землей»; шкуры бараньи, окрашенные в красный цвет – намек на Рим, царство Эсава, масло для Меноры – на Машиаха²⁰.

Раши говорит, что *təḳēlet* – это, скорее, зеленый цвет, так как он получается из крови морского животного хилазон. Про цвет *'argāmān* Раши подчеркивает, что речь идет о пряже, окрашенной в определенный цвет, а не о самом цвете.

Средневековый комментатор Шмуэль бен Меир, или Рашбам (12 век), определяет *tōla 'at šānī*, ссылаясь на стих из Исаяи 1:18, где используются *šānī* и *tōla* по отдельности как символы грехов. Он делает сопоставление – *šānī* и снег из Исаяи 1:18 – это наименования контрастирующих цветов, цветообозначения; *tōla* и шерсть – название материалов, один окрашенный (*tōla*), другой нет²¹. Таким образом, Рашбам прибегает к некому «внутрибиблейскому» комментарию стиха, соединяя и сопоставляя различные части Танаха. К тому же он, как и Раши, пытается разделить названия материалов и цветообозначения.

Еще один важный комментатор 12-го века Авраам Ибн Эзра в своем комментарии выдвигает гипотезу, касающуюся этимологии названий материалов «терумы», а также пытается поставить цвета в определенную последовательность²². Он говорит, что *təḳēlet* – последний из цветов, белый идет вначале, а *'argāmān* следует за белым и является посредником между белым и черным. *Təḳēlet*, говорит он, – это цвет неба, с оттенком черного, но в то же время, Ибн Эзра соглашается с Раши о том, что *təḳēlet* означает зеленый цвет. Он напоминает, что *təḳēlet* – это цвет цицит и говорит о заповеди носить цицит, что подчеркивает высокую значимость законов Танаха для Ибн Эзры и их превосходства над другими частями Танаха. Говоря о цвете *šēš*, «неокрашенное полотно/лен», как уже выше было сказано, Ибн Эзра гово-

рит о его Египетском происхождении и об особой ценности этого материала.

Подводя итог, можно сказать, что большинство материалов «терумы» могут рассматриваться как цветообозначения, несмотря на то, что часто эти наименования обозначают в первую очередь материал. Не всегда их цветковое значение однозначно, поэтому в статье были рассмотрены различные гипотезы об их цветовом соответствии. Символическое значение цветов связано в первую очередь с ценностью и сакральностью Скинии, но символика цвета Скинии не может рассматриваться без сопоставления с цветообозначениями в Танахе, а также вне рассмотрения общей культуры Библейских времен и последующих эпох, Европы и мира. Хотя некоторые из наименований цветов типичны только для Жреческого кодекса или же встречаются только в описании «Терумы», большинство встречается в Танахе неоднократно и имеет много референций. Использование цветообозначений Скинии в других местах Танаха в первую очередь помогло сопоставить и найти «цветовое» значение материала, а во вторую очередь дало возможность сделать гипотезу насчет их символического значения. Как и в любом контексте, символика цветов Скинии оказалась неоднозначной и амбивалентной. Классический комментарий и мидраш на стихи Исход 25:3–7 и Исход 35:4–19 расширили круг существующих гипотез о «цветовом» значении наименований «терумы», а также либо представили новый взгляд на символику этих цветообозначений, либо подтвердили уже высказанные предположения.

¹ Большой толковый словарь русского языка. Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. Санкт-Петербург, 2000. С. 1189.

² По материалам лекции о семиотике цвета латвийского профессора Дайны Тетерс. Латвийская Академия культуры, Рига, 2002.

³ *Pastoureau M.* Une histoire symbolique du Moyen Age occidental. Paris, 2004. P. 113.

⁴ *Berlin B, Kay P.* Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkley, 1991. P. 196.

⁵ *Pastoureau M.* Bleu. Histoire d'une couleur. Paris, 2002. P. 16.

- ⁶ Brenner A. Colour Terms in the Old Testament. Sheffield, 1982. P. 297.
- ⁷ Ibid. P. 111.
- ⁸ Ibid. P. 148.
- ⁹ Пятикнижие и Гафрот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Москва-Иерусалим, 2004. С. 441.
- ¹⁰ Brenner A. Colour Terms in the Old Testament. P. 148.
- ¹¹ Фольклор. Народные поверья и обрядово-бытовой фольклор // Электронная Еврейская энциклопедия. <http://www.eleven.co.il/article/15455>
- ¹² Sikora T. Symbolika barw w mistyce żydowskiej // Studia Judaica 6: 2003 Nr. 2(12). P. 48.
- ¹³ Brenner A. Colour Terms in the Old Testament. P. 110.
- ¹⁴ Ibid. P. 143.
- ¹⁵ Ibid. P. 145.
- ¹⁶ Ibid. P. 146.
- ¹⁷ Sikora T. Symbolika barw w mistyce żydowskiej. P. 49.
- ¹⁸ Brenner A. Colour Terms in the Old Testament. P. 146.
- ¹⁹ Sikora T. Symbolika barw w mistyce żydowskiej. P. 52.
- ²⁰ Пятикнижие Моисеево или Тора с русским переводом, комментарием, основанным на классических толкованиях Раши, Ибн-Эзры, Рамбана, Сфорно и других, и гафтарой. Книга Шмот. Иерусалим, 1993. С. 306.
- ²¹ Carasik M. The Commentators' Bible. The JPS Miqra'ot Gedolot: Exodus. Philadelphia, 2005. P. 213.
- ²² Ibid.

Сергей Григоришин

Идея божественного сияния в Еврейской Библии

Это первая из задуманного цикла статей на тему описания божественного сияния в ветхозаветном библейском корпусе. В дальнейшем я планирую рассмотреть эту тему в книгах пророков Исаяи, Иезекииля, Захарии, Даниила, а также во Второзаконии, Исходе и Псалмах. Поскольку этот вопрос довольно популярен в научной литературе, чтобы не повторяться, я сузил обширную тематику божественного сияния лишь до одной проблемы. Она заключается в том, насколько библейские метафоры света, сияния, блеска являются релевантными для сравнения с аккадской категорией *melammu*. Такой подход, на мой взгляд, может стать важной предпосылкой для сравнительного анализа идеи божественного сияния в аккадской и древнееврейской литературе. К тому же, предложенная установка позволяет разделить посвященную этой проблеме критическую научную литературу на ту, где появляется вопрос о *melammu*, и ту, где его нет. Ниже будут перечислены основные исследования, затрагивающие этот вопрос. Свою задачу я вижу в том, чтобы путем анализа и толкования отдельных фрагментов из книг Еврейской Библии разобраться в вопросе, имеет ли в ней место точный эквивалент *melammu*.

Такая постановка проблемы сразу снимает ряд вопросов. Например, вне статьи остаются попытки обоснования прямой лексической связи, или же ее отсутствия, между *melammu* и такими словами из библейского лексикона как, *hod*, *hadar* или *'or*. Предложенный мною подход, к тому же, не позволяет уходить от анализа конкретного контекста в первоисточнике. Если в Авв. 3:3 употреблено слово *hod*, то результаты анализа его толкования и понимания не переносятся автоматически на другой фрагмент. И, наконец, я

не буду вдаваться в рискованные этимологические поиски, поскольку любой их результат, на мой взгляд, чаще всего не применим к употреблению в ином библейском контексте. Т. е., в основу работы положен не морфологический, а семантический критерий определения общего и особенного в содержании аккадских и древнееврейских лексических единиц.

Во многом такой подход был предопределен знакомством с методом целостной интерпретации, предложенным известным израильским библеистом Меиром Вайсом. Не разделяя целиком установки М. Вайса, изложенные в книге «Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации», я все же постараюсь придерживаться основных принципов этой методики. Суть этого метода заключается «в постоянном стремлении прояснить целое в свете частных и прояснить частности – в их отношении к целому». Таким образом, предмет, задача и метод определены.

Исследованию аккадской мифологической категории *melamtu* посвящены три базовые исследования: А.Л. Оппенгейма¹, Э. Кассен² и Ш.З. Эстера³. Семантический анализ категории *melamtu* в аккадских литературных источниках приводит ученых к выводу о том, что оно в огромной степени зависит от контекста употребления⁴.

Аккадское слово *melamtu*, кроме общего его понимания, ассириологам и библеистам далеко не до конца понятно. Ниже я рассмотрю значения этой категории в Чикагском ассирийском словаре и Аккадском словаре Вольфрама фон Зодена и перечислю ключевые контексты употребления *melamtu* в первоисточниках. Слово *melamtu* происходит от шумерских идеограмм ME и LAM. Обе эти категории на современном этапе развития шумерологии тоже далеки от полной ясности. Что же касается аккадского производного от них, то Аккадский словарь В. фон Зодена (АНw) дает лишь краткий перевод *melamtu* как 'сияющее одеяние'⁵. В Чикагском ассирийском словаре (CAD) *melamtu* толкуется более подробно: *melamtu* – это 1. 'Сияние, сверхъестественный, внушающий страх, блеск'. В этом значении *melamtu* употреблялось в отношении а) божеств; б) царей; в) предметов

и строений; г) некоторых других объектов. 2. 'Обладание хорошим здоровьем'⁶.

В шумеро-аккадских источниках концепция божественного сияния хорошо видна на примере описания храмов. В этом контексте, *melammu* – это сияние, страх, ужас, окружающее храм, божество или его оружие. «Храм уходит своим основанием в бездну и достигает небес»⁷. «*Melammu* – это то, что физический храм переводит в космическое измерение»⁸.

С *melammu* в древнееврейском языке соотносится как минимум два слова – *hod* и *hadar*. Также имеет место их совместное употребление в словосочетании *hod we-hadar*. В словаре Брауна-Драйвера-Бриггса (BDB) *hod* (הוד) переводится как 'блеск', 'величие', 'энергия'⁹, а '*hadar*' (הדר) – как 'украшение', 'блеск', 'честь'¹⁰.

В этой статье я не буду проводить сравнения *melammu* с древнееврейскими гипотетическими эквивалентами. Задача намного проще – проиллюстрировать на примере отдельных фрагментов из ветхозаветных книг богатство и глубину семантики древнееврейских слов, которыми библейские рассказчики выражают идею божественного сияния. Более того, я не буду ограничиваться лишь местами, где встречаются *hod* и *hadar*. Такие, к примеру, слова, как *naga*, 'or или *zohar* также имеют право быть проанализированными в рамках затронутой темы.

Наиболее известным фрагментом Еврейской Библии, где встречается концепция божественного сияния, является Исход 34:29. «И было, когда сходил Моисей с горы Синай, и две плиты закона были в руках Моисея, когда он сходил с Горы. И Моисей не знал, что еще испускало лучи его лицо, ибо Он говорил с ним»¹¹. Как ни странно, но в этом случае употреблены не הוד или הדר, а слово קרן. BDB переводит *keren* как *rog*. В связи с этим словом интересно замечание О. Штейнберга, который пишет, что «осчастливленный лицезрением Господа, лицо его [Моисея] озарилось светозарным сиянием. Евр. קרן значит рог, а переносно – луч света»¹². Свечение лица Моисея библейский повествователь объясняет его общением с Богом. Собственно поэтому и считается, что это свечение является божественным сиянием.

Но от хрестоматийного примера я перехожу непосредственно к анализу менее известных фрагментов, где в разных, но связанных между собою контекстах, возникает идея сакрального сияния или божественного света.

1. Авв. 3:3–4

Новый русский перевод	Синодальный перевод	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Бог идет от Темана, Святой грядет с горы Паран! [музыка] Величие его небеса покрывает, Славой его полна земля Словно солнца блеск – Молния в руке Его, В ней его мощь сокрыта. ¹³	Бог от Фемана грядет И Святой – от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, И славою Его наполнилась земля. Блеск ее – как солнечный свет; От руки Его лучи, И здесь тайник Его силы. ¹⁴	אלוה מתימן יבוא ³ וקדוש מהר־פארן סלה כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ ונגה כאור תהיה ⁴ קרנים מידו לו ושם חביון עזה ¹⁵

В этом отрывке из книги пророка Аввакума использовано три слова, причастных к идее света: *hod* (הוד), *naga* (נגה), *or* (אור). Рассмотрим их по-порядку. Слово *hod*, как уже упоминалось, имеет спектр значений, начиная от ‘блеск’ до ‘величие’ и ‘честь’. В нашем случае в обоих русских переводах *hod* понимается как ‘величие’. Но, даже осознавая тот факт, что библейский рассказчик часто выражается метафорически, тяжело себе представить, как величие Бога может покрыть небеса. И уж во всяком случае, намного легче вообразить, что небеса покрыты божественным блеском. В любом случае здесь имеет место известное положение о преимуществе многозначного оригинала перед переводом. Стоит лишь подчеркнуть, что перевести *hod* как ‘блеск’ тоже вполне возможно. Таким образом, первая попытка извлечения значения сло-

ва из общего контекста предложения вполне себя оправдала. Слово *naga* переводится как 'сияние' или 'блеск' ('shine')¹⁶. В русских переводах здесь тоже полная солидарность. И в старом (Синодальном) и в новом (РБО) переводах *naga* – это 'блеск'. Понятно, что два разных слова в оригинале нельзя переводить одинаково. Но изложенная в русских переводах попытка развести по разные стороны *hod* и *naga* достигается путем жертвы семантической полноты слова *hod*. Поскольку поднятый мною вопрос не обременен требованием предложить свой вариант перевода с древнееврейского языка на русский, то угроза тавтологии изначально снята. Итак, *hod* и *naga* семантически сопряжены с идеей сияния, свечения, блеска. Блеск славы сравнивается со светом (*or*), а от руки Бога, блеск и свет от которого заполняет небо и землю, исходят лучи. Собственно, описание это очень напоминает солнце. Но если отвлечься от месопотамских аналогий, то благодаря библейскому описанию перед глазами предстает следующая картина: Бог, открываясь в своем величии, покрывает исходящим от него светом небо и землю. Теофания здесь объединяет привычное изображение природных феноменов с уникальным событием богоявления. Существенно также то, что на ожидание прихода Бога в Авв. 3:3–4 указывают феномены, связанные с идеей сияния. Поэтому возникает предположение, что сияние в этом библейском описании может считаться необходимым посредником между Богом и людьми. Но здесь же возникает сложный вопрос эпистемологического плана. Кому, и при каких условиях, дана возможность созерцать это сияние? Контекст подсказок не дает. Поэтому ничего не остается, кроме как вступить на скользкую дорожку гипотетической реконструкции. Поскольку пророчество есть дар, который дан лишь избранным, о чем свидетельствуют считанные прецеденты больших и малых пророков, то, естественно предположить, что и видеть божественное сияние – это удел избранных. Если мы это принимаем, то какова тогда ценность такого послания, если видеть доказательства прихода божества способен лишь пророк? Думаю, к этому вопросу стоит вернуться лишь после анализа всех намеченных пророческих книг.

Но не только в пророческих книгах имеет место идея божественного сияния. Книга Иова, в библейском корпусе принадлежащая к морально-назидательной литературе, может служить ярким примером преемственности темы священного и божественного света. Но, как и ранее, я буду исходить из предположения о том, что значение слова в одном контексте нельзя переносить на значение этого же слова в другом контексте.

2. Иов. 25:1–6

Новый русский перевод	Синодальный перевод	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<p>Так отвечал Билдад из Шуаха: «У Него – и власть, и страх; на высотах Своих Он дарует мир. Нет числа воинствам Его! Над кем Его свет не восходит? Как человеку пред Богом оправдаться? Рожденный женщиной – будет ли чист? Смотри, даже месяц меркнет и звезды не светлы перед Ним. А тем паче – человек, этот червь, род людской – козявки эти!»¹⁷</p>	<p>И отвечал Вилдад Савхейнин, и сказал: Держава и страх у него; Он творит мир на высотах Своих! Есть ли счет воинствам Его? и над кем не восходит свет Его? И как человеку быть правым пред Богом, и как быть чистым рожденному женщиною? Вот даже луна, и та не светла, и звезды не чисты пред очами Его. Тем менее человек, <i>который</i> есть червь, и сын человеческий, <i>который</i> есть моль.¹⁸</p>	<p>ויען בלדד השחי¹ ויאמר המשל ופחד עמו² עשה שלום במרומוי היש מספר לגדודיו³ ועלמי לא יקום אורהו⁴ ומה יצדק אנוש עם אל ומה יכח ילוד אשה הן עדירה ולא יאהיל⁵ וכוכבים לאזכו בעיניו אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה¹⁹</p>

В этом фрагменте интересно обращение к метафоре света в аспекте разработки библейской риторики. «Над кем Его свет не восходит?» – вопрошает Билдад из Шуаха. Здесь слово *'or* играет важнейшую роль в определении того, где сакральное соприкасается с сугубо земным. Рассказчик от лица Билдада объясняет, в чем сила и величие Бога, и в какой степени человек слаб и зависим от всего священного, что его окружает. Свет, как и человек, творение Бога. Но как понять наличие в свете божественной составляющей? Это остается тайной. Конечно, цель рассказчика совсем не в том, чтобы дать объяснение этой сложности. В то же время, довольно симптоматична апелляция к свету, от которого не скрыт ни один человек. И нравоучительная задача Билдада во многом определяется поиском примеров, которые бы ярко отображали несоразмерность бытия Бога и человека. Возвращаясь же непосредственно к идее божественного света, стоит отметить тот факт, что библейский повествователь, осознанно или нет, сужает семантический ряд значений слова *'or* до естественного феномена. На долю человека выпадает находиться под божественным светом, но не быть ему сопричастным. Но, не вдаваясь в теологические дискуссии, и объяснив нравственный и риторический аспекты обращения к метафоре света, я хотел бы остановиться на вопросе о естественной или сверхъестественной природе божественного сияния. Билдад из Шуаха, продолжая использовать тему сияния, говорит: «Смотри, даже месяц меркнет и звезды не светлы перед Ним». В этом фрагменте для описания света использовано хорошо известное из еврейской мистики слово *zohar* (זוהר). וְכֹכְבִים לֹא זָכוּ בְעֵינָיו. можно перевести и так: «и звезды не сияют перед ним». Таким образом, божественному свету *'or* противопоставлено сияние естественное *zohar*. На фоне божественного сияния любой другой свет меркнет. Такой я вижу историю *'or* и *zohar* во фрагменте речи Билдада из Шуаха. Поскольку книга Иова богата метафорами света, обратимся к другим образцам.

3. Иов. 36:29– 37:3

Новый русский перевод	Синодальный перевод	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<p>Кто постигнет, как Он облака простер? Грохочет громом жилище Его, когда Он сиянием окружает тучи и скрывает вершины гор. Так Он судит народы, в изобилии дарует им пищу. От рук Его молния исходит – ударит, куда Он прикажет; громы о Нем возвещают, о яростном гневе на злодейство. И тогда трепещет мое сердце, выпрыгнуть из груди готово. Слушайте, слушайте громовой Его голос: раскаты из уст Его исходят, во всем поднебесье раздаются, молнии краев земли достигают.²⁰</p>	<p>Кто может также постигнуть протяжение облаков, треск шатра Его? Вот, Он распространяет над ним свет Свой и покрывает дно моря. Оттуда Он судит народы, дает пищу в изобилии. Он сокрывает в дланях Своих молнию и повелевает ей, кого разить. Треск ее дает знать о ней; скот также чувствует происходящее. И от сего трепещет сердце мое и подвиглось с места своего. Слушайте, слушайте голос Его и гром, исходящий из уст Его. Под всем небом раскат его, и блистание его до краев земли²¹.</p>	<p>אף אמייון מפרשי־אב²⁹ תשאות סכתו הן-פרש עליו אורו³⁰ ושרשי הימ כסה³¹ יתן־אכל למכביר על־כפים כסה־אור³² ויצו עליה במפגיע יגיד עליו רעו³³ מקנה אף על־עולה¹ ויתר ממקומו שמעו ברגז קלו² והגה מפיו יצא³ תחת־כל־השמים ישרהו ואורו על־כנפות הארץ²²</p>

Здесь возникает новый для нас взгляд на тему божественного света. В отличие от предыдущего фрагмента, в Иов. 36:29–37:3 возникает и раскрывается эпический стиль повествования. Необходимой составляющей такого стиля есть антропоморфизация божественных явлений. Яркой иллюстрацией этого может служить описание конечностей: «От рук Его молния исходит – ударит, куда Он прикажет». Или, например, сравнение грома с голосом: «Слушайте, слушайте громовой Его голос: раскаты из уст Его исходят, во всем поднебесье раздаются, молнии краев земли достигают». В этот контекст органично входит идея божественного сияния. Слово *’or* в Синодальном переводе звучит, как ‘свет’. В новом русском переводе Библии, в Иов. 36:30, *’or* переводится, как ‘сияние’. Собственно, выбор переводчиков наталкивает на мысль о невозможности унификации терминологии. Но для нас куда существеннее то, что семантика божественного света или божественного сияния преодолевает границы отдельных слов и может появляться в «обличии» совершенно различных категорий, как *’or*, *zohar*, *hod*, *hadar*, *bahir*, и, даже, в пресловутом *keren*. То, насколько возможны в этом случае дистинкции, вопрос, безусловно, спорный. Но бесспорно, и это доказывают переводы Еврейской Библии, что богатство семантики древнееврейского лексикона позволяет выразить идею божественного света различными способами. Т. е., другими словами, «привязать» к категории *’or* одно лишь твердое значение ‘свет’, и еще подразумевать в ней предикат ‘божественный’, дело практически бесполезное. Категория *’or*; в каждом новом контексте, способна проявить себя совсем с иной стороны. Примеры, обосновывающие это утверждение, представлю в следующей статье. Но, обратившись к Иов. 36:29–37:3, уже можно заметить, что идея божественного сияния здесь, в отличие от 25:1–6, рассматривается в совершенно ином ключе. Если в речи Билдада *’or* фигурирует как естественный феномен, то в словах Элигу, а именно ему принадлежат слова из Иов. 36:29–37:3, то же слово уже означает свет сверхъестественный. Таким образом, анализ предложенных фрагментов из книги Иова показывает, что одно слово может иметь несколько значений и апеллировать к

этому значению при рассмотрении новых контекстов нужно с большой осторожностью.

Главным результатом первой части исследования идеи божественного света в Еврейской Библии является то, что в основе этой идеи лежит семантическая сопряженность таких категорий, как *’or*, *zohar*, *hod* и др., а также то, что между этими категориями нельзя провести четкой дистинкции. Слова, описывающие божественное сияние, в каждом контексте должны анализироваться «с нуля». Т.е., за идеей божественного света не закреплена ни одна категория. Каждый контекст диктует собственное понимание этой идеи.

- ¹ *Oppenheim A.L.* Akkadian pul(u)h(t)u and melammu // *Journal of the American Oriental Society*. 1943. Vol. 63. P. 65–31–34.
- ² *Cassin E.* La splendeur divine. Introduction a l'étude de la mentalité mésopotamienne. Paris, 1968.
- ³ *Aster Sh.Z.* The Phenomenon of Divine and Human Radiance in the Hebrew Bible and in Northwest Semitic and Mesopotamian Literature. A Philological and comparative study. A Dissertation. Philadelphia, 2006.
- ⁴ Среди аккадских текстов в применении к описанию *melammu* наиболее иллюстративными являются: 1. Энума Элиш 1:67–68; 1:103, 2:24, 3:28, 3:86, 5:97–102. 2. Нинурта и Анзу 2:37. 3. Эпос Эрры 1:123–129, 1:138–145, 1:140–144, 3:50–5. 4. Гимн Шамашу 1–18, 100–109, 133–136. 5. Эпос о Гильгамеше 9:8.
- ⁵ *Soden W. von.* Akkadisches Handwörterbuch. Band II. 2 Auflage. Wiesbaden, 1985. S. 643.
- ⁶ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago / Ed. by M. Civil, I.J. Gelb, A.L. Oppenheim, E. Reiner. Vol. 10. M. Part II. Chicago, 1977. P. 9–12.*
- ⁷ *Aster Sh. Z.* The Phenomenon of Divine and Human Radiance in the Hebrew Bible and in Northwest Semitic and Mesopotamian Literature. A Philological and comparative study. A Dissertation. Philadelphia, 2006. P. 85.
- ⁸ Конспект лекций М.А. Шнейдера в НаУКМА.
- ⁹ *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. London, 1906. P. 217.*
- ¹⁰ *Ibid.* –P. 213.
- ¹¹ От бытия до откровения. Пятикнижие Моисеево. Пер. с древнеевр. И.Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 147.
- ¹² Пятикнижие Моисеево, с дословным русским переводом. Пер. с древнеевр. О.Н. Штейнберга. Репринт. М.: Религиозное общество московской хоральной синагоги, 1979. С. 97.

- 13 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. Пер. с древнеевр. В.Ю. Вдовикова, А.Э. Графова, А.С. Десницкого, Л.Е. Когана, Л.В. Маневича, Е.Б. Рашковского, М.Г. Селезнева, Е.Б. Смагиной, С.В. Тищенко, Я.Д. Эйделькинда. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 1029.
- 14 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. [Синодальный перевод]. Пер. с древнеевр. М.А. Голубева, Е.И. Ловягина, П.И. Савваитова, Д.А. Хвольсона. М.: Российское библейское общество, 1994. С. 917–918.
- 15 Biblia Hebraica Stuttgartensia. Herausg. von K. Elliger, W. Rudolph. 5 Auflage. Stuttgart, 1997. S. 1049.
- 16 The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. London, 1906. – P. 618.
- 17 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. Пер. с древнеевр. В.Ю. Вдовикова, А.Э. Графова, А.С. Десницкого, Л.Е. Когана, Л.В. Маневича, Е.Б. Рашковского, М.Г. Селезнева, Е.Б. Смагиной, С.В. Тищенко, Я.Д. Эйделькинда. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 578.
- 18 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. [Синодальный перевод]. Пер. с древнеевр. М.А. Голубева, Е.И. Ловягина, П.И. Савваитова, Д.А. Хвольсона. М.: Российское библейское общество, 1994. С. 565–566.
- 19 Biblia Hebraica Stuttgartensia. Herausg. von K. Elliger, W. Rudolph. 5 Auflage. Stuttgart, 1997. S. 1253.
- 20 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. Пер. с древнеевр. В.Ю. Вдовикова, А.Э. Графова, А.С. Десницкого, Л.Е. Когана, Л.В. Маневича, Е.Б. Рашковского, М.Г. Селезнева, Е.Б. Смагиной, С.В. Тищенко, Я.Д. Эйделькинда. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 587–588.
- 21 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. [Синодальный перевод]. Пер. с древнеевр. М.А. Голубева, Е.И. Ловягина, П.И. Савваитова, Д.А. Хвольсона. М.: Российское библейское общество, 1994. С. 573.
- 22 Biblia Hebraica Stuttgartensia. Herausg. von K. Elliger, W. Rudolph. 5 Auflage. Stuttgart, 1997. S. 1266.

Окончание восстания Хасмонеев: проблема датировки и ее интерпретации

Середина второго века до н.э. стала периодом во время которого произошли события определившие дальнейшее развитие многих государств Восточного Средиземноморья. Одним из таких событий стало восстание Маккавеев против государства Селевкидов, положившее начало формированию государства Хасмонеев, которое впоследствии стало заметным игроком на военно-политической арене Восточного Средиземноморья.

Благодаря имеющимся источникам восстание хорошо рассмотрено в историографии изучающей данный период¹. Однако существует ряд проблем, изучение которых на сегодняшний день нельзя назвать завершенным. Одной из них является определение хронологических рамок и фактических событий, которые следует соотнести с окончанием восстания Маккавеев. В нашей статье мы ставим перед собой цель рассмотреть сложившуюся ситуация с позиции анализа источников и имеющейся на данный момент историографии, и попытаться структурировать полученную информацию, после чего сделать некоторые выводы относительно определения точной даты окончания восстания.

Основными источниками, позволяющими нам исследовать восстание Маккавеев, являются написанные Иосифом Флавием «Иудейские древности» и «Иудейская война», а также 1-я и 2-я Маккавейские книги. В намного меньшей степени эта проблема представлена археологическими и эпиграфическими источникам, поэтому основной упор в исследовании заявленной нами темы сделан на нарративные источники, благо они достаточно полны и содержат удовлетворительное количество сведений для изучения событий связанных с

определением окончания восстания Маккавеев. Что касается историографии, то здесь ситуация не менее благоприятная. Существует ряд работ, как общего характера, так и специально рассматривающих хронологию Хасмонеев. В первом случае, это, прежде всего, монументальное исследование Элиаса Бикермана посвященное хронологии древнего мира², и отчасти, работа Меймариса по римско-византийской хронологии Палестины³. Что же касается специальных исследований, то кроме того, что хронологический аспект встречается в той или иной мере в работах разных авторов пишущих по Хасмонейской тематике, мы имеем прекраснейшее исследование Лестера Граббе, в котором чрезвычайно подробно анализируется хронологическая система иудеев, относящаяся к начальному периоду восстания⁴.

Таким образом, на данный момент мы имеем ситуацию, когда решение проблемы не находит однозначного ответа не столько из-за отсутствия источниковых данных, сколько в связи с тем, что ученые, занимающиеся изучением соответствующего периода, подводят под определение конечного эпизода восстания те события, которые наиболее соотносятся с основной концепцией их исследований⁵. Первопричиной этого является использование в Иудее II-I вв. до н.э., а также I в. н.э. (если мы говорим о работах Иосифа Флавия) различных хронологических систем, что порождает множество толкований определения времени одних и тех же событий. Кроме того в одних и тех же источниках зачастую используются разные календарные системы⁶. Что в свою очередь никак не способствует облегчению ситуации. В связи с чем некоторые исследователи используют даты так, как им удобно. Как правило, не часто утруждая себя пояснением своих позиций. Так, в научно-популярной среде существует ситуация, когда хронологические рамки восстания Маккавеев определяются едва ли не наугад⁷. В связи с чем, мы взяли на себя задачу попытаться проанализировать события имеющие отношения к возможному окончанию восстания, дабы прояснить сложившуюся ситуацию, через соотнесение данных источников и имеющейся у нас историографии затрагивающей эту проблему.

Для разрешения поставленной перед нами задачи необходимо уточнить, что, говоря об окончании восстания, мы понимаем это явление как некую веху, обозначающую переход к независимости от Государства Селевкидов в военно-политических и социально-экономических вопросах. Нежели некую фактическую дату прекращения боевых действий, чем грешат некоторые авторы, занимающиеся решением проблем такого рода.

Кроме того, необходимо добавить, что мы не ставим перед собой задачу подвергать глубокому анализу проблему соотношения хронологических систем использовавшихся в Хасмонейский период. Главным образом, в связи с тем, что на наш взгляд имеющиеся исследования по этой проблеме и существующую полемику вполне возможно признать максимально содержательной и дающей ответы на все возникающие у нас вопросы относительно текущей проблематики⁸.

Начало восстания Маккавеев абсолютным большинством историков соотносится со 167 г. до н.э.⁹, когда под руководством Маттафии, главы рода Хасмонеев, началась вооруженная борьба против религиозной реформы, начатой правителем Селевкидов Антиохом IV Эпифаном (*Jos. AJ. XII. 6; Jos. BJ. I.1.3; 1 Mass. 2,1–48; 2 Mass. 5,21–27*)¹⁰. Необходимо отметить, что каких-либо заметных межрелигиозных проблем в Иудее первой половины второго века до н.э. не было, равно как и во всем эллинистическом мире, вплоть до начала религиозной реформы Антиоха IV, который поставил перед собой задачу унификации единого культа на всей территории его державы (*AJ. XII. 5,4–5; BJ. I. 1.2; 1 Mass. 2,1–48; 2 Mass. 6, 1–11*)¹¹. Антиох IV, таким образом надеялся консолидировать все то многонациональное и мультикультурное сообщество, которым было население государства Селевкидов. Ответом на эту реформу и стало восстание Маккавеев.

Иуда Маккавей, предводитель восстания, захватил Иерусалим примерно в 165/164 г. до н.э, после чего был проведен обряд освящения Храма (*AJ. XII. 7,6–7; BJ. I. 1,4; 1 Mass. 4,36–59; 2 Mass. 10,1–8*). Таким образом, иудеи добились религиозной независимости, но идеология восстания уже перешла в иную плоскость, требующую полной независимости от Се-

левкидов. Некоторые религиозно настроенные авторы, описывая этот период, вообще не упоминают этап, следующий за освящением Храма Иудой Маккавеем, полностью игнорируя само существование государства Хасмонеев. Подобная позиция в большинстве случаев продиктована тем, что в Талмудической традиции о периоде Хасмонеев содержится крайне ограниченная информация¹². Не смотря на всю своеобразность данной позиции, необходимо отметить, что оценка примерно 165/164 г. до н.э. как даты окончания восстания¹³, вполне имеет право на существование наравне с теми, которые мы приведем ниже¹⁴.

Следующим этапом, от которого можно достаточно уверенно отталкиваться как от еще одной даты окончания восстания, является 153/2 г. до н.э.¹⁵, когда в державе Селевкидов начался очередной династический кризис и в борьбу за царский престол вступили два кандидата. Деметрий I, действующий правитель Селевкидов, и Александр Балас, объявивший себя побочным сыном предыдущего царя Антиоха IV (АJ. XIII. 2,1; 1 Масс. 10,1–2). Не будем вступать в протяженное описание очередного династического кризиса Селевкидов, и сразу перейдем к контексту, имеющему ценность для нашего исследования. Речь идет о том, что оба Селевкидских правителя нуждались в поддержке Иудеи как опорной территории и базы снабжения, поэтому в скором времени после начала борьбы за престол Селевкидов начался обмен дарами и привилегиями по отношению к Ионафану Хасмонею, ставшему руководителем восстания после смерти Иуды Маккавея. Наиболее ценными оказались предложения Балааса, который не только даровал Ионафану титул «друга царя», но и назначил его первосвященником Иудеи (АJ. XIII. 2,2; 1 Масс. 10,18–21). Именно последнее и соотносится некоторыми авторами с обретением Иудеей независимости. Нам же это представляется достаточно спорным, в первую очередь с учетом позиции Элиаса Биккермана, убедительно указавшего на то, что речь идет лишь о фактическом назначении Ионафана династом Иудеи, но никак не полностью независимым правителем¹⁶. Особенно с учетом того, что спустя два года он был назван уже «первым другом

царя» (АJ. XIII. 4,2; 1 Масс. 10,65)¹⁷. Поясним, что речь идет о придворных титулах и Ионафан таким образом поднялся вверх по карьерной лестнице, но скорее как придворный, нежели независимый правитель¹⁸. В связи с чем необходимо отметить, что наличие придворного титула и принадлежность ко двору чужого правителя слабо соотносятся с идеей окончательной независимости Иудеи. Однако, как мы считаем, полностью позволяет поставить точку в этом вопросе 1-я книга Маккавеев, в которой говорится о том, что Ионафан был назначен «στρατηγός καὶ μεριδάρχης», т.е. стратегом и меридархом¹⁹ Иудеи (I Масс. 10, 65)²⁰.

Следующим этапом, который связывают с обретением Иудеей независимости является период со 142 по 140 г. до н.э., во время которого произошли события, определившие последующую судьбу Иудеи.

В 142 г. до н.э. (или 170 г. Селевкидской эры) Деметрий II Никатор нуждающийся в поддержке евреев, полностью освобождает Иудею от уплаты дани (АJ. XIII. 6,7; 1 Масс. 13,35–40). Что, по мнению Менахема Штерна, является равносильным признанию ее независимости²¹. В то же время Ави-Йонах считает, что концом восстания следует считать 141 г. до н.э.²², когда иудеями был взят последний оплот Селевкидов и эллинистически настроенных евреев – крепость Аккра, в Иерусалиме (АJ. XIII. 6,7; 1 Масс. 13,48–51)²³. Впрочем, этот довод весьма дискуссионен, поскольку согласно Флавия основу гарнизона составляли иудеи-эллинисты (в противовес хасидим), и не вполне понятно, находились ли они на службе у Селевкидов (АJ. XIII. 2,1). И, наконец, наиболее значительная часть историков, в том числе Виктор Чериковер²⁴, соотносит окончание восстания со 140 г. до н.э. Именно эта дата представляется нам наиболее подходящей, в связи с тем, что в это время Симон Хасмоней был провозглашен первосвященником, этнархом и стратегом Иудеи («...Σίμωνος ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγού καὶ ἡγουμένου²⁵ Ἰουδαίων») (1 Масс. 13,42; Ср. АJ. XIII. 6,7)²⁶. Правда, не до конца остается понятным вопрос с тем, кто его провозгласил. Дело в том, что в источнике говорится о том, что Деметрий II даровал титул первосвященника Симону после успешной переписки

иудеев с Римом и Спартой (1 Масс. 14.16–49; 38–41), сразу после чего народное собрание назвало Симона этнархом, гегемоном и первосвященником (1 Масс. 14.47). Казалось бы, можно последовать мнению некоторых историков и сделать вывод о том, что Симон был провозглашен правителем своим народом, что и есть самый лучший критерий для окончания восстания и борьбы за независимость, однако более пристальное изучение источников не позволяет говорить об этом с окончательной убежденностью. Дело в том, что, по мнению Элиаса Биккермана в отношении того, что в источнике обозначено как народное собрание, скорее применимо явление, довольно часто встречающееся в эллинистической практике, а именно «ἀνάδειξις», иначе говоря «торжественное провозглашение». Т.е. ситуация, когда о каждом важном назначении сообщалось народу и назначенное лицо показывали толпе²⁷. В поддержку этой позиции говорит, в том числе и тот факт, что в переписке с Антиохом VII Сидетом, Симон также называется этнархом и первосвященником²⁸ (1 Масс. 15.1–2). Подтверждая, таким образом, назначение Деметрием II²⁹. Говоря подробнее об этой переписке необходимо упомянуть еще об одной версии относительно независимости Иудеи применительно к упомянутым хронологическим рамкам. Семен Дубнов считает, что связывать политическую независимость Иудеи следует с началом чеканки собственной монеты, право на которое даровал Иудее Антиох VII как раз тем же самым сообщением, т.е. примерно в 140/139 г. до н.э.³⁰ В завершении анализа этого исторического промежутка еще раз вспомним о переписке Симона с Римлянами, которые, по сведениям упомянутых в различных источниках, подтвердили свое покровительство Иудее и гарантировали неприкосновенность ее территории и политической независимости (АJ. XIII 9,2).

Последней из известных нам позиций относительно перехода Иудеи от состояния восстания к статусу независимого государства является мнение Ю.Б. Циркина. По мнению Юлия Циркина говорить о независимости Иудеи можно начиная лишь с правления Аристовула I (104–103 гг. до н.э.), объявившего себя царем Иудеи (АJ. XIII. 11,1; ВJ. I. 3,1). Моти-

вирует он это тем, что именно с начала правления Аристубула иудеи стали самостоятельно определять свою внешнюю и внутреннюю политику³¹.

Разумеется, мы понимаем, что привязывание обретения независимости иудеями к какой-то конкретной дате довольно относительно, поскольку состояние независимости не обретается в один момент. Отнюдь, это долгий процесс, требующий перестройки общества по множеству параметров, начиная от социально-экономических и заканчивая ментальностью. В связи с чем позиция Циркина, как последний в хронологическом плане показатель обретения Иудеей нового статуса могла бы заслуживать более пристального внимания, если бы не сведения источника, позволяющие нам уверенно определить, что моментом начиная с которого Иудея полностью выпадает из сферы влияния Селевкидов и еще не попадает в зависимость от Рима, является примерно 129/8 г. до н.э. Сразу после того как погиб Антиох VII Сидет, последний Селевидский правитель сумевший оказать влияние на Иудею. После его смерти Иоханан Гиркан начинает вести активную завоевательную политику, которая привела к тому, что к стране были присоединены Самария и Идумея, а Иудея становится самостоятельным и довольно сильным игроком на военно-политической арене Восточного Средиземноморья (АJ. XIII. 10; ВJ. I. 2,6–8)³².

Впрочем необходимо пояснить, что следует разграничивать эти значения: окончание восстания за независимость и полная окончательная и бесповоротная независимость Иудеи. Относительно последней, как мы сказали наиболее подходит 128 г. до н.э. Однако, с некоторой оговоркой, которая как раз и позволяет прояснить ситуацию. Дело в том, что Антиох VII, дошедший до Иерусалима и вынудивший Иоханана Гиркана заключить мир, и союз, согласно которому тот обязан был присоединиться в качестве подчиненного, но все же союзного правителя принять участие в военной кампании против Парфии³³, никак не изменил его статус (АJ. XIII. 8,3–4). А именно статус этнарха и первосвященника, которые перешли к нему по наследству от его отца Симона. Что позволяет совершенно иначе взглянуть на события 140 г. до н.э.

и на проблему определения формального окончания восстания Маккавеев и последующего формирования независимого государства Хасмонеев.

В завершении, заметим, что Иудея обрела свою независимость не моментально, по одновременному завершению вооруженной борьбы, а поэтапно, постепенно в зависимости от тех или иных внешних и внутренних факторов получая все больше и больше самостоятельности.

Как мы считаем, подобная ситуация, когда источник не может дать однозначного ответа касательно значимости тех или иных событий, а в историографии нет однонаправленного ответа на вопрос о сроках окончания восстания Хасмонеев, сложилась по следующим причинам. В первую очередь, это хронологические рамки противостояния братьев Маккавеев и Селевкидов. Начиная с начала восстания под руководством главы рода Хасмонеев Маттафии и его сына Иуды Маккавея вплоть до смерти Симона прошло более тридцати лет. И все они были не только насыщены событиями, но и хорошо освещены в источниках, что, в свою очередь, порождает благоприятное поле для формирования различных идей относительно того, с какими именно событиями следует соотнести ту, или иную концепцию. Не менее важной причиной следует признать и тот факт, что исследование хронологической определенности в отношении как восстания Маккавеев, так и всего срока существования государства Хасмонеев, не так часто оказывался в центре внимания исследователей. И если смотреть на данную проблему в широком контексте, то действительно, на первый взгляд можно решить, что этот вопрос сложно отнести к важнейшим в истории Иудеи эллинистического периода. Для исследователей в первую очередь имеет значение сам факт обретения Иудеей независимости от Селевкидов в текущие хронологические рамки. Также не следует забывать и том, что трактованием и методическим обоснованием «окончания войны за независимость» каждый автор занимается сам, в силу своей подготовки, опыта и, прежде всего, желания. Именно с этим связано то, что мы столь редко можем увидеть стремление и желание ответить на вопрос:

«Каким именно событием следует логически завершить восстание Хасмонеев против господства Селевкидов?».

На наш взгляд, процесс получения независимости Иудеей интересен, прежде всего, тем, что она обреталась сочетанием самых разных методов от военных до дипломатических, в том числе интригами при дворе Селевкидов. Это поэтапное, да будет нам позволено так выразиться «онезависимование» иудеев, и привело к тому, что в историографии вопрос определения точной даты окончания восстания не имеет однозначного ответа и варьируется в тех хронологических промежутках, которые мы сегодня упомянули. Тем не менее, мы сами придерживаемся позиции, что наиболее подходящей датировкой, с учетом всего того, что было описано выше, является промежуток между 142 и 139 гг. до н.э. Поскольку 129/8 г. до н.э. следует скорее отнести к окончательному выходу Иудеи из сферы влияния Селевкидов. Конкретная дата слегка размыта не только в связи с привязкой к различным историческим событиям, но и по причине того, что все они определялись путем трансформации различных календарей в привычное для нас летоисчисление. Однако даже если допустить некоторую погрешность, условной датой можно назвать 140 г. до н.э. Поскольку именно в это время были установлены важнейшие вехи в формировании государства, независимого от Селевкидов. Это время, когда Симон, с опорой на иудейскую армию достиг статуса первосвященника, стратега и этнарха народа иудейского, после чего получил подтверждение этого статуса от Рима и начал чеканку своей монеты, что полностью соотносится со всеми атрибутами независимого государства.

¹ См. например: *Дубнов С.М.* История еврейского народа на Востоке. Т. 2. Греко-римский период до падения Иудейского государства (332 г. до хр. эры – 70 г. хр. эры). М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2006. С.44–70; *Goldstein J.A.* The Hasmonean revolt and the Hasmonean dynasty // *The Cambridge History of Judaism.* Vol. 2. The Hellenistic Age Cambridge, 2008. P.292–351; *Sievers J.* The Hasmoneans and Their Supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus. Atlanta: Scholars Press, 1990. P. 27–128; *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: J.C.B. Mohr, 1988. P. 25–43 etc.
- ² Бикерман Э. Хронология древнего мира. М.: Наука, 1975. (См. *Bickerman E.J.*, *Chronology of the Ancient World*. London, 1969).
 - ³ *Meimaris Y.E.* Chronological systems in Roman – Byzantine Palestine and Arabia: the evidence of the dated Greek inscriptions. Athens, 1992.
 - ⁴ *Grabbe L.L.* Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 BCE // *Journal of Biblical Literature*. Vol.110. №.1. 1991. P.59–74.
 - ⁵ *Grabbe L.L.* Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 BCE. P.73.
 - ⁶ Подробнее об этом см. *Bar-Kochva B.* Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 562–565. См. также *Bringmann K.* Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa: Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 V. Chr.). Göttingen, 1983.S. 15–28; *Bickerman E.J.* Notes On Seleucid and Parthian Chronology // *Berytus*. Vol.8. Beirut: American University of Beirut, 1943. P. 73–84.
 - ⁷ Наиболее типичным примером является самый популярный околонучный интернет ресурс «Википедия», в котором дата восстания определена как 167–160 гг. до н.э. Без каких-либо специальных пояснений по этому поводу. Лишь исходя из контекста можно понять, что конечная дата восстания соотносится с годом смерти Иуды Маккавея. Что является не только малоадекватным, поскольку борьба против Селевкидов хоть и стала менее активной, однако не только не прекратилась, но и переросла впоследствии в движение, превосходящее по силе то, каким оно было при Иуде Маккавее. Кроме того, данная позиция не соотносится с ключевыми исследованиями по данной проблеме, в чем можно убедиться прочитав нашу текущую статью. См. <http://ru.wikipedia.org/wiki/Маккавей>; <http://en.wikipedia.org/wiki/Maccabees> – Эл. ресурс, код доступа свободный, проверено 30.05.12
 - ⁸ *Grabbe L.L.* Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 BCE. P. 59–74. Лестер Грабе провел глубокое исследование, охватившее соотнесение основных хронологических систем использовавшихся во время восстания Хасмонеев и нашедших упоминание в 1-й Кн. Маккавеев. Что выразилось, в частности, в наглядной таблице сочетающей в себе ключевые события периода и их датировки в соответствии с тем или иным календарем (*Ibid.* P.72). *Bar-Kochva B.* Judas Maccabaeus. P.562–565; *A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Vol.1. Ed. by Emil Schürer. A new English version. Revised and edited by Geza Vermes and Fergus Millar. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973. P. 126–128 etc.
 - ⁹ В том, что касается хронологического определения этих событий, античный историк не оставляет каких-либо сомнений на этот счет (А). XII. 5,5–6,1). Таким образом, большинство историков определяет время начала восстания в промежутке между 168/166 г. до н.э. Различие в два года объясняется тем, что Флавий датировку указа относит к «146 г. (Селевкидской эры – М.К.) в восемнадцатый день месяца Гекатомбеона» (А). XII. 5,5). Учитывая специфику календаря и соотнесения его с новой

- эрой, а также разницей между юлианским и григорианским календарями, подобная погрешность, казалось бы, вполне уместна. Однако, на наш взгляд, вполне возможно, что некоторые исследователи просто не учитывают специфику соотношения летоисчисления. Необходимо помнить, что отсутствие нулевого года в христианском летоисчислении должно учитываться соответствующим образом, а именно прибавлением одного года, т.е. для Селевкидской эры нулевым годом является 313 г. до н.э. Так мы получаем равенство 146 г. Селевкидской эры и 167 г. до н.э. Проблема исторической хронологии и соотношения календарей с нашим летоисчислением далеко не нова, и существует ряд исследований, посвященный этому вопросу. На наш взгляд наиболее удачной является работа Элиаса Бикермана, переведенная на русский язык: *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М.: Наука, 1975. Внимание заслуживает также исследование Меймариса, во многом представляющее собой развитие идей Бикермана: *Meimaris Y.E.* Chronological systems in Roman – Byzantine Palestine and Arabia: the evidence of the dated Greek inscriptions. Athenes, 1992. Кроме того, не будем забывать о прочих календарных системах. Так Лестер Грабе, написавший лучше на наш взгляд исследование по этой проблеме, определяет начало осквернения Храма 168 г. до н.э., а его очищение 165 г. до н.э. *Grabbe L.L.* Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 BCE. P. 74.
- ¹⁰ *Goldstein J.A.* The Hasmonean revolt and the Hasmonean dynasty. P.291–293. Отметим, что в данном случае из истории борьбы иудеев за независимость выпадают хорошо описанные Иосифом Флавием события произошедшие годом ранее, а именно, восстание, начавшееся в Иерусалиме и подавленное тем же Антиохом IV. В большинстве случаев сама информация об этом просто умалчивается и выпадает из контекста восстания Хасмонеев. Впрочем, имеет смысл обратить внимание на следующие исследования: *Bickerman E.J.* The Maccabean Uprising: An Interpretation // The Jewish Expression. Ed. by J. Goldin. New Haven, London: Yale University Press, 1976. P. 66–86; *Schwartz D.R.* Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem // Historical Perspectives from the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Ed. by D. Goodblatt, A. Pinnick, and D. R. Schwartz. Leiden: Brill, 2001. P. 47–50; *Mullar F.* The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism" // The Journal of Jewish Studies. 1978. Vol. 29. Issue 1. P.1–12; *Levine Lee I. A.* The Background of the Antiochan Persecutions and the Hasmonean Revolt // The Days of the Hasmonean Dynasty. Ed. by D. Amit and H. Eshel. Jerusalem: Izhak Ben-Zvi Institute, 1995. P. 9–20 (Hebrew). Из отечественных работ мы можем порекомендовать работу В.В. Лозовского, рассмотревшего действия Антиоха Эпифана сквозь призму Кумранских рукописей. *Лозовский В.В.* Антиох IV (Эпифан) в «Деяниях греческого царя» (4Q248) // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 2. Сост. и гл. ред. В.В. Акимов. Минск: Ковчег, 2011. С.91–97.
- ¹¹ Именно поэтому Эмиль Шюрер расширяет рамки восстания, или «революции», если цитировать дословно, выделив первую его фазу в период со 175 по 164 гг. до н.э. Обозначив их религиозным кризисом, следствием

- которого стало восстание Хасмонеев. Захват Храма является окончанием первой фазы начавшегося восстания, что, в принципе, соотносится с большинством последующих позиций по этому вопросу (A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. Vol.1. Ed. by Emil Schürer. P.137–163).
- ¹² Поскольку наша работа посвящена исследованию окончания восстания, то мы не планируем в дальнейшем останавливаться на этой проблеме. Отметим лишь то, что Антиох IV Эпифан погиб примерно в то же время (ок. 164/163 гг. до н.э.) и вместе с ним умерла и идея консолидации государства Селевкидов по религиозному признаку (AJ. XII. 9,1). Относительно важности очищения Храма для иудеев и соотношения его с контекстной хронологической составляющей см. *Poirier John C. Hanukkah in the Narrative Chronology of the Fourth Gospel // New Testament Studies. 2008. Vol. 54. P. 465–478.*
- ¹³ Граббе определяет дату очищения Храма 165 г. до н.э. *Grabbe L.L. Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 BCE. P.74.*
- ¹⁴ Впрочем, упомянем еще один эпизод, по отношению к которому нами был найден комментарий, связывающий его с независимостью Иудеи. Речь идет о 161 г. до н.э., когда Симон Хасмоней овладел Яффой, обеспечив, таким образом, выход Иудеев к морю. Любопытно, что авторы этого текста, или, если быть более точным – учебного курса, черпнувшего нами из одного популярного ресурса по истории Иудеи, никак иначе не поясняют данную позицию нежели фразой «захватил портовый город Яффо и распахнул перед страной окна в большой мир» (<http://www.daat.ac.il/lookstein/russian/hist3.html> – Эл. ресурс. Код доступа свободный, проверено 30.05.12). Между тем, взглянув глубже, мы увидим, что примерно это время соотносится с теми посольствами, которые согласно Маккавейским книгам Иуда отправлял в Рим и Спарту (AJ. XII. 10,6; VJ. I. 1,4; 1 Macc. 8). И именно этот факт, достоверность которого на данный момент не может считаться абсолютной, и может являться отправной точкой в попытке легитимации иудейского руководства, в отличии от не столь значимого выхода к морю, который, кстати говоря, вскоре был фактически потерян. Вероятнее всего авторы сего комментария невнимательно отнеслись к пересказу своего первоисточника, которым, вероятно, послужила некая неизвестная пока что нам историографическое работа соответствующего периода.
- ¹⁵ Относительно соотношения этой даты с Селевкидским, Македонским, а также Вавилонским летосчислением см. A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. Vol.1. Ed. by Emil Schürer. P. 178–179.
- ¹⁶ Бикерман. Э. Государство Селевкидов. С.68.
- ¹⁷ В отношении договоренностей Александра Баласа и Ионафана, Эмиль Шюрер склоняется к датировке этих событий (162 г. Селевкидской эры – 1 Macc. 10,57) 151/150 или даже 150/149 гг. до н.э. (A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. Vol.1. Ed. by Emil Schürer. P. 180).
- ¹⁸ Подробнее о придворной титулатуре и ее значении см. Бикерман. Э. Государство Селевкидов. С. 40–48. В частности Бикерман высказывает

мнение, что можно было выделить специальную корпорацию «друзей», которая имела свою градацию: первыми шли просто «друзья царя», затем «почетные друзья», выше них были «первые друзья» (См. *Pol.*, XXXI, 3,26; *Liv.*, XXXV, 15,7; 1 *Mass.*, 7,8; 11,27; 11,57; 2 *Mass.*, 8,9; *AJ*, XIII, 2,2). Среди правителей Хасмонеев, до Гиркана, было немало обладателей титула «друг царя». К примеру, Ионафан получил этот придворный титул последовательно от Александра Баласа, Деметрия I и Антиоха VI (1 *Mass.* 10, 65).

- ¹⁹ Что касается термина «меридарх», то в истории Хасмонеев известно лишь одно его упоминание: по отношению к Ионафану в 1-й кн. Маккавеев (1 *Mass.* 10, 65): «καὶ ἐστὶ αὐτὸν στρατηγὸν καὶ μεριδάρχην» (См. *The Cambridge History Of Judaism. Vol. 2. The Hellenistic age.* Ed. by W. D. Davies and L. Finkelstein. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P.314). В целом же, согласно Бикерману Э. Государство Селевкидов. С. 183–187) «мерида» была одной из форм территориального деления эллинистического мира (прежде всего государство Селевкидов, но есть информация и о Греко-бактрийском царстве: *Попов А.А. Греко-бактрийское царство.* СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. С.106. См. также *Tarn W.W. The Greeks in Bactria and India.* Chicago, 1985. P. 241–242, 358). По своей сути это была достаточно крупная часть более объемного территориального образования. К примеру, согласно Иосифу Флавии меридархом Антиоха IV была Аполлоний: «ἀξιούμενον οὐν σε... πρὸς τὴν Ἰσραὴλ καὶ Νικάνορον τὸν τῆς βασιλείας πρῶτον» – «просим тебя... предписать меридарху Аполлонию и Никанору, царскому уполномоченному...» (*AJ*. XII, 5,5). Впоследствии, кстати говоря, именно Аполлоний и Никанор неудачно пытались подавить только начавшееся восстание Хасмонеев (*AJ*. XII, 7,1). Любопытно, что в последнем примере Аполлоний называется уже «стратегом» Самарии. Таким образом, мы видим, что Ионафан назначается гражданским и военным наместником Иудеи, и соответственно, без сомнения, остается в подчинении царя Селевкидов.
- ²⁰ В данном случае мы вступаем в противоречие с Эмилем Шюрером, который считает, что Александр Балас лишь номинально подтвердил то, чем Ионафан и так обладал на самом деле, а, следовательно, Маккавеи получили подтверждение своей власти и именно этим событием следует трактовать окончание Маккавейского восстания (*A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. Vol. 1.* Ed. by Emil Schürer. P. 180). На наш взгляд, несмотря на подобное признание положения Ионафана, сам факт назначение на эти должности говорит о том, что Иудея все еще продолжает находиться в сфере государственного управления Селевкидов. Кроме того, не будем забывать о налоговых выплатах, которые будут отменены Деметрием II лишь спустя десятилетие.
- ²¹ *Штерн М. Период Второго храма // История Еврейского народа.* Под ред. Ш. Эттингера. Сб. М.: Иерусалим, 2002. С.110; *Stern M. Die zeit des Zweiten Tempels // Geschichte des jüdischen Volkes.* München. 1981. S. 266. См. также *Грушевой А.Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи.* СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. С. 75.

- ²² Джонатан Голдштейн в своих комментариях к 1-й кн. Маккавеев путем анализа текста и соотнесения его с нумизматическими материалами определяет дату взятия крепости Акра в промежутке между октябрём 142 и 12 апреля 141 г. до н.э. (I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein. New York: Doublday&Company, 1976. P.478).
- ²³ *Avi-Yonah M.* The Jews under Roman and Byzantine Rule. Jerusalem, 1984. P.5.
- ²⁴ *Tchericover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1955. P.239.
- ²⁵ Не совсем понятно, почему греческий переводчик 1-й Кн. Маккавеев решил использовать именно термин «гегемон». В «Иудейских Древностях» Флавий применил термин «этнарх» («...ἑθνάρχου») (AJ. XIII. 6,7). И нам он кажется наиболее подходящим в данной ситуации. Особенно с учетом того, что уже в следующей главе 1-й кн. Маккавеев в контексте посольства к Риму мы видим, что в подобной же титулатуре используются термины «...первосвященника, стратега и этнарха иудеев» («...ἄρχιερατεῦν καὶ εἶναι στρατηγὸς καὶ ἑθνάρχης τῶν Ἰουδαίων») (I Macc. 14,47). Если мы обратимся к комментариям к этому отрывку в издании The Loeb Classical Library, то увидим мнением о том, что термин «этнарх» применительно к иудейским правителям использовался римлянами, а вслед за ними и Иосифом Флавием (*Josephus. Jewish Antiquities. Vol.VII. Books XII–XIV / Ed. by Ralph Marcus. London: William Heinemann Ltd., 1957. P.334*). Джонатан Голдштейн применительно к данному отрывку придерживается позиции, что термины «гегемон» и «этнарх» эквивалентны титулу «наси» (I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein. P.479–80).
- ²⁶ См. также *Goldstein J.A.* The Hasmonean revolt and the Hasmonean dynasty. P.318.
- ²⁷ Подробнее об этом, а также о подобной практике у Селевкидов см. *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. С.23–24.
- ²⁸ Не смотря на то, что в тексте 1-й кн. Маккавеев использован термин «священник», а не «первосвященник» («...Σίμωνι ἱερεὶ μεγάλῳ καὶ ἑθνάρχη καὶ ἔθνεϊ Ἰουδαίων χαίρειν») (I Macc. 15, 1–2; Ср. *Diod. Bibl.Hist. XXXIV–XXXV. 1.3; Neh. 13,4*), нет никаких сомнений, что последний подразумевался в качестве признания статуса как Симона, так и Иудеи в качестве равнозначного партнера (I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein. P. 513).
- ²⁹ A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. Vol. 1. Ed. by Emil Schürer. P.196–198.
- ³⁰ *Дубнов С.М.* История еврейского народа на Востоке. Т. 2. Греко–римский период до падения Иудейского государства С. 93–116. Впрочем, на тему этой нумизматической традиции имеется весьма активная дискуссия, которая в большинстве своем сводится к мнению, что дарованное Симону право чеканить свою монету давалось 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 VII Сидет (Эвергет), впоследствии продлил это право для Иоханана Гиркана, которое затем использовалось всеми Хасмонееми (*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). Эмиль Шюрер, в свою очередь, считает, что археологические данные не позволяют делать вывод о том, что при Симоне была какая-либо чеканка монет (*A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ*. Vol.1. Ed. by Emil Schürer. P.190–91).
- ³¹ Циркин Ю.Б. История библейских стран. М.: Астрель, 2003. С.425–440. В отношении периода 142–39 гг. до н.э. Циркин считает, что в это время был лишь сделан задел к приобретению суверенитета Иудейского государства, окончательное обретение которого все же стоит соотносить с периодом правления Аристубула I (*Ibid.* С.426).
- ³² *Goldstein J.A. The Hasmonean revolt and the Hasmonean dynasty*. 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.
- ³³ Подробнее об этом см. на нашу статью: *Каранаев М.Н.* К вопросу об участии Иоханана Гиркана в войне Антиоха VII Эвергета (Сидета) против парфян. // *Antiquitas Iuventaе: Сб. науч. тр. студентов и аспирантов*. Саратов: ИЦ “Наука”, 2011. С. 82–92. См. также *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*. Jerusalem, 1996. P. 83–102.

Екатерина Олешкевич

Отношение мудрецов к римской власти и муниципальной политике (на основе отрывка Шаббат 33б – 34а)

Во II в. н.э. мир стремительно менялся. Разрушался типичный для предыдущей эпохи полис, на его обломках появлялись совершенно новые феномены: индивид, империя. Все это не было характерным ранее и явилось результатом слома традиции – слома исторически неизбежного, но от этого не менее болезненного для людей той эпохи. Ему предшествовал длительный конфликт старой и новой тенденции практически во всех областях жизни, и это не могло не повлиять на политические взгляды и на отношение к власти¹. В данном случае нас интересуют взгляды философов. А отношение к власти – к римской власти в нашем случае – зачастую является вопросом, лежащим в основе всего социального поведения, который нужно решить в первую очередь в момент каких-то изменений, поскольку ответ на него влечет за собой оформление линии социального поведения данного общества.

В ситуации кардинальных изменений мы видим различную реакцию на них у различных групп философов. И эта реакция выражается, в том числе, и в отношении к власти. Не являются исключением и еврейские мудрецы. В еврейском обществе эти общеимперские изменения имеют свои специфические черты, однако, суть их остается неизменной. И им также необходимо выработать какую-то позицию по отношению к римлянам, под властью которых в тот момент находилась Палестина. Как выяснилось в ходе исследования, возможных позиций было несколько. Они имеют свои параллели или подобия в римском мире, однако также имеют и специфические черты. Т.о. мы ставим своей целью рассмотреть позиции еврейских мудрецов по отношению к власти

в контексте римских позднеантичных источников, что даст возможность, с одной стороны, увидеть исторический фон в Восточном Средиземноморье в целом, а с другой стороны, выявить специфику реакции еврейских мудрецов на новые исторические условия и специфику их решения вопроса.

Исследование построено на сравнительном анализе нескольких источников. Основным источником, связанным с еврейской культурой, является Вавилонский Талмуд, отрывок Шаббат 33б – 34а, а также некоторые вспомогательные отрывки. Источниками, освещающими позицию Рима и немного иную позицию завоеванной Эллады, являются «Похвала Риму» Элия Аристида и «Наставление о государственных делах» Плутарха.

Для того, чтобы рассматривать вопрос отношения к власти, нужно понять, что представляла собой власть в исследуемый период, а также что представлял собой тот «относившийся» к власти, поскольку отношение к чему-либо невозможно понять без понимания субъекта этого отношения.

Во II в. н.э. римская власть претерпевает существенные изменения, предпосылки которых были заложены еще несколько веков назад. Речь идет о том времени, когда Рим становится империей, т.е. образованием качественно другим, нежели небольшие государства, базирующиеся на патриархальной гражданской общине. В связи с этим республика больше не отвечала потребностям империи, и на смену ей приходит принципат: своеобразный компромисс между потребностями разросшейся империи и укоренившейся гражданской общины, которая с этого момента все больше и больше становится пережитком старины. Характерной чертой I в. н.э. является разложение гражданской общины, которая ранее представлялась римлянам единственной возможной моделью общества и построения общества. Также зарождается индивидуальное сознание². Т.е. кардинально меняются основные принципы функционирования общества и власти. А это, в свою очередь, не может не оказать влияния на отношение к власти.

Сначала мы рассмотрим идеологию римской власти: то, как она сама себя позиционировала. Идеология заключалась

в том, что римляне благоустраивают свою империю, заботятся о ней, охраняют, чтобы освободить народы от этих забот и дать им возможность заниматься своим делом. Подвластные римлянам народы обладают самостоятельностью и лишь благодарно преклоняют голову перед римским владычеством, которое улучшило условия их жизни и благоустроило их жизненное пространство.

Римскую идеологию мы можем увидеть в панегирике Элия Аристида «Похвала Риму». Поскольку это панегирик, то мы можем говорить о том, что автор отчетливо выражает идеологию власти и более того – в выражении идеологии и в «похвале» и состоит его цель. Т.о., исходя из этого панегирика, мы можем представить себе римскую идеологию.

Римскую империю Элий Аристид описывает как сосредоточение всего положительного, что только есть на свете. Она объединяет в себе все достоинства и все исправленные недостатки, которые были присущи их предшественникам. Римляне делают все бескорыстно, ради блага других народов, городов. Их основная мотивация представлена в панегирике именно такой.

Важнейшее достижение римлян, по мнению Элия Аристида, состоит в открытии искусства управления – того, чем не владел раньше ни один народ. Городское благоустройство, проводимое Римом, является важной темой в панегирике. Благоустройство заключается также и в благоустройстве ойкумены в целом: например, отмечается, что с появлением Римской империи путешествия стали безопасными.

Такова была римская идеология и отношение римской власти к самой себе, оценка ею самой себя. Однако были и другие позиции. К примеру, с совсем иной позиции рассматривает этот вопрос Плутарх (45 г. н.э. – 127 г. н.э.) в «Наставлении о государственных делах». Его отношение к римской власти более сложное: он грек, эллин, для него сохраняют свою значимость ценности эллинизма. Его «мудрость» состоит в том, чтобы уметь находить компромиссы между желаниями римлян, подчинением им и потребностями и интересами народа и т.о. служить своему народу. Мудрость представляется службой народу, и основная цель правителя – действовать

на благо своего народа, находя шаткую грань компромисса между интересами римлян и интересами народа. С одной стороны, римское завоевание представляется Плутарху «тяжелым сапогом» над головой Эллады. Но, с другой стороны, он понимает, что римское ярмо уже не сбросить и что так или иначе необходимо с этим сжиться и научиться действовать в новых обстоятельствах³.

Т.о. «рецепт», предложенный Плутархом, состоит в том, чтобы учитывать существование римской власти и ее мнение, но также и находить поддержку народа, жителей полиса, поскольку именно они выбирают или свергают непосредственного главу городского самоуправления. Но все должно быть в меру: нет прока ни в лишнем унижении, ни в борьбе против римской власти.

Наконец, уже в контексте всего вышеописанного мы можем рассмотреть отношение к римской власти еврейских мудрецов. Этот вопрос затрагивается в самом начале исследуемого нами отрывка (Шаббат 33б – 34а). Он в т.ч. являлся актуальным для того временного периода, в который жили рассматриваемые нами мудрецы: середины – второй половины 2 в.н.э. Это время после разрушения Второго Храма, после жестокого подавления римлянами восстания Бар-Кохбы.

В отрывке мы видим два варианта отношения. Первый выражен р. Иегудой б. Илаем. Его позиция представляет собой позитивное отношение к римлянам и к их власти: «Сколь прекрасны дела римлян! Устроили рынки, возвели мосты, построили бани»⁴. Р. Иегуда признает, что римлянами сделано много полезного для экономического и культурного развития региона, но при этом он рассматривает лишь результат действий римской власти, не беря во внимание побудительные мотивы, ему предшествовавшие.

Другой точки зрения придерживается р. Шимон б. Йохай. Для него, наоборот, важны побудительные мотивы и не важен результат. Побудительный мотив римлян неверен с точки зрения р. Шимона и еврейской учености: римляне делают все «לצורך עצמם» («для своих нужд, для себя»), а такой мотив является несправедливым. Т.о. все, что создано с этим мотивом, тоже не может являться правильным.

Надо понимать, что за образами р. Иегуды и р. Шимона на самом деле скрываются сторонники различных «партий» в еврейском позднеантичном обществе: кто-то выступает в поддержку римлян, а кто-то не видит в их действиях ничего положительного. В данном случае те заслуги, которые приводят сторонники римлян, их оппоненты превращают в недостатки. К примеру, римляне устраивают рынки, что с точки зрения экономики является, несомненно, положительным фактом. Но оппоненты римлян приводят в качестве контраргумента мотивацию, с которой были сделаны все благоустройства: римляне действительно устроили рынки, но для того, чтобы разводить там проституцию («Все, что они сделали, сделали только для себя. Рынки – разводить там блудниц...»⁵).

Рим в данном случае возникает и как разрушитель традиции и текстуально позиционируется как враг: «рынки – разводить там блудниц». В самом построении обвинения мы можем заметить, что это не критика римской власти в контексте общего положительного отношения к ней, а обвинение врага.

Т.о. мы можем достроить то, что римляне своим появлением и закреплением в регионе привносят новый образ жизни, который, в свою очередь, разрушает существующую традицию. Этот процесс начался еще в конце III–IV вв. до н.э. с приходом на Ближний Восток эллинизма благодаря походам Александра Македонского, однако именно сейчас он достиг своего апогея. Ведь с разрушением Храма еврейская традиция становится еще более уязвимой, поскольку Храм был своего рода объединяющим, скрепляющим элементом. В то же время создание нового «объединителя» – текста – еще не завершено, хотя он постепенно и выходит на первый план.

Одновременно мы видим и непосредственные пункты недовольства и критики: распущенность нравов, привнесенная, по мнению оппонентов Рима, именно римской культурой («рынки – разводить там блудниц»), высокие налоги и пошлины («мосты – взимать пошлину») и услаждение тела, эдакий гедонизм («бани – нежиться»). Из этого мы можем

заклучить, что римская власть представляется ее оппонентам аморальной.

Апология же власти говорит о благоустройстве, вершимом римлянами. Для апологетов власти мотивация Рима иная: римляне облегчают жизнь в Палестине, они благоустраивают жизнь, и это, наоборот, способствует изучению Торы евреями. Во многом это повторение идеологии самого Рима, которую мы рассматривали выше на примере панегирика Элия Аристида.

В этом контексте важно рассмотреть также и другой мотив, характерный для данного отрывка и для талмудической литературы в принципе, точнее «связку» мотивов: мотивацию «לצורך עצמם» («для себя») и мотивацию «לשמה» («ради Нее (Торы)»). В данном случае, вероятно, более верно говорить о некоторой оппозиции мотиваций.

В тексте отрывка появляется клише «לצורך עצמם». Его произносит р. Шимон в контексте критики им римской власти. Он считает, что все, сделанное римлянами, пагубно, поскольку сделано для себя, «לצורך עצמם». Это клише описывает мотивацию действия, из каких соображений действие было произведено. Если действие произведено «для себя», это означает, что оно сделано ради каких-то корыстных целей, не является выполнением заповедей или попыткой понять и осуществить Тору.

Своего рода антонимом, противоположным по заключенному в нем смыслу, является клише «לשמה», «в честь Нее», т.е. Торы. Эта мотивация является верной, поскольку включает все корыстные, земные стимулы и представляет в качестве стимула жажду исполнения заповедей, исполнения Торы и понимания ее. Это определенная попытка превратить всю жизнь еврея, еврейской общины в служение Б-гу и Торе. Все, что человек делает, должно делаться «ради Торы», с той целью, чтобы этим действием выполнить Тору, исполнить заповедь. Причем «ради Торы» могут совершаться и самые простые, обыденные действия.

Однако, кроме мотивации римской власти, существуют мотивации и других субъектов деятельности: с одной стороны, правителя в принципе, а с другой, – обычного человека.

Мы наблюдаем развитие темы мотивации обычного человека на протяжении отрывка. Она возникает в тот момент, когда р. Шимон и р. Эльазар выходят из пещеры и р. Шимону попадаются на глаза земледельцы, возделывающие пашню. В этом фрагменте р. Шимон решительно против любой другой деятельности и мотивации, кроме изучения Торы. Он говорит: «Небрегут они вечной жизнью и предаются жизни мира сего и делам часа сего!»⁶, и в его высказывании содержится резко негативная оценка любой другой деятельности, кроме изучения Торы. Любая другая деятельность не только не полезна, но и вредна. Однако такое его отношение встречает, в свою очередь, негативную реакцию со стороны небес: Бат Коль прогоняет мудрецов обратно в пещеру, поскольку такая их деятельность губительна для мира.

Далее, после того, как р. Шимон и р. Эльазар во второй раз выходят из пещеры, уже заново осмыслив вопрос деятельности и мотивации, мы видим иную точку зрения. Р. Шимон примиряется с существованием другого вида деятельности, кроме изучения Торы. Он говорит: «Довольно этому миру меня и тебя, заботящихся о жизни в будущем мире»⁷, признавая тем самым право других людей совершать поступки и вести какую-либо деятельность, опираясь не только на соображения «жизни вечной», но и на материальные потребности.

Нам представлен компромиссный вариант решения вышеописанного противоречия: деятельность вроде бы остается материальной и приземленной, но мотивация при этом «высокая»: «во имя Торы». Этот компромиссный вариант раскрывается на примере встречи мудрецов и старика, который в канун шаббата спешит домой с двумя связками миртовых ветвей. В этом фрагменте мы видим возможность совершения бытовых дел с «высокой» мотивацией. Это новое решение вопроса, с которым мы не сталкивались в первой части отрывка. Это уже и не радикализм р. Шимона, отрицающего любую деятельность, кроме изучения Торы, и заостряющего мотивацию «ради Торы» путем резкого противопоставления ей мотивации «для себя», но и не признание отсутствия мотивации или обесценивание ее. Т.о. это новый путь сосуще-

ствования еврейской и римской культуры в сознании человека: в момент, когда религия уходит «внутрь», когда с нужной мотивацией совершаются уже не религиозные, а обыденные действия, ей уже не может помешать чужеродная власть.

Затем сам р. Шимон воплощает в жизнь концепцию мотивации «ради Торы» в обыденных делах, когда отправляется благоустроить город, т.е. заниматься тем же, что и римляне, но иначе – с верной мотивацией. Р. Шимон совершает городское благоустройство бескорыстно, с одной стороны, «ради Торы», а с другой, если рассматривать его деятельность как деятельность правителя, – ради самого города и своего народа, что в некотором смысле является модификацией мотива «ради Торы», но одновременно имеет свой смысловой оттенок. Р. Шимон уподобляется Якову, который, благодаря мидрашу, не «становится станом рядом с городом» (Быт., 33:18), а «одаривает» его. Яков в еврейской традиции представляется идеальным героем, образцом добродетели и справедливости. Т.о. сравнение р. Шимона с Яковом несет в себе признаки правильности его действий.

Яков представляет собой альтернативу римлянам, поскольку делает то же, что и они, но бескорыстно и с верной мотивацией. Р. Шимон следует его примеру. Его мотивация представляется верной и для правителя как для отца своего народа: благоустройство, в данном случае городское, должно вершиться не из каких-то корыстных соображений: чтобы собрать большее количество налогов и т.п. (как мы видели на примере римлян), а из соображений бескорыстных: чтобы сделать жизнь горожан лучше, удобнее. Это перекликается с той идеей, которую мы видим у Плутарха: правитель должен вершить все из соображений морали, с одной стороны, и улучшения жизни своих подчиненных, с другой.

Р. Шимон также реализует и образ идеального правителя, поскольку благоустройство города явно связано с фигурой правителя (как, собственно, мы видим в начале отрывка на примере римлян – «неправильных» правителей). Но р. Шимон не только занимается коммунальными делами, он предстает и карающим, справедливым правителем, воплощая тем самым другую его важную функцию. Он предает смерти

старика, который перечит ему и не высказывает уважения, и доносчика Иегуду бен-Герим'а. Во многом модель его поведения похожа на тот образ правителя, который рисует Плутарх в «Наставлении в государственных делах». Это правитель, который, с одной стороны, заботится о своем народе, но с другой, – справедливо карает предателей и не дает набрать силу тем общественным движениям, которые могут вызвать карательные операции со стороны римлян и нарушить иллюзорную свободу. В данном случае подтверждает это и факт «убийства» старика с помощью сверхъестественных способностей, которыми обладает р. Шимон. Ведь его реплика явно является либо провокацией, либо порождением нравственной гнилости: та критика, которую высказывает старик, не может служить улучшению или исправлению дела, она бессмысленна и не может принести никаких плодов. Р. Шимон это понимает и говорит старику: «Если бы ты не был с нами, я бы похвалил тебя. И если бы ты был с нами, но спорил, то и тогда похвалил бы тебя. Но ты был с нами и не спорил.»⁸. Т.е., с одной стороны, это попытка улучшить нравы города, а с другой, – борьба с теми самыми вредоносными общественными течениями, вызывающими карательные реакции со стороны римлян.

Структура еврейской мудрости, ее отношения к власти отображается в исследуемом отрывке и стилистически: например, в мотиве трех мудрецов. Их мнения в некотором смысле разделяет мудрость на три типа: социальная мудрость (компромисс и соглашательство с властями), оппозиция и некоторая срединная позиция, которую можно назвать позицией неуверенности.

Хотелось бы также отметить, что в отрывке Шаббат 33б – 34а появляется идея, которая, по сути, позволяет еврейской культуре выжить в условиях враждебного римского окружения. Скажем даже больше: этот новый образец поведения стал следствием серьезного изменения в обществе – осмысления религии. До этого момента в религии внутреннее и внешнее были одним целым, ритуал и его внутренний смысл были слиты воедино. Затем появляется препятствие для развития религии в том же русле, в каком она развивалась до

этого: многие из ритуалов, к примеру, связанные с Храмом, совершать уже невозможно. А это, в свою очередь, создает возможность и даже необходимость выхода на какой-то новый уровень. И происходит осмысление религии, поворот от культа Храма к культу книги. Но одновременно происходит и разрушение существовавшего до этого монолита, причем разрушение как за счет разрушения Храма, так и за счет осознания. Это связано с тем, что любое осознание так или иначе ведет к разрушению монолитной структуры и созданию структуры иной, объединяющей различные элементы, но в то же время между этими элементами присутствуют границы, они уже не существуют в виде нерасчленимого целого.

Исследуемый нами отрывок является метафорической иллюстрацией этого изменения. В начале отрывка мы видим радикализм р. Шимона, он же монолитная религия: там еще не присутствует разделение между мыслью и речью. Затем, когда р. Шимон уходит в пещеру, постепенно происходит отделение внутреннего от внешнего. Это следующий этап и в развитии религии: религия уходит «вовнутрь». Но сначала это происходит вне социума, как бы без осложняющих обстоятельств. И это объясняет ее первичное столкновение: когда р. Шимон выходит из пещеры в первый раз, социум его не принимает.

Переход от первого этапа ко второму происходит постепенно, получая толчок с приходом на Ближний Восток эллинизма как сущностно новой и иной культуры и завершаясь после разрушения Храма. Ведь осмысление становится необходимым и возможным только в тот момент, когда происходит столкновение с принципиально иной культурой: осознание возможно только при существовании какого-то контраста, оно не может происходить в рамках одного изолированного общества, где господствует одна религия и куда не проникают влияния извне, – там для осознания нет почвы и потребности.

И, наконец, третий и последний этап – когда «овнутренняя» религия уже гармонично сочетается с социумом и, что важно, с новыми историческими условиями, которые стали причиной ее изменения. Символом этого примирения с новы-

ми историческими обстоятельствами служит то, что в конце отрывка конфликт с римлянами, присутствовавший в начале, исчезает. Также исчезает фигура римлян как таковая: у измененной религии больше нет конфликта с Римом, поскольку религия уходит в мидраши, в толкования, в изучение Торы, а в обыденности, в исполнении заповедей в обыденных делах важнейшее место занимает мотивация – тоже внутреннее понятие, не существующее в рамках монолитной религии.

Мы вкратце рассмотрели кардинальное изменение, происходившее в еврейской культуре около II в. н.э. и позволившее ей выжить: осмысление религии, расчленение монолита сознания на внутреннее и внешнее. Только для такого сознания соединение римской культуры и еврейской больше не является проблемой, только обладатель такого осознания может быть и римлянином, и иудеем одновременно, т.е. и сохранить свою идентичность, и адаптироваться к окружающей среде.

¹ Кнабе Г.С. Тацит. М., 1981.

² Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда // Эллинизм и еврейская культура. М., 2007.

³ Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография. М., 1973.

⁴ ВТ, Шаббат, 33б.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ ВТ, Шаббат, 34а.

Политическая доктрина в экзегезе Филона Александрийского

Филон Александрийский – философ, толковник, экзегет. Таким его представляли христианские авторы шестнадцатого и семнадцатого столетия, таким же его видели учёные и историки девятнадцатого века. Но в бурном политическими событиями двадцатом веке на Филона стали смотреть иначе, открылась новая сторона этой исторической личности – Филон Александрийский был талантливым и ярким политиком. Филон участвовал в общественных, культурных, политических конфликтах, остро переживал происходящие вокруг него события, принимал вызовы римской действительности. И при всём этом, он оставался философом и экзегетом, считавшим, что лишь через философию можно найти ответы на вызовы действительности вызовы, и верившим, что именно Священное Писание должно быть основой для философии.

Переживания, мысли, сомнения, боль – всё то, что приносила в его сердце яркая политическая жизнь, Филон отражал в своём творчестве. Филон, как философ, толковник, художник и писатель создавал свой мир, основанный на сюжетах Священного Писания и разворачивающийся в соответствии с его философией. Мир, в котором идеальные философы борются с жестокими материалистами, а персонажи книг Бершит и Шмот облачаются в одежды римских генералов и греческих философов. Мир, в котором объединилось иудейское и греческое, а абстрактные философские тезисы стали едины с переживаниями исторической действительности, политическая философия слилась с религиозным толкованием. Мир, политической мысли, скрытой под вуалью теологии и экзегезы.

Тремя столпами филоновского мира и тремя методологическими основами его политической экзегезы можно на-

звать историю, философию и толкование. Личные переживания исторической действительности стали составной частью его философских рассуждений, проникли в его толкования Торы, стали для него стимулом к новому прочтению Священного Писания. Филон стал искать параллели между танахическими образами и реальной действительностью. Этот поиск и увенчался созданием уникальной экзегетической схемы: слияние текста, исторической реальности и философии. В данной работе будет сначала кратко рассмотрена историческая и политическая действительность жизни Филона, затем его философская доктрина, и, наконец, то, как слияние первого и второго отразилось на его толковании. Следует начать с описания исторического контекста

1-й век. Римская Империя на пике своего могущества и процветания. Объединив мечами легионеров под римским знаменем всю Ойкумену, через долгую и кровопролитную борьбу император Август приходит к власти. Египет, некогда принадлежавший государству Птолемеев, теперь провинция Империи и её житница. Александрия Египетская стала культурным центром Ойкумены. Туда, в порт, увенчанный белой башней-маяком, стекаются торговцы и путешественники со всего мира. Подобно своему порту, сам город представляет собой смешение множества культур, центр их слияния, слияния Запада и Востока. Три из пяти городских кварталов заселены евреями – народом, который пытается сохранить свои традиции и культуру в эклектичном греческом полисе. Если при Птолемах община была в привилегированном положении, то в эпоху Империи она всё сильнее и сильнее вступает в конфликт с властью римского наместника – префекта. Этот конфликт и станет рубежным для политической философии Филона Александрийского.

Жизнь Филона Александрийского пришлось на времена расцвета Римской Империи. Но это было и время конфликта между евреями и язычниками, когда многие сбрасывали с себя Заветы Торы, чтобы сделать карьеру, время борьбы, в которой евреи старались сохранить тончайшую грань между аккультурацией и ассимиляцией. И сам Филон – дядя римского прокуратора, этнарх александрийской политегмы, гла-

ва посольства к Гаю Каллигуле, очевидец александрийского погрома – был участником событий того времени. Два события – Погром 38 года и последовавшее за ним посольство в Рим – были не только важнейшими, но и наиболее болезненными событиями в его жизни. Это был пик драматической борьбы между еврейской общиной и римской властью. И Филон на передовой этой борьбы¹.

Теперь, кратко рассмотрев историческую действительность эпохи, стоит подробнее проанализировать те противоречия, которые она рождала и которые Филон пытается разрешить в своих трудах, его философские тезисы и то как исторические события влияли на эти тезисы.

Как уже было сказано выше, Филон Александрийский создаёт свои произведения используя трёхчастную схему политической экзегезы. Первая часть – современный ему исторический контекст, вторая – его философское мировоззрение, третья – непосредственно сюжет Торы. Именно в философском мировоззрении Филона, детерминированном личным опытом и долгими жизненными размышлениями, явлены те противоречия, которые он пытается разрешить. Анализируя его мировоззрение, можно проследить, как личные переживания становятся частью социальной мысли, как философия личная становится философией политической, а эта политическая философия, в свою очередь, сплетается с повествованием, весьма далёким от политики, а именно с сюжетом книг Исход и Бытие. Попытаемся показать это «филоновское плетение» на примере нескольких трактатов Филона.

Итак, Филон принадлежал к школе средних платоников. Он разделял платоновскую антропологию, по которой человеческая душа разделена на разум, часть бессмертную, и две других, смертных, части². Филон разделяет эту идею. Более того, он доказывает божественное происхождение этой интеллектуальной, бессмертной, части души³.

Филон объединяет аксиологию, психологию и эпистемологию. Душа (*пнеума*) являет собой малую модель божества и непосредственно связана с Богом, поэтому эта «интеллектуальная», часть человека должна быть сакрально выше всего остального. И если человек признает это и сделает выводы,

он будет безмерно наслаждаться великой радостью. Об этом Филон пишет в трактате *De Specialibus Legibus*⁴. Но если же человек предпочтёт равномерно развивать все стороны своей природы – интеллектуальную и материальную – это неизбежно приведёт к падению. Такое острое антропологическое и аксиологическое противостояние между материальным и интеллектуальным, духовным было весьма своеобразным по меркам эпохи. Во времена Филона главенствовало иное представление, а именно, аристотелевская антропология, согласно которой части души, связанные с материальным, могут и должны пребывать в гармонии с духовными составляющими. Такая гармония по Никомаховой Этике и есть путь к счастью⁵. Филон не согласен с таким антропологическим подходом и пытается опровергнуть его. Между преходящим и вечным, материальным и интеллектуальным могут быть лишь три типа соотношения: примат вечного, примат материального, либо их гармония. Филон, в отличие от «центристских» воззрений Аристотеля, утверждает, что лишь *абсолютный* примат духовного ведёт к счастью, а компромисс между интеллектуальными и материальными интенциями неприемлем.

Таким образом, основной для филоновской философии является идея примата духовного над материальным, как единственного действительного модуса существования.

Так, уже на уровне философской схемы создаётся конфликт между людьми, принявшими компромисс между материальным и духовным и людьми, оставшимися верными лишь духовному. Этот конфликт парадоксальным образом резонирует с той действительностью, в которой жил сам Филон и сливается с конфликтом евреев и язычников, более того, этот философский конфликт Филон переводит из сферы экзистенциальной в сферу политическую. Этому посвящён трактат *De Sommis*.

De sommis – уникальный трактат. В нём Филон не просто излагает философскую схему или толкует писание, он создаёт философский роман, в котором борются не приверженцы разных философских подходов, но личности социальные и политические.

Ознакомимся со сторонами этого противостояния. Первая сторона – это люди, подверженные влиянию того, что Филон называет «тюфос». У Филона «тюфос» – это результат неправильной системы ценностей, то, что постигает человека, если он делает «антропологическую ошибку», т.е. не признаёт примат интеллектуальной, сакральной части души. Это состояние подобно болезни и имеет свои последствия. Оно ведёт к излишней материальности, привязанности к роскоши и неумеренным удовольствиям, создаёт неправильное понимание мира и приводит к ложной расстановке приоритетов – первенству преходящих ценностей над вечными. Человек, поражённый таким непониманием, становится «человеком пустого мнения». И здесь проявлен филоновский метод – из абстрактной антропологической концепции рождается персонаж, живое лицо. Конфликт идеологий становится конфликтом личностей – «человек пустого мнения», подверженный «тюфос» превращается в агрессивного жестокого материалиста, и, одновременно с этим, диктатора, жестокого правителя.

«Людам пустого мнения», большая часть из которых являются политиками, противостоит носитель «орто логос», т.е. «человек правильного мнения» или «человек мудрости» который ориентируется именно на Вселенское. Это понимание истинных ценностей жизни, философская аскеза, существование с ориентиром на вечное, Вселенское, приводит к добродетели («арете»). Его – человека добродетели – высокомерный ненавидит потому, что он является постоянным напоминанием о том, что власть первого незаконна и построена на силе и обмане. Человек добродетели не пользуется этими нечестивыми средствами и потому от заведомо слабее и до времени пребывает в этическом, а иногда и фактическом подполье.

Таким образом, философская доктрина рождает не просто два жизненных пути, а в первую очередь политический конфликт, который проходит не в диалоге на площадях и в гимназиях, а в острой политической борьбе между незаконным властным узурпатором и гонимым добродетельным подпольщиком. Более того, это отражение реального конфликта, участником которого был Филон.

Эрвин Гуденаф в своём исследовании «The politics of Philo Judaeus. Practice and theory»⁶ проводит детальный анализ термина «тюфос», доказывая, что те, кого описывает Филон как «пустых людей», есть аллюзии на римскую местную администрацию, в первую очередь – префектов. Те, кто описан как человек мудрости, – это евреи; они верны своей традиции и объективному закону и потому не имеют возможности противостоять произволу римских властей, опирающихся не на законные права и объективные ценности, а на силу и власть денег⁷.

И действительно, в Александрии происходит драматичное противостояние римских властей и еврейской общины. Участниками этого противостояния являются люди, которых читающий Филона еврей видит ежедневно на площади Агры. Они облачены в пурпурные, расшитые золотом одежды. Эти люди – ставленники извне – пришли на смену расположенным к евреям Птолемеям, принеся с собой свои традиции, закон и право. Власть этих людей была принесена через мечи и копья легионов, а не через законное наследование птолемеевского престола. Более того, в отличие от Птолемеев, римские префекты, в первую очередь Флакк, правивший Александрией во времена Филона были не готовы встать на защиту евреев, угрожали внести статуи императоров в синагоги, отнять у общины привилегии, лишить их права гражданства⁸.

Безусловно, такое резкое изменение болезненно сказалось на настроениях общины⁹. И Филон, как еврей и как глава политики¹⁰ также остро отреагировал на приход новой сильной власти, что отразилось на его политической концепции и социальной философии. Глубокое духовное противостояние «человека мудрого» и «человека пустого мнения», конфликт честного философа и сильного материалиста превратились в конфликт политический. Общественное столкновение, погром 38-го года, его предпосылки и последствия, трансформировали этическую доктрину в государственную модель. И «человек мудрый» в этом конфликте проиграл. Еврейская герусия, совет старейшин, были позорно избиты розгами, в синагоги внесены статуи, префект Флакк из-за сильного лоб-

бирования александрийской греческой политики отказался сделать хоть что-то, чтобы предотвратить беспорядки, Император Каллигула не предпринял никаких действий, чтобы облегчить их последствия. Сила и власть оказались сильнее еврейской общины. Это был тяжёлый удар, удар, требовавший осмысления, духовного ответа. Для Филоном таким ответом стала его политическая утопия, доктрина, в которой «человек мудрый» правит и побеждает «высокомерных».

И здесь мы подходим к наиболее важной, центральной части филоновской схемы. В отличие от изложенных в «Государстве» Платона или других политических философиях времени, она берёт своё основание в повествовании Торы. Именно в ней Филон находит ответы на свои вопросы. Он вписывает свою схему в сюжет Торы, превращая рассказ Священного Писания в философскую политическую доктрину, арену битвы между политиком «высокомерия» и политиком «добродетели». На этой арене второй обязательно победит, как бы отвечая за своё поражение в исторической Александрии, где правят гордые и жестокие префекты.

Трактат «О Жизни Моисея» *De Vita Mosis* – яркий пример того, как создаётся эта доктрина, как Филон находит отражения реальности в судьбах героев повествования, как инкорпорирует исторические реалии в Тору. Говоря об образе высокомерного, нечестивого правителя, для нас в первую очередь важен «традиционно отрицательный» политик еврейского Писания – Фараон. Царь египетский, он качественно характеризует политика «пустого мнения» – гордый, высокомерный и заносчивый, не признающий Бога, он не отпускает евреев, угрожает их религии. Так же поступают римские чиновники. Для Фараона не существует никаких высших законов, он не выполняет просьбу Моисея отпустить народ на молитву, аргументируя это тем, что он не верит в существование Бога как высшей силы, потому что таковой является он сам¹¹.

По мнению Гуденафа, этот отрывок отражает неприятие евреев: вместо власти высшего, законного монарха (в тексте Торы – Бога, а в реальности – царя Птолемея) на роль высшей силы претендует промежуточный администратор –

наместник-префект или не признающий Бога владыка Египта. Для Филона это своеобразная узурпация законной власти. Итак, первым принципиальным качеством отрицательного политика является незаконное царствование. Второе важное свойство – жестокость, которая является прямым следствием незаконного правления, помогая узурпатору удержаться у власти. Эти два качества станут для Филона основными характеристиками отрицательного политика. (Philo, I Mos, XV, 89)

Следствием этих качеств является несправедное, незаконное правление, отрицательная государственная модель, в которой попораны даже базовые принципы нравственности. Например, Фараон нарушает основной для Востока закон гостеприимства, поработав по праву меча евреев, которые пришли в Землю Египетскую, спасаясь от голода. (Philo, I Mos, VII, 36–37). Так, Филон вносит знакомую ему действительность в Текст, применяя первую часть своего метода, т. е. вписывая свои переживания в сюжет. Но помимо этого он также находит в сюжете и ответы на эти переживания, ведь если существует отрицательная модель несправедного правления и незаконного правителя, должна существовать и законная модель власти? Филон в своей политически-философской доктрине даёт утвердительный ответ. Из сюжета Торы он создаёт политическую доктрину – утопическое общество, в котором «человек мудрости» побеждает «людей пустого мнения», становясь законным правителем.

Но что является законностью? Здесь вновь стоит обратиться к тексту трактата *De Vita Mosis*, чтобы вновь увидеть как политическая философия – тезис о законном правителе и рассказ об исходе евреев из Египта. В этот рассказ Филон вставляет фрагмент, объясняющий механизм работы всего мироздания. Сверхсхемой мира является Вселенский Закон или просто Закон, «Номос». Так как этот закон велик в масштабах Вселенной, он является совершенным законодательством для всех народов. Общество, объединяющее всех и живущее по этому Вселенскому Закону, названо Филоном «мегаполь»¹² Филон не стал описывать утопический проект государства Закона. Вместо этого он «прочёл» этот проект в тексте Книги Исход, тексте, описывающем дарование Торы

на горе Синай, известном и сакральном для каждого александрийского еврея. Греческий Номос и еврейский Закон объединились на страницах Писания, порождая совершенно новое прочтение всей жизни Моисея, Моисея как идеального политика. Это яркий пример уникального филоновского метода, когда события Книги Исход стали описанием не только сакральных событий, но и политической доктриной. Появилось новое прочтение сакрального текста, дающее надежду читающим её евреям Александрии не только на духовное спасение, но и политическую идею построения идеального государства. Исход у Филона превращался в политическую доктрину иудаизма, доктрину, в соответствии с которой счастье и справедливость могут быть достигнуты в мировом масштабе.

Филон превращает религиозный текст и законодательный кодекс в описание идеального общества, он создаёт схему, в которой следование еврейскому Закону становится религиозным служением и одновременно основой жизни глобального общества. Ведь изначально этот закон был единым, затем народы стали копировать его, перенимая лишь часть, создавая неправильные копии. (Philo, II Mos, IX) Так появились «частные законы», они противопоставлены Вселенскому, их предпочли все народы, кроме евреев. Именно им Закон был дан в полноте, именно они, выйдя из Египта, уйдя из старого общества, стали первыми гражданами мира – жителями мегаполя (Philo, I Mos. XXVIII. 157) и создали совершенный социум. Закон сам станет единственным законодательством (Philo, II Mos.. IV. 18), установит правление идеального общества, пример которого был показан во время Исхода. Таким образом, эпизод из Священного Писания приобретает для Филона новое значение – попытку человечества построить идеальный правильный мир, мир, который станет политическим ответом на кризис общины, на насущную реальность, Это будет мир надежды, мир идеального государства.

Выше была рассмотрена идея Закона как центральная идея филоновской политической философии, а также образ политика отрицательного. Теперь стоит рассмотреть образ положительного идеального политика, того, кто реализует

идеальную схему законного правления, построит Мегалополь. Таким политиком становится Моисей. Образ Моисея в тексте централен. Для Филона Александрийского это идеал, совершенная целостность политической фигуры, обладающей четырьмя атрибутами царя, законодателя, первосвященника и пророка. (Philo, II Mos. XVLL. 292).

Моисей как царь наделён рядом качеств, в первую очередь, умением примирять враждующие стороны через философию. (Philo, I Mos, V, 25). Мир, дарованный через Вселенский Закон и философию, мир между враждующими культурами и цивилизациями – крайне важный тезис в политической идее Филона. Частные законы, удерживающие одно общество от краха, неизбежно приведут к столкновению с другим обществом. Это их главное отличие от Закона Вселенского и их главный недостаток. Лишь под светом единого Закона Торы можно объединить все общества, а попытка сделать это под знаменем закона частного оборачивается крахом. Ведь частный закон может подчинить себе другой частный закон лишь силой, то есть незаконно. Складывается парадокс, при котором частный закон либо не распространяется и не соприкасается с другими законодательствами, либо же становится незаконным, подчиняя их.

Таким образом, Моисей как философ ищущий истину становится провозвестником мира, человеком, объединяющим культуры и традиции под единым знаменем Вселенского устройства. Он – единственный законный правитель, имеющий право на власть, так как его власть является прямым продолжением нормальной работы «мирового механизма» Номоса, Общество, построенное таким правителем, отличается от общества «политика пустого мнения», в нём люди получают пост не в силу родства с правителем, а в силу личной добродетели (Philo I Mos, XXV, 141–143). Сам Моисей отказывается передавать власть своим сыновьям или племянникам, так как её могут принять более достойные. Он не берёт с собой золото, хотя имеет на это право, ведь он лидер народа (Philo I Mos, XXVIII, 152), не делает расчёт на силу войска (Philo I Mos, XXVII, 148), не пользуется своим авторитетом (Philo I Mos, XXVII, 148), не использует власть как средство

обогащения. Моисей был единственным, кто не взял золото из Египта (*Philo I Mos, XXVII, 141–143*). Он является не военным диктатором, а пастырем своего народа. (*Philo, Mos I. XI. 62*). Он не правитель Израиля, узурпировавший за счёт силы и авторитета власть, но он отец своего народа, ведущий своё стадо без сомнений и замешательств. При этом, он «лучший из проводников» (*Philo, Mos I. XI. 63*).

Таким образом, политическая идея Филона, «открывшего» в тексте Торы устройство идеального общества, была не просто утопическим проектом, а конкретным ответом на вызовы исторической действительности. Сюжет Исхода стал ареной политической борьбы, в которой принимали участие реальные лица эпохи, в которую жил и творил Филон Александрийский. Танахический сюжет – образы Моисея, филоновская этика (конфликт мудрого философа и высокомерно диктатора) и филоновская политическая доктрина стали частью единого стройного повествования, превратившего книгу Исход в проект идеального общества и мечту об ушедшем историческом прошлом.

Филон Александрийский, живший во времена греко-иудейского синтеза, сочетал философию и еврейскую духовность, участник важнейших политических событий, он создал уникальный метод, метод, в котором абстрактные философские тезисы превращались в борьбу личностей, а повествование об Исходе из Египта становилось политической доктриной утопического глобального общества.

Филон осмелился заявить как позицию мысль о том, что именно закон Торы, еврейский Закон, является ключом к всемирному процветанию, исправлению общества и мира, что заветы Торы – это идеал не только религиозный, но и политический, не только еврейский, но и мировой. Во времена конфликтов и притеснений, во враждебной греческой Александрии, он принял Тору как политическое знамя, пронеся его через свою жизнь, став пионером в долгом, драматичном и безумно ярком пути еврейской политической мысли.

- ¹ *Tracy S. Philo Judaeus and the Roman principate.* Washington, D.C. : Library of Congress Photoduplication Service, 1975, 1933 с. 31.
- ² *Plato.* Тимаевс 90с (Текст приводится по изданию Indianapolis, Hackett, 2000.)
- ³ *Philo.* Quod Det. 86. (Текст приводится по изданию Philo in ten volumes серии Loeb classical library Loeb classical library , Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1929–1962)
- ⁴ *Philo.* Leg. Spec, I 311–312 (Текст пиводится по изданию Les oeuvres de Philon d’Alexandrie., 24, Paris : Éd. du Cerf, 1975 пер. с греческого Suzanne Daniel)
- ⁵ Nicomachean Ethics I, 15–16 (Тест приведён по изданию Heinemann, 1934, пер. с греческого Н. Rackham).
- ⁶ *Goodenough E.R.* The politics of Philo Judaeus. Practice and theory. New Haven: Yale University press; London: Humphrey Milford; Oxford University Press, 1938.
- ⁷ *Tracy S. Philo Judaeus and the Roman principate.* Washington, D.C.: Library of Congress Photoduplication Service, 1975, 1933 P. 48–55
- ⁸ *Tracy S. Philo Judaeus and the Roman principate.* Washington, D.C.: Library of Congress Photoduplication Service, 1975, 1933. P. 31
- ⁹ *Tracy S. Philo Judaeus and the Roman principate.* Washington, D.C. : Library of Congress Photoduplication Service, 1975, 1933 P. 22.
- ¹⁰ *Tracy S. Philo Judaeus and the Roman principate.* Washington, D.C. : Library of Congress Photoduplication Service, 1975, 1933 с. 10–11),
- ¹¹ *Philo.* I Mos, XV, 88 (Текст приводится по изданию Works of Philo Judaeus translated from Greek by C.D. Yonge, London 1890.).
- ¹² До Филона в таком значении этот термин, видимо, не употреблялся (*Runia D.T.* Polis and Megalopolis // Exegesis and Philosophy: Studies in Philo of Alexandria, Aldershot, 1990).

Иегуда Гадасси и его сочинение «Эшколь Гакофер»

О жизни Иегуды Гадасси известно не так много. Имя «Гадасси» (גדסי), несомненно, указывает на то, что сам Иегуда или его семья происходили из города Эдесса в Малой Азии. В караимской литературе за Гадасси закрепилось прозвище «Скорбящий»¹ (גדל).

Иегуда Гадасси является одной из центральных фигур в истории развития караимской религиозной и научной мысли. Его произведение «Эшколь Гакофер»², написанное в 1149 году в Константинополе, представляет собой сочинение энциклопедического характера, в котором собран материал, основанный на более чем четырехсотлетней истории развития караимской литературы. «Эшколь Гакофер» считается последним сочинением, относящимся к так называемому «золотому веку» караимской литературы. Произведение как бы суммирует все то, что было написано до него. В своем сочинении Иегуда Гадасси обращается к интеллектуальному наследию своих предшественников. Немецкий историк Исаак Маркус Йост описал сочинение Иегуды Гадасси³ как: «...бескрайний океан, куда впадают ручьи караимской науки». Несмотря на не самый удобный для чтения метод организации материала, энциклопедия караимского традиционного знания «Эшколь Гакофер» является одним из наиболее цитируемых справочников по караимским обычаям и верованиям. Сочинение считается «неисчерпаемой сокровищницей ранних караимских текстов»⁴, а также наиболее полной и точной фиксацией четырехсотлетней традиции караимской мысли.

Кодикологический анализ

Свое исследование мы проводили на материале крымской рукописи из собрания НИОР ФГУ РГБ, датированной 1623 г. Такой подход к исследованию литературного материала является наиболее эффективным и дает возможность провести комплексный анализ произведения. В проведенном исследовании учитывалось не только литературное содержание произведения, но и физические характеристики рукописи, что позволило собрать дополнительную информацию об истории бытования сочинения и жизни караимской общины 17 века в целом.

Исследование кодикологического материала рукописи следует начать с той информации, которую переписчик дает в колофоне (лист № 289). Так мы узнаем имя переписчика – Моше бен Элия (משה בנו אליה), место создания рукописи – Чуфут-Кале (Кырк-Йер) (עיר קירקיייר מושב בני מקרא), временные рамки работы переписчика – 1622–1623 гг. В колофоне переписчик также указывает дату создания произведения (1149 г.). Все даты даны в различных системах летоисчисления: по малому счету (לפרט קטן), от селевкидской эпохи (לתאריך), от рождества Христова, от разрушения первого Храма (להשרות בית ראשון), от разрушения второго Храма (להרבן בית שני). О популярности и значимости сочинения в караимской интеллектуальной жизни можно судить не только по уровню его «цитируемости», но и по тому материалу, который мне дала исследуемая рукопись, а именно многочисленные владельческие записи, примечания, пробы пера. Все это говорит о насыщенной жизни рукописи, а, значит, и самого сочинения. Ниже мы приведем некоторые примеры таких свидетельств. В рукописи можно найти многочисленные следы прошлых владельцев. Так, помимо маргинальных записей переписчика, на полях мы можем видеть более поздние записи, сделанные другим почерком и другими чернилами. Записи носят, как правило, критический характер. Например, лист 47 («משור ששי לא הזכיר») или лист 43 (אל לא באלף). Теми же чернилами выполнена и более поздняя огласовка некоторых слов, как, например, лист 11, 14 строка. Встречающаяся

в конце каждого раздела пометка с именем одного из владельцев, возможно, принадлежит тому же «проверяющему»: «יוסף לצעירי ה(ל)אן זה השיר הבר» Тут же мы видим пробы пера, относящиеся, по-видимому, к более позднему по отношению к упомянутым выше пометкам периоду. Такой вывод можно сделать на основании того, что проба пера, представляющая собой набор из букв еврейского алфавита, выполнена слева направо, а значит, владельцы рукописи проживали к тому времени, скорее всего, уже на территории Российской империи. Весьма интересен для анализа последний лист рукописи (№ 290), на котором мы находим владельческие надписи различных периодов. Так, мы можем здесь увидеть подобную упомянутой выше пробу пера в виде еврейского алфавита, владельческую запись о возможной передаче рукописи (?), поздние записи, типа «יקר ערך זה הספר» («эта книга очень ценна»), надпись на арабском с именем одного из владельцев («книга Баруха бин Хаджи»), а также розетку, выполненную черными чернилами. Привлекает внимание одна из владельческих надписей, больше всего напоминающая афоризм или цитату из художественного произведения. Текст высказывания оформлен в виде двух столбцов, напоминающих арабский бейт. Текст надписи таков:

«ואדמה איש אשר יתן רכושו / אלי זרים ולא מן אל קרובין / כמו עין אשר
() זה חרוקיו / ולא יראה אשר שכן סביבו»

Возможный перевод надписи: «Я сравнил бы человека, отдающего свое имущество чужим, а не близким с глазом, смотрящим вдаль, но не видящим ничего вокруг себя». Такая надпись могла быть оставлена владельцем как в написание своим преемникам, так и просто без какой-либо определенной цели, а только лишь в качестве пробы пера. Одна из надписей визуально выделяется из всех остальных. Она написана квадратным еврейским письмом, в отличие от остальных надписей, выполненных полукурсивом. Точная мотивировка написанного не ясна. Возможно, что надпись характеризует качество рукописи (как, например, уже упоминавшиеся выше надписи типа «יקר ערך זה הספר»). Текст

надписи таков: לבנת הספיר, что можно перевести как «камень сапфира». Все эти надписи говорят о долгой и насыщенной истории бытования рукописи. Одним из этапов этой истории является тот факт, что рукопись дважды переплеталась. То, что рукопись впервые была переплетена на достаточно раннем этапе истории бытования, подтверждают несколько фактов. Обложка рукописи имеет многочисленные повреждения, что говорит о ее «солидном» возрасте. Поля рукописи были обрезаны уже после окончания работы переписчика, что доказывает обрезанный текст пропущенного переписчиком и вынесенного на поля текста одного из стихов. О повторном переплете свидетельствуют десять вставных страниц, дающих на просвет кириллическую букву и дату – 1823 г. С кодикологической, а также текстологической точек зрения весьма интересен первый аутентичный лист рукописи (лист № 11 согласно нумерации «Карай-Битиклиги»), традиционно начинающийся молитвой-благословением переписчика:

«זואה היא תפילתי " ערבי ושחריתי» («И вот моя молитва, утренняя и вечерняя»)

Текст молитвы выделен графически. Переписчик оформляет его в виде двух столбцов, разделенных специальным графическим знаком (кавычки). Молитва написана в стихотворной форме, и каждый из столбцов является, по сути, полустишием. Все строфы молитвы объединены одной рифмой – תי (местоименный суффикс первого лица единственного числа). В тексте мы можем встретить общие слова благословения и благопожелания, как, например:

אכן מאד יחל " לבי ומחשבתי/לראות פני זוהר " אנשי אמונת

Примерный перевод данного отрывка звучит так: «И в сердце своем, и в мыслях своих я страстно уповаю на то, что предстанут пред сиянием единоверцы мои». Отрывок является примером распространенных в еврейской рукописной традиции заклинательных формул. В нашем случае мы видим

пример формулы благопожелания, а именно просьбы об исполнении национальных чаяний.

Однако основная часть молитвы посвящена благословению предполагаемых заказчиков рукописи, чьи имена упомянуты в тексте:

«עם בן ברכה הוא " בחוד פקדתי/יחד שמואל " חזן קהילתי/עם בר שמו יצחק
" מיישיר נתיבתי ».

Итак, согласно той информации, которую дает нам переписчик, заказчиками рукописи были некий Шмуэль, хазан⁵ общины, и его сын Ицхак. Основным же заказчиком, согласно тексту молитвы, являлся некий Мордехай, чье имя упоминается в молитве первым и снабжается многочисленными эпитетами восхваления:

«אשאל בבקשה " שלום לאיש עתי/צדיק ואיש נאמן " תוך עם סגולתי/כ"מ
ה"ר שמו מרדכי " נזרי ותפארת... ».

Примерный перевод отрывка таков: «Я прошу мира для человека нарочного⁶, праведного и преданного, из среды избранного народа... Мордехая...» Имена в тексте молитвы также выделены графически тремя точками над словом. Более подробную информацию о заказчиках мы можем узнать из продолжения текста, который также является молитвой. Данный текст, написанный, в отличие от предыдущего, прозой, интересен как с точки зрения своего содержания, проливающего свет не только на подлинные имена заказчиков, но и на их социальный статус и профессиональные занятия, так и с точки зрения формы, в которой он написан. Стоит отметить, что молитвы караимов имеют мало общего с молитвами раввинистов. Молитвы состоят в основном из фрагментов библейского текста; особое внимание уделяется чтению псалмов, а также караимской литургической поэзии. Поэтому в приведенном ниже анализе молитвы для нас будет важно не только проследить все используемые в тексте цитаты и указать на их источник, но и разобраться в том, как ведет себя автор (в нашем случае это переписчик) с цитируе-

мым материалом, в какой форме он его преподносит и что можно считать авторским текстом в молитве. Текст молитвы традиционно начинается формулой «יהי רצון מלפניך אלהי אלהי» («Да будет воля Твоя, наш Бог и Бог наших отцов») и строится по форме так называемой «дорожной молитвы» (תפילת הדרך), что мы увидим далее. Продолжается текст молитвы так:

«...כי אתה אב הרחמים ואלוהי החסד שתוליך בשלום ותביא בשלום את אדוני גאוני...הצדיק החסיד כמהדר מרדכי ירושלמי המשכיל הגביר הישר הע(ת)ין השר השפס(ר) והמאושר הנאמן נדרו...».

В приведенном отрывке речь идет об уже упоминавшемся выше некоем Мордехе. Эпитет, которым переписчик снабжает имя заказчика – Йерушалми («иерусалимский») – скорее всего, говорит о том, что заказчик совершил паломничество в Иерусалим. Просьба автора, состоит в том, чтобы Господь, «отец милосердия и Бог милости, вел с миром и приводил с миром Мордехая, господина величественного, благочестивого праведника, прославляющего [имя Бога], образованного, богатого, честного...счастливого и верного своим зарокам». Богатая титулатура, приведенная переписчиком в молитве, является традиционной для светского главы караимского общины. С учетом того, что создание рукописи относится к 1622–1623 гг., мы можем сделать предположение, что упоминаемый в рукописи заказчик Мордехай был одним из потомков известной караимской династии Челеби-Синани, в руках которой в этот период находилась светская власть в караимской общине. Далее к своей просьбе «вести и приводить с миром» переписчик присоединяет имена еще двух заказчиков:

«ויחד חברו המהדר שמואל יר' [ושלמי] החכם החזן המלמד המובהק יצו [ישמררו] צורו ויחיהו] ויחד החנן כהדר יצחק ירושלמי המשכיל הנהדר והנחמד...».

«...и вместе с ним [Мордехаем] его близкого [соратника?] Шмуэля «иерусалимского», мудреца и хазана, выдающегося учителя... и вместе с ними... Ицхака «иерусалимского», образованного, прекрасного и замечательного...». Таким образом,

мы узнаем, что рукопись была заказана руководством общины, а именно хазаном Шмуэлем и светским главой общины Мордехаем. Характер заказа, а именно особое положение сочинения Еуды Адасси в интеллектуальной жизни караимов, а также сопровождающие имена заказчиков многочисленные эпитеты, связанные с мудростью и образованностью, могут свидетельствовать об особом характере заказа и самого сочинения в целом, популярность которого среди широкого круга читателей ко времени, когда работал переписчик, практически сошла на нет. Однако интеллектуальная ценность его продолжала оставаться неоспоримой, о чем свидетельствует тот факт, что, скорее всего, список, с которого делалась рассматриваемая в данной работе рукопись, был куплен и привезен из Стамбула.

Анализ следующего отрывка поможет найти подтверждение сделанному выше предположению.

«...ותצילם מסער הים ומצער הדרך ומלסטים רעים וממקרים ומ(פ)געים רעים ונתהלם על מ' מנוחות ותולוכם ותראם את מעון קדשך ירושלם עיר הקדש ת"ו ב"ב [תבנה ותכנון במהרה בימינו] ותשיבם בשלום אל ביתם ואל מעונם...»

«...и спаси их от бурь морских, и от трудностей дороги, и от ужасных грабителей, и от происшествий, и от препятствий, и проведи их [водами] спокойными...и покажи им обитель Твоей святости, Иерусалим, город святости ... и возврати их с миром в дома их и в жилища их...» Таким образом, мы видим перед собой «дорожную» молитву, но не простую, а благословляющую путешественников в море. Логично было бы предположить, что заказчики, совершая паломничество, должны были воспользоваться морским путем, а именно Черным морем, путешествия через которое было весьма характерным для представителей караимской общины Крыма XVII века. В продолжении молитвы также можно проследить «морскую» тематику:

«ואתה אל הנותן בים [ובמים עזים – приписка сбоку] דרך נתיבה סלולה...»

«...и Ты Бог, прокладывающий дорогу и дающий направление в море и в мощных водах...» Далее переписчик использует цитату из пророков. Такой прием является одной из характерных черт караимских молитв и литургии в целом.

– «כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטפון...» (ישעיהו מג ב)

«Будешь ли переходить через воды, Я с тобою, – через реки и, они не потопят тебя...» (Исайя, 43:2). Заканчивается молитва также цитатами, только уже оформленными «синтаксически»: перед цитируемым стихом переписчик ставит вводное слово – ופיו («и стих»).

«כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך על כפים ישואנך פן תגוף באבן רגליך» (תהילים צא יא, יב).

«...ибо ангелам своим заповедает о тебе – охранять тебя на всех путях твоих: на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею» (Пс. 90: 11, 12). Псалмы являются наиболее часто цитируемым источником в караимских молитвах. В нашем случае цитата продолжает линию «морской» дорожной молитвы. Последний стих, завершающий молитву таков:

«והנה אנכי עמך ישמרתיך בכל אשר תלך והשיבתיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך...» (בראשית כה טו).

«... и вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставлю тебя...» (Быт. 28:15). Далее следует еще одна цитата из Псалмов, ставшая впоследствии традиционной молитвенной формулой:

. (יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יהוה צורי וגאלי) (תהילים יט ט).

«Да будут слова уст моих и помышление сердца моего благоугодны пред Тобою, Господи, твердыня моя и Избавитель мой» (Пс. 18:15). Цитата является еще одним подтверждением того, насколько эффективно использовались Псалмы

в молитвах, где стихи получали новое переосмысление в качестве традиционных формул. Заканчивается молитва традиционной формулой, высказыванием, как правило, выражающим надежду, просьбу или благословение:

– «אמן וכן יהי רצון»

«Аминь, и да будет на то воля Твоя». Помимо представленной в работе эвлогии, для анализа интересен также отрывок колофона, завершающий рукопись. Именно из него мы узнаем дополнительную информацию о том, каким образом рукопись оказалась в руках переписчика. Так, он пишет:

« וקנהו מידי ב"ר שלמה הבחור והמשכיל בבינתו " ב"כ"ר עובדיה הזקן הירא את יי מנערותו " וקבלתי הפרעון מיד הקונה אותו " ולא (ש)אר עליו עד פרוטה אחת ממחירו וממכירתו " וקם הספר הזה לקונה למקנה לאהזתו».

«И куплена она [книга] из рук ...Шломо старшего просвещенного по разуму его ... сына уважаемого господина Овадии – старца, боящегося Бога с молодости, и я получил оплату из рук купившего ее, и не осталось ни одной монетки от цены и от продажи ее, и появилась эта книга для покупателя, чтобы передать [ему] на содержание».

Рукопись написана на восточной бумаге, на которой отсутствуют вертикальные линии. Обложка выполнена из пергамена коричневого и черного цвета, украшена растительным орнаментом (цветы и горизонтальные линии). На обложке имеются водные повреждения, а также многочисленные повреждения от насекомых (в основном на задней части и корешке). На корешке сохранились следы предыдущих владельцев – две бумажные наклейки. На верхней наклейке – название и тип книжной единицы (כתיבת יד), на нижней – номер «230, 2/6» и, возможно, тематическая принадлежность рукописи (קראים). Наклейки на корешке могут дать дополнительную информацию об истории бытования рукописи, а именно о том, где хранилась рукопись до того, как попасть в «Карай-Битиклиги». Наклейки несомненно относятся к более раннему периоду, о чем говорят чернила, ко-

торыми сделаны надписи (а не карандаш, как в случае «Карай-Битиклиги»), а также указание на принадлежность книги караимской литературе, что, например, было бы излишним для караимской национальной библиотеки. На листах отчетливо видны следы разлиновки с помощью трафарета, но так как разлиновка была выполнена карандашом, линии почти стерлись. Для выравнивания строки переписчик использует различные средства, как, например, изменение расстояния между словами, использование удлинённых и суженных букв (лист №27, стк. 11) и дописывание слов между строк (лист № 27, стк. 13 – מננין). Часто для выравнивания строки переписчик оставляет на строке первую букву следующего слова, как, например, на листе

№ 27, стк. 23 (על-ל). Почерк переписчика наиболее точно можно охарактеризовать как караимский полукурсив. В работе переписчик использовал в основном черные чернила, а с листа № 61 еще и красные, как правило, для украшения или выделения важных со смысловой точки зрения отрывков. Для ориентации в тексте, а также для нумерации листов переписчик использует кустод, т.е. помещенное в конце страницы первое слово следующей страницы, заменяющее колонцифру. Кустод находится в правом нижнем углу. Буквы кустада не превышают размер букв основного текста. Для выделения кустада переписчик использует различные графические средства. Словосочетание выделяется сверху точками, черточками, волнистыми линиями, чаще всего вписанными в форму треугольника. С листа № 61 в дополнение к графическим украшениям кустод выделяется красными чернилами. Наиболее интересен с эстетической точки зрения кустод, располагающийся на листе № 67, где словосочетание «כַּעֲפֹלִים» («полетели») вписано в рисунок, изображающий птицу. Такой тип украшения, когда кустод вписывался в изображение птицы, был характерен для византийских рукописей, однако в нашем случае рисунок является скорее исключением, чем правилом, которому следует переписчик. Подобного оформления кустада в рукописи мы больше не встречаем. Помимо выделения кустада важно также отметить и другие примеры графических элементов, используемых переписчиком. Так,

начало акростиха отмечается наклонной линией из точек. А зашифрованный в акростихе текст переписывается на полях и украшается двойными черточками, точками или волнистыми линиями в форме треугольника. Буквенная нумерация глав на полях графически выделяется черточками, галочками и точками, буквы превышают размер букв текста. Все имена собственные, топонимы и цитаты выделяются тремя точками над словосочетанием. С 61 листа, когда в распоряжении переписчика оказываются красные чернила, красным цветом также выделяются: первые буквы акростиха, первые слова акростиха, номера глав, зашифрованный в акростихе текст и кустод. Ценность рукописи и мастерство переписчика можно также определить по характеру и количеству элементов декора. Одним из наиболее распространенных примеров украшения является написанный в форме треугольника текст. Таким способом переписчик, как правило, выделяет окончание главы или смыслового отрывка. Именно так в исследуемой нами рукописи переписчик выделяет окончание одной из глав (лист № 80) и колофон (лист № 289). Еще одним интересным элементом декора, встречающимся в рукописи, является украшение букв в последнем предложении раздела. Так, например, на листе № 26, в слове «שָׁלוֹם» конечная буква «мэм» написана в виде короны с двумя зубцами. На листе № 175, стк. 31–32 мы находим также пример иллюстрации символа, описываемого в тексте («Маген Давид» – «Щит Давида», шестиконечная звезда). Иллюстрация такого типа является единичной в данной рукописи. Интересно отметить, что в широких кругах сочинение Иегуды Гадасси известно как одно из первых произведений, где описывается ставший впоследствии культовым символ «Маген Давид». Однако некоторые исследователи полагают, что описание символа у Гадасси не полностью соответствует тому, что в настоящее время принято считать «Щитом Давида». Интерпретацию описанного в «Эшколь Гакофер» символа в качестве шестиконечной звезды можно считать поздней.

Расшифровка рукописного материала, таким образом, дает нам уникальную возможность проследить за историей в ее непосредственном виде, составить картину истории

бытования сочинения по тем следам, которые оставили нам многочисленные владельцы рукописи. Комплексный подход к изучению и прочтению самого сочинения, включающий в себя как традиционный текстологический метод, так и методы кодикологии и палеографии, составляет тот необходимый набор инструментов, который дает исследователю наибольшее количество возможностей для глубокого анализа произведения, актуальность которого обусловлена как высокой художественной и исторической ценностью сочинения «Эшколь Гакофер», так и тем местом, которое это сочинение занимает в истории караимской литературы.

Приложение

Колофон рукописи.

זכר שמי תגיד חתימתי " ליום אשר אשוב לאדמתי "
אכתוב ואזכר הכי ידי " תכלה ותשאך כתיבתי "

זה הספר היקר והנחמד הנקרא אשכול הכפר הנותן אמרי שפר "חכור לחכם גדול ומופלא" איש האלהים נכבד ומעולה "כה"ר יהודא ז"ל מאבלי ציון" עבד לאל עליון " נפלה עליו מ' מאוד חשקתי וכוונתי "להעתיק הספר הזה ברוב חמדתי " בעד רוב תעלתו ורוחב חכמתו ו נעם אמרתו ' ומתק מלצתו ' ביום ה' בד' לאלול שנת השכ"ב (1562) לפרט החילותי ' בהערת צורי עזי וזמרת " וכתבתי וסיימתי והשלמתי בעזר העוזר האומר וגומר וגזור ' ביום ג' ד' לחדש נחמה: באהבתי העצומה "בשנת השכ"ג (1563) ליצירת עלמא" בכח מרבה עצמה ' לאין אונים ' שבח לאדון האדונים ' אשר זכני להחל ולהשלים ברוך נותן כח ליעף ולנחשלים ' אשר הפיק רצוני ומאודי ' טרם מותי נתן חפצי מאווי לבי אלהי חסדי " והעושה שלום במרומי ' כי לא כלו רחמיו ' והחייני והביאני עד הלום למצוא תכליתי כוונתי אשר (לא) הסייר תפלתי וחסדו מאתי " והוא יתעלה שמו' ברוב רחמיו וגודל נעומו יזכה את עבדו בן אמתו ' לעיין בו תמיד בכל ימי חיותו ' ככתו' לא ימוש מפך ומפי זרעך ומפוז" (ומפי זרע זרעך – ישעיהו נט כא) ע" " נאם העבד והצעיר הקטון שבתלמידים משה הדל בכה"ר (בן כבוד הרב) אליא פשא ז"ל בכ"ר (בן כבוד רב) משה הנכבד נ"ע (נוחו עדן) בכ"ר שמואל רופא הישיש יעמ"ש (ינוח על משכבו שלום) בכ"ר אברהם השב תעל שכתב הטל (שמות טז יג) על מלונם ' עד יום פקודת אל עולם ' ועם כל ישראל הכשרים והישרים ' יזכו לאור הגנוז והנעלם " ועמהם נזכה בקרב חסידי אל ובגורלם ' ונחנה בצד מחניהם ותחת דגלם"

אנ"ס (אמן נצח סלה)

נכתב בעיר קיריקייר יפיפיה" מושב בני מקרא ושבטי יה"
הוחל וגם נשלם ביד הדל" איש רש שמו משה בנו אליה"

ושמתי פרט לשנת זמן התחלתו סימן זה שהיא השנה השפ"ב ליצירה קומה יי אל נשא ידך לפ"ק (לפרט קטן) " אל תשכח ענוים (תהלים י יב) " והשלמתי בשנת השפ"ג כחדש מנחם (אב) בשנת ארבע מאות ושבעים וארבע שנים לחבור הספר הזה ' כאשר הודיע הרב המחבר ז"ל בספרו בדבור אנוכי יי אלהיך באלפא ביתא הל"ד ז"ל באות בית אמר בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשע ליצירה " ולחרבן בית ראשון אלף וחמש מאות ושבעים ואחת לגלות המרה " ולחרבן בית שני אלף ושמנים ואחת בזו השנה של גלותינו הצעירה " ולשטרות של ריבונני בשנות

שמיטות ויובלים אלף וארבע מאות וששים בזו השנה הנמחרה " שנת מחזור רננו וגוי' עד כאן לשון המחבר ז"ל ושמיטת פרט לשנת השלמתו סימן זה שהיא השפ"ג על אלהים ישע' וכבודי צו"ר עז"י מחסי באלהים (תהלים סב ח) לפ"ק " וגם לפי חשבון הרב ז"ל לתאריך חרבן בית ראשון אלפים ומ"ה שנים " ולחרבן בית שני אלף ותקנ"ה שנים " ולתאריך השטרות אלף ותשע מאות ושלושים וארבע הכל כן מנה וחשוב ודוק ותשכח " וזו השנה היא שנה מעוברת וששית למחזור רפ"ד של י"ט מחזורים שאנחנו מונים וסופרים והבינהו יי' עז לעמו יתן יי' יברך את עמו בשלום ברוך יי' לעולם אמן אמן " ואע' (ואת עצמו?)
 ב"נל"ך (בלי נדר לכבוד?)

זהו הספר הגדול בכמות ובאיכות יקר ונחמד ... (עמד) : לגדול תפלות(י)הו : ועצם תועלתו וצחותו לשובו ומלתו : ונעם אמרתו : וטעם הבנתו : וזהר יפעתו : וישר הוראתו : ולכמה חלקי נפלגה חלוקתו " : הנקרא שמו אשכול הכפר בעבור חמדתו : ובתוכו שמו ורשמו וכנויו ספר הפלס ומשרתו " וגבולו המורה זמן הוייתו : והועלתו וכשרונו כלם נכללים במרר(?)תו : וחלוק אופני מנתו : על עשרהת הדבר"י בנה המחבר ז"ל יסודתו : שמו רב הגדול יהודא האבל בע"ג מנוחתו " עמלו בו ובנהו להורות וללמד(ר) מה יורה עניין הספר וכוונתו " רצונו וחשקו ותאותו להגיד לכל המעיין בו מתחלתו ועד תכליתו : לבאר כל ענייני מצות התורה האלוהית הנתנת לסגלתו " ועל כן חשקה נפשי אותו " אני החתום משה להעתיקו להיות קלה מציאותה " ביד כל חושק וכוסף לעיין בו ולהבין נתיבתו " יען שהוא דבר יקר אין חזון נ(פ)רץ בזנים זה כי אם אחד בעיר ושנים במשפחתן " וסמכתי בקוני ובהבטחתו " א"ע"כ (...) שראשית דבר קשה והתחלתו : ולקחתי בידי הנייר והקולמוס והדין הוא עדין ביניהם שמהו לצבי(ן) ולצביעותו " שבח לשמו ות" העוזר לעבדו בן אמתו : לשלם נדרו ואף להיות לו לעזרה בצרתו " נאם הכוסף והחושק בו והנושק אותו בנשוקתו : משה הצעיר בכר אליא ז"ל ולתחייה יזכרהו ברצון עמו יפקדהו בישועה " והיום הזה עתה הביא זמני ב(כ)ליותי בני אש(פ)תו " ויורני חצו ככרם באיתן קשתו : ויומי רד וידי משה מחסרון הכיס ודלותו " וגרעון כל דבר ושפלותו " ואין לי מה שאסמוך עליו להיות לגופי משענתו והתרתי לנפשי להפרד מזה הספר ועניתי למכירתו " מלסכול טרה החוב ומצוקתו " לרדת מעל שפת לשון ודבת עם ותלונתו " וקנהו מידי ב"ר שלמה הבחור והמשכיל בביתנו " ב"כ"ר עובדיה הזקן הירא את " מנערתו " וקבלתי הפרעון מיד הקונה אותו " ולא (ש)אר עליו עד פרוטה אחת ממחירו וממכירתו " וקם הספר הזה לקונה למקנה לאחזתו : והשם ית" שם" יזכהו להגות בו תמיד יום" ולילה בשבתו בביתו : (ב)שכבו ובלכתו : לה לדעתו ולהבין נתיבתו : ככתוב(ב) לם ימושו מפ"ך ל"ז וז"ל (?) מעתה ועד עולם אי"א נ"ג סלה"

Эвлогия

וזאת תפלתי	ערבי ושחריתי
אקוד ואשתחוה	בית אל כניסתי
אשאל בבקשה	שלום לאיש עתי
צדיק ואיש נאמן	תוך עם סגולתי
כ"מ ה"ר שמו מרדכי	נזרי תפארתי
יזכה בגיל לראות	ארץ צביתי
ישוב ברוב שלום	אל עיר מדינתי
עם בן ברכה הוא	בהו(ד) פקדתי
יחד שמאול	חזן קהילתי
עם בר שמו יצחק	מיישיר נתיבתי
אכן מאד יחל	לבי מחשבתי
לראות פני זוהר	אנשי אמונתי

וזאת היא תפלתי יהי רצון מאל מאל חנון שיקובל לפניו כזבח וכעולה הקרבים
על המזבח יומם ולילה

יהי רצון מלפניך אל אלהי ואלהי אבותי שתתן את שאלתי ותסיק את בקשתי כי
אתה אב הרחמים ואלוהי החסד שתוליך בשלום ותביא בשלום את אדוני גאוני ע"ד
הצדיק החסיד כמהדר מרדכי ירושלמי המשכיל הגביר הישר העזין השר השפס(ד)
והמאושר הנאמן נ(דר)ו ויחד בנו ידידו כמהר ברכה ירושלמי הבחור המשפל החנון
והנ(?)ם יצ"ו ויהי חברו כמהדר שצואל יר' החכם החזן המלמד המובהק יצ"ו
יחדהחנן כהדר יצחק ירושלמי המשכיל הנהדר והנחמד יצ"ו בשלום ובבשח ובנחת
ובהשקט ובהצלחה ותצילם מסער הים ומצער הדרך ומלסתים רעים וממקרים
ומפגעים רבים ותנהלם על מי מנוחות ותוליכם ותראם את מעון קדשך ירושלם
עיר הקדש ת"ו ב"ב [תבנה ותכנון במהרה בימינו] ותשיכם בשלום אל ביתם ואל
מעונם וזכני לראותם פנים בפנים בימי קדם ברכה כי אתה אל שומע תפלה ואתה
אל הנותן בים דרך נתיבה סלולה ותקיים עליהם אמרה המהוללה כי תעבור במים
אתך אני ובנהרות לא ישטפון וגיופסוק כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך על
כפים ישאותך פן תגוף באבן רגליופסוק והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך
והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך וגוי יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך
אל צורי וגואלי אמן וכן אמן יהי רצון

- ¹ Такое дополнение к имени указывало, как правило, на то, что человек являлся членом караимской религиозной группы, которая практиковала обряды «скорбения» по разрушенному иерусалимскому Храму. Идеолог этого движения – иранский караим Даниэль Аль-Кумиси, поселившийся в Иерусалиме в 80-х годах IX в., – призывал своих последователей вернуться в Эрец-Исраэль и посвятить свою жизнь изучению Торы и оплакиванию разрушенного Храма.
- ² Название сочинения переводится как «Кисть кипера», что является библейской аллюзией на энциклопедическое знание. Песнь Песней 1:14: «Как кисть кипера возлюбленный мой у меня в виноградниках Енгедских». К общеизвестному названию сочинения автор прибавляет еще одно – «Книга весов» (*Sefer Ha-Peles*).
- ³ *Jost J. M. Geschichte des Judentums und seiner Sekten. Leipzig, 1859. Vol. 2. P.352.*
- ⁴ *Ankori Z. Karaites in Byzantium: the formative years, 970–1100. NY; Jerusalem, 1959. P. 440–443.*
- ⁵ Хазан в данном случае духовный глава общины.
- ⁶ «קָמַרְךָ אֶהְרֹךְ אֶת־שְׂתֵי יָדָי עַל» – выражение из стиха 16:21 книги Левит (ראש השעיר החי והתנודה עליו אה-בל-עונת בני ישראל ואת-כל-פשעיהם ל-כל-חטאתם ונתן אתם...), и отошлет с нарочным человеком в пустыню". Выражение может означать как человека, которому поручено особое задание, так и того, кому известны труднодоступные или скрытые дороги (в прямом и переносном смысле).

**«Еврейский придворный»
vs «привилегированный зиммий»:
к вопросу о социальной характеристике
еврейской элиты в Османской империи**

Задачами данного исследования является выделить основу существования еврейских элит в османском обществе с целью дать ей первичную социальную характеристику, релевантную на территории османского историко-культурного пространства. Можно выделить четыре базовых элемента *социальной стратификации*¹ в османском еврейском обществе, которые в сочетании определяли социальный статус представителя еврейского *миллета vis-à-vis* еврейской общины и отдельных ее членов: родословная и семейная честь; экономическое благосостояние и богатство; ученость и интеллектуальные качества; влияние, как внутри общины, так и за ее пределами². Основываясь на одной или совокупности этих четырех характеристик, мы и имеем возможность выделить еврейскую элиту или элиты среди других социальных групп османского пространства.

Исследование османских еврейских элит является сравнительно новым направлением в иудаике. На сегодняшний день не существует специального социоисторического исследования, посвященного османской еврейской элите в XVI–XVII вв. До недавнего времени исторический анализ практически полностью заменялся перечислением известных фамилий и изложением биографий отдельных персонажей³. Попытки комплексного анализа отдельных аспектов этого социального явления ведутся лишь в последнее десятилетие: готовится к выпуску монография, рассматривающая еврейскую элиту Стамбула в XVIII в.⁴, реальность XVII в. затронута преимущественно в статьях, рассматривающих элитарную культуру

и элитарный менталитет⁵. В монографии, посвященной генезису еврейской общины Стамбула, присутствует небольшой раздел о еврейской элите в XVI в.⁶ Однако в силу своего объема он не исчерпывает тематику, несмотря на широту предлагаемой библиографии, на которую он опирается. Особенно ощутимо отсутствие просопографического анализа, в частности на материале именно XVI в., который богат биографическими данными о ярких и заметных персонажах.

В социальной характеристике османской еврейской элиты традиционно подчеркивается сефардский фактор. Восточная ветвь *сефардской* диаспоры, которая эмигрировала в 1492–1536 гг. в Османскую империю, сразу оказалась заметным социальным элементом в османской еврейской элите, и вследствие ряда факторов *сефарды* стали той из еврейских этнокультурных групп Османского государства, которая легла в основу сформировавшегося в течение XVII в. османского еврейства. Описанные обстоятельства обусловили возникновение парадигмы нового «золотого века» *сефардов* в *халифате* (Османская империя и Марокко), важным аспектом которой является то, что в ее рамках историки заговорили о возможности сделать «социоисторический обзор особого *сефардского* придворного класса, который возник и эволюционировал в ал-Андалус, затем развился в средневековой христианской Испании и во многих аспектах продолжился в землях исламской диаспоры после 1492 г.»⁷ «Основателем» же «*сефардского* придворного класса» объявлялся Хасдай ибн Шапрут, поскольку «практически во всех отношениях он задал модель, которой следовали позднейшие еврейские придворные»⁸.

Однако если сама эта модель появилась в мусульманской Испании, то не потому, что это была Испания, а потому что она была мусульманской. Именно исламское общество, в отличие от современных ему средневековых христианских Европы и Византии, разработало основы для такого сосуществования последователей законных религий, что в нем смог возникнуть класс еврейских придворных, размножив единичные библейские образы (Иосифа, приближенного фараона, и Мордехая, шурина персидского царя) до размера целой

социальной группы. Несмотря на тюркское и византийское наследие, и Османская империя с самого начала была в первую очередь исламским государством. Сосуществование в ее культурном пространстве последователей разных религий регулировалось на основании законов *шариата*, хотя в государстве *султанов* эта система значительно усовершенствовалась.

Таким образом, нам видится спорным утверждение, что «восточная ветвь сефардской диаспоры <...> воспроизвела испанский феномен придворных евреев»⁹. Поскольку автор этих строк сам хотя и аккуратно, но однозначно отмечает нерелевантность *парадигмы* «золотого века» применительно к Османской империи, поставленный нами вопрос кажется еще более актуальным. Концептуальные изменения в отношении трактовки «золотой век» не поставили под сомнение указанную преемственность в обществе, где жили *сефарды* до изгнания и после него. В то же время, идея искать в османском контексте преемственность в моделях взаимодействия еврейской элиты с властью/нееврейской элитой, на наш взгляд, является достаточно перспективной. Однако в отличие от господствующего тренда подчеркивать «сефардский фактор» при сопоставлении ситуаций в Средневековой Испании и Османской империи, я предлагаю пойти другим путем. Вместо универсального в еврейской цивилизации «еврейского придворного»/«придворного еврея»¹⁰ очертить образ альтернативной фигуры, релевантной для истории мусульманских обществ, – «привилегированного *зиммия*».

Предпосылки и механизмы возвышения выходцев из еврейской общины в мусульманском обществе сложились в первые века после арабских завоеваний VII–VIII вв. С образованием *халифата* возникла религиозная концепция терпимых иноверцев – теологема *ахл ал-китаб* («люди Писания»)¹¹. Она распространялась на представителей еврейского меньшинства вместе с подданными христианами, зороастрийцами, индуистами и последователями еще некоторых культов¹². Существовала, соответственно, параллельная социологема – *ахл ал-зимма* («покровительствуемые»). Последняя обозначала местных терпимых иноверцев, полу-

чавших покровительство в обмен на соблюдение условий заключенного по доброй воле договора (*зимма*) о подчинении политическому господству ислама.

Моделью, задавшей парадигму взаимоотношений, стал договор, заключенный Пророком Мухаммадом в 632 г. с несторианским епископом. В нем впервые упоминается термин *ахл ал-зимма*. Вскоре договор был заключен и обо всех христианах, живущих во власти мусульман¹³. В традиционной мусульманской историографии начиная с XII в. принятая позиция в отношении *зиммиев* возводилась к правлению второго из четырех «праведных халифов» (*ал-рашидун*), ‘Умару I (правил: 634–644)¹⁴. Именно условия Договора ‘Умара стали каноническим определением юридического статуса всех *зиммиев*, распространившись, в том числе, и на иудеев/евреев.

В первые десятилетия условия договора не носили ярко выраженного дискриминационного характера, и о более жестких ограничениях в отношении иноверцев можно говорить только начиная с VIII в., когда собственно формируется идеология «мягкой системы апартеида»¹⁵. Если проанализировать в общих чертах все когда-либо издававшиеся нормы и ограничения, то можно суммировать три основных принципа существования иудеев/евреев в качестве автономной этно-конфессиональной общины в статусе *зиммиев*. Первый и второй – выражение почтения к мусульманской религии и «неоскорбление» мусульманского государства – относятся к теологическому аспекту статуса иноверцев. Третья же сфера ограничений принципиально отличается от первых двух: она регулирует социальный аспект и связана с признанием превосходства подданных-мусульман над подданными-*зиммиями*. Нарушение со стороны *зиммиев* условий как изначального договора, так и добавленных позднее запретов означало потерю юридического статуса терпимого и покровительствуемого подданного и его права на гарантию безопасности. Однако факт, что ожидаемые последствия нарушения договора регулярно обнаруживались правителями заново¹⁶, является явным свидетельством несоблюдения условий именно со стороны мусульман, причем в пользу *зиммиев*.

В действительности, правители нуждались в услугах грамотных иноверцев: врачей, чиновников, специалистов по чеканке монет, крупных торговцев и других профессионалов. Соблюдение или несоблюдение ограничений, таким образом, зависело от объективных возможностей покровительствуемого лица стать необходимым и добиться тем самым послаблений в области религиозного закона и решалось в результате выбора каждого конкретного правителя, который чаще отдавал предпочтение экономическим интересам и интересам государства.

Отклонение от политики, составляющей основу взаимоотношений и сосуществования *зиммиев* с представителями *уммы*, приводило к возникновению феномена «привилегированных зиммиев»: придворных банкиров, торговцев, сборщиков налогов и податей, поставщиков займов и ценных и редких предметов роскоши, смотрителей монетных дворов и казны, *везиров* и других государственных деятелей. Еврейские финансисты, врачи, ученые, философы достигали видного положения при дворе и назначались на высокие должности в государственном аппарате Омейядского и 'Аббасидского *халифата*, государстве Хулагуидов, в Египте в период правления Фатимидских *халифов* и после, при *султанских* дворах Туниса и Марокко, а также, как отмечалось в начале, в мусульманской Испании¹⁷.

Согласно данным из источников, большое число приближенных к правителям из числа *зиммиев* были освобождены от уплаты подушной подати и других налогов, получали право приобретать рабов у мусульман, ездить верхом, держать оружие, носить подобающую их статусу дорогую одежду. Они занимали такое положение, что также не обязаны были стоять в присутствии мусульман, могли свободно пользоваться банями наравне с мусульманами, и нанимать их при необходимости на работу, строили роскошные особняки. Таким образом, на них не распространялись те ограничения и обязанности, которые в соответствии с третьим принципом должны были подчеркивать превосходство подданных-мусульман и униженное положение подданных-*зиммиев*.

Спустя полтысячелетия после арабских завоеваний немусульманское население расширявшейся Османской империи сохраняло свой традиционный в исламских государствах юридический статус, хотя и было объединено в *миллеты* – автономные религиозно-политические образования, обладавшие всей полнотой внутреннего суверенитета, который имел «экстратерриториальный характер»¹⁸. Османская империя, превратившись в сложное бюрократическое государство, в течение нескольких столетий успешно мобилизовывала все активные силы подвластных ей обществ, и *султаны*, как и предшествовавшие им правители исламских государств, «в ранний период своей экспансии предоставляли *зимми* <т.е. *зиммиям*> значительную свободу и поощряли их продвижение по служебной лестнице»¹⁹.

Сведения из источников свидетельствуют, что отдельные еврейские врачи на государственной службе возвышались и удастаивались особых привилегий, начиная по крайней мере с 1-й пол. XV в.²⁰ Во 2-й пол. XV в., когда Османская империя стала мировой державой, захватив в 1453 г. Константинополь, и начала играть первостепенную роль в международной политике, многие еврейские подданные оказались также среди ее дипломатических агентов и шпионов²¹. Среди евреев, обладавших привилегиями, были также советники при *султанах* и других важных лицах, включая военное командование. Обладателям связей в придворных кругах и среди элиты были открыты многочисленные сферы экономической активности, которые можно обозначить как «зависимые от двора»²². Уже с 1470-х гг. евреи упоминаются в источниках среди самых крупных откупщиков в империи, на протяжении всего XVI в. оказываются широко представлены в сфере откупа налогов и таможенных пошлин, получают монопольное право торговли отдельными товарами и экспортные концессии, становятся поставщиками двора и армии²³.

Выполняя важные, а порой и опасные поручения, «привилегированные *зиммии*» удастаивались особого положения при дворе, которое приносило традиционные статусные и другие многочисленные выгоды²⁴. В эту страту впоследствии

вошли также многие еврейские иммигранты массовой волны 1492–1536 гг. с Пиренейского полуострова после изгнания евреев и мусульман из Кастилии и Арагона в 1492 г. и учреждения Португальской инквизиции в 1536 г. Они возвысились как представители более многочисленной группы западных авантюристов, политических беженцев и шарлатанов, привлеченных на службу османскому правительству²⁵.

Подводя итоги, предпосылки и механизмы возвышения выходцев из еврейской общины в мусульманском обществе сложились в первые века после великих арабских завоеваний в ближневосточном и средиземноморском регионе. Начиная с образования *халифата* представители еврейского меньшинства вместе с подданными христианами, зороастрийцами, индуистами и последователями еще некоторых культов входили в религиозно-правовую категорию *зиммиев*, сохраняя этот статус в Османской империи. Несмотря на ограничения, которые накладывала на иноверцев *зимма* и положения Договора 'Умара, на протяжении Средних веков сложилась традиция, в соответствии с которой мусульманские правители использовали услуги многих *зиммиев* в своих собственных интересах и интересах государства. Как следствие успешной службы, их решением на этих «привилегированных *зиммиев*» переставали распространяться условия, которые должны были подчеркивать превосходство подданных-мусульман и униженное положение подданных-немусульман.

Высокий статус представителей еврейской элиты, которые являлись субъектами социального пространства османской элиты в XVI в., не был непосредственным следствием эмиграций 1492–1536 гг. евреев-*сефрадов* включая *конверсо* с Пиренейского полуострова. Это подтверждается, в первую очередь, источниками более раннего периода о *романиотах* среди «привилегированных *зиммиев*» при дворе османских султанов. Таким образом, османское общество обеспечивало переселенцев готовыми моделями взаимодействия между представителями еврейского *миллета* и государством, которые уходили корнями в эпоху возникновения *халифата*, однако были модифицированы и усовершенствованы в Османской империи.

Христиане встречались среди «привилегированных *зиммиев*» значительно реже. В *халифате* отношение к христианским подданным было существенно более сложным, из-за того что они являлись единоверцами внешнего врага в эпоху Крестовых походов и Реконкисты. В Османской империи христиане оказывались при дворе в качестве *капыкулу* – «рабов султана», представителей искусственно создаваемого и воспроизводимого правящего класса из христиан, вышедших с недавно завоеванных территорий на Балканах, обращенных в ислам и специально обученных для служения государству. Тем не менее, те, пусть и редкие случаи, когда христианские подданные становись «привилегированными *зиммиями*», дают основания включать еврейских придворных именно в эту социальную группу (ведь по закону государства они были *зиммиями*), а не выделять в качестве самостоятельной статусной категории, подобно ситуации в средневековой христианской Испании, где представители еврейских общин по закону государства и Церкви были евреями. «Еврейский придворный», как и «придворный еврей», таким образом, представляют собой социоисторические реалии христианского мира, тогда как в исламском географическом и культурном пространстве фигуры с аналогичным статусом являлись «привилегированными *зиммиями*».

¹ Социальная стратификация – это дифференциация некой данной совокупности людей (населения) на классы в иерархическом ранге. *Сорокин П.* Социальная стратификация и мобильность // Его же. Человек, цивилизация, общество. М., 1992 (1957). С. 302.

² *Ben-Naeh Y.* Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish society in the Seventeenth Century. Tuebingen, 2008 (12006). P. 384–386.

³ *Carmoly E.* Don Josef duc de Naxos. Brussels, 1855. *Levy M.A.* Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos. Breslau, 1859. *Смирнов В.Д.* Грамота султана Османа II-го семейству иудейки Киры // Восточные Заметки. Сборник статей исследований профессоров и преподавателей факультета восточных языков Императорского С-Петербургского университета. СПб, 1895. С. 35–78. *Gross H.* La famille juive des Hamons // Revue des Études Juives. Volume 56, 1908. P. 1–26. Volume 57, 1909. P. 55–78. *Galanté A.* Don Joseph Nasi, Duc de Naxos, d'après de nouveaux documents. Istanbul, 1913. Idem. Esther Kyra d'après de nouveaux documents. İstanbul, 1926. Idem. Don Salo-

- mon Aben Yaeshe, Duc de Metelin // Histoire des Juifs de Turquie. Tome IX. Istanbul, 1985 (1936). P. 19–40. *Babinger F.* Ja'qub-Pascha, ein Leibarzt Mehemmed's II. Leben und Schicksale des Maestro Jacopo aus Gaeta // Rivista degli Studi Orientali. Volume XXVI, 1951. P. 87–113. *Rosenblatt N.* Joseph Nasi. Court Favorite of Selim II. A thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Pennsylvania, Philadelphia, 1957. *Heyd U.* Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Süleymân the Magnificent // Oriens. Volume 16, 1963. P. 152–170. Grunebaum-Ballin P. Joseph Nasi duc de Naxos. Paris and The Hague, 1968. *Faroqhi S.* Ein Günstling des osmanischen Sultans Murâd III: David Passi // Der Islam (Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients). Heft 47, 1971. S. 290–297. *Jacoby D.* Un agent Juif au service de Venise: David Mavrogonato de Candie // Thesaurismata bollottino dell'istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini. Volume 9, 1972. P. 68–96. *Baron S.W.* Don Joseph Nasi // Idem. A Social and Religious History of the Jews. Late Middle Ages and Era of Expansion 1200–1650. Volume XVIII: The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India, and China. N.-Y.–Philadelphia, 1983–5743. P. 84–109. *Борнштейн-Маковецки Л.* Йегудим португезим бе-хацар га-макут га-'отманит ба-мэа га-шеш 'эсре: дон Йосеф Наси (Португальские евреи при османском султанском дворе в шестнадцатом веке: Дон Иосиф Наси) // Ми-Лисбон ле-Салоники ве Кушта («Из Лиссабона в Салонику и Стамбул») / Под ред. Ц. Анкори. Тель-Авив, 5748 [=1987–88] С. 69–94 [на иврите]. *Шингель Г.* Га-йегудийа ми-Константинопол: сипура шел Эстер Кира (1539–1592) («Еврейка из Константинополя – история Эстер Кира (1539–1592)») // Магут («Сущность»). Выпуск 20, 5758 [=1998]. С. 55–79 [на иврите].
- ⁴ В изданном виде пока существуют лишь промежуточные результаты исследования. *Экер Й. (Ш.)* Га-базерган шел оджак га-йеничерим – биография шел тафкид («Базерган <казначей> янычарского корпуса: биография должности»). Диссертация на соискание степени магистра. Тель-Авивский университет, 5762 [=2001–02] [на иврите].
- ⁵ *Rozen M.* Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Turcica: Revue d'Études Turques – Peoples, langues, cultures, États. Volume 30, 1998. P. 331–346. *Ben-Naeh Y.* Moshko the Jew and his Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society // Journal of Early Modern History. Volume 9, 2005 (2001), № 1–2. P. 79–105. Idem. Blond, tall, with honey-colored eyes: Jewish ownership of slaves in the Ottoman Empire // Jewish History. Volume 20, 2005. P. 315–332. Idem. Honor and Its Meaning among Ottoman Jews // Jewish Social Studies. Volume 11, 2005, № 2. P. 19–50. *Rozen M.* Metropolis and Necropolis: the Cultivation of Social Status among the Jews of Istanbul in the 17th and 18th Centuries // Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi / edited by M. Koller, V. Costantini. Leiden, 2008. P. 89–114. См. также: *Ben-Naeh Y.* Jews in... P. 351–411.
- ⁶ *Rozen M.* A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years (1453–1566). Leiden–Boston, 2002. P. 197–221.

- ⁷ *Stillman N.A.* The emergence, development and historical continuity of the sephardi courtier class // *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III: H.ª Medieval.* Tomo 6, 1993. P. 18.
- ⁸ *Ibid.* P. 19.
- ⁹ *Зеленина Г.* От скипетра Иуды к жезлу шута. Придворные евреи в средневековой Испании. М., 2008. P. 235.
- ¹⁰ *Zenner W.P.* Jewish Retainers as Power Brokers // *The Jewish Quarterly Review. New Series.* Volume 81, 1990, № 1–2. P. 127–149.
- ¹¹ «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха ... и не подчиняется религии истинной – из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными». Коран 9:29 / перевод и комментарий Ю.И. Крачковского. М., 1963.
- ¹² *Cahen Cl. Dhimmia.* Encyclopædia of Islam. 2nd Edition / edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Volume II. Leiden, 1965. P. 227a–b. *Friedmann Y.* Tolerance and coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition. Cambridge, 2003. P. 85.
- ¹³ *Шукуров Р.М.* Ислам и религиозная терпимость. Программа спецкурса. Исторический факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова. С. 2.
- ¹⁴ *Bashan E., Cohen M.R.* Covenant of Omar // *Encyclopaedia Judaica.* 2nd edition / edited by F. Skolnik, M. Barenbaum. Volume 15. Farmington Hills, 2007. P. 417.
- ¹⁵ *Шукуров Р.М.* Ислам и религиозная терпимость. С. 4.
- ¹⁶ *Lewis B.* Islam and Other Religions // *Idem.* The Jews of Islam. Princeton–New Jersey, 1984. P. 46–50.
- ¹⁷ *Stillman N.A.* The Best Years: Mediterranean Jewry in the Islamic High Middle Ages – Ifriqiya (Tunisia), Egypt, Spain // *Idem.* The Jews of Arab Lands: a History and Source Book. Part One: History. Jewish Publication Society of America, 1979. P. 40–61. *Lewis B.* The Judaeo-Islamic Tradition // *Idem.* The Jews of Islam. Princeton–New Jersey, 1984. P. 67–106. *Fischel W.J.* Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam. N.-Y., 1969. *Lev Y.* The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt // *Der Islam (Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients).* Heft 58, 1981. S. 237–249. *Штраус Э.* Толдот га-йегудим бе-Мицрайм ве-Сурийа тахат шилтон га-Мамлюким («История евреев в Египте и Сирии под властью Мамлюков»). Том 1: Иерусалим, 5711 [=1950–51]. Том 2: Иерусалим, 5730 [=1969–70] [на иврите]. *Hirschberg H.Z.* A History of the Jews in North Africa (from Antiquity to our Time). Leiden 1974–81. *Shatzmiller M.* An Ethnic Factor in a Medieval Social Revolution: the Role of Jewish Courtiers under the Marinids // *Islamic Society and Culture. Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad* / edited by M. Israel, N.K. Wagle. New Delhi, 1983. P. 149–163. *Ashtor E.* The Jews of Moslem Spain. Volume 1: Philadelphia, 1973 (1960). Volume 2: Philadelphia, 1979 (1966). *Wasserstein D.J.* Jewish Élites in al-Andalus // *The Jews of Medieval Islam: Community, Society & Identity: proceedings of an international conference held by the Institute of Jewish Studies (University College London)* / edited by D. Frank. Leiden, 1995. P. 101–110. *Garcia-Arenal M, Wiegers G.* A Man of Three Worlds: Samuel Pal-

- lache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe. Baltimore, 1999.
- ¹⁸ *Иванов Н.А., Орешикова С.Ф.* Османская империя в XVI–XVII вв. // История Востока. Том III: Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI–XVIII вв. М., 2000. С. 79.
- ¹⁹ *Бат Йе'ор.* Зимми: евреи и христиане под властью ислама. Том 1. Иерусалим, 1991 (1980). С. 113.
- ²⁰ *Carmoly E.* Histoire des Médecins Juifs, anciens et modernes. Tome Premier. Bruxelles, 1844. P. 139–140, 158–161, 187–189. *Franco M.* Essai sur l'histoire des Israelites de l'Empire ottoman: depuis les origines jusqu'à nos jours. Paris, 1897. P. 30–31. *Gross H.* La famille juive des Hamons. *Galanté A.* Médecins Juifs au Service de la Turquie // Histoire des Juifs de Turquie. Tome IX. Istanbul, 1985 (1938). P. 81–94. *Babinger F.* Ja'qub-Pascha, ein Leibarzt Mehmed's II. Heyd U. Moses Hamon. *Russell G.A.* Physicians at the Ottoman Court // Medical History. Volume 34, 1990. P. 256–258. *Rozen M.* A History of the Jewish Community in Istanbul P. 208–209.
- ²¹ *Hirschberg J.W.* Udział Józefa Nasi w pertraktacjach Polsko-Tureckich w r. 1562 // Miesięcznik Żydowski. Volume 4, 1934. Warszawa. P. 426–439. *Galanté A.* Don Salomon Aben Yaeshe. Acre A. Espionaje y ultima aventura de Jose Nasi (1569–1574) // Sefarad. Pub. 13, 1953. P. 267–298. *Cecil Roth C.* Dr. Solomon Ashkenazi and the Election to the Throne of Poland, 1574–5 // Oxford Slavonic Papers. Volume IX / edited by S Konovalov. Oxford, 1960. P. 8–20. *Rosenblatt N.* Joseph Nasi, Friend of Spain // Studies in Honor of M.J. Bernardete (Essays in Hispanic and Sephardic Culture) / edited by I.A. Langnas, B. Sholod. N.-Y., 1965. P. 323–332. *Roth C.* Joseph Nasi, Duke of Naxos, and the Counts of Savoy // The Jewish Quarterly Review. New Series. Volume 57, 1967, № 2. P. 460–472. *Faroghi S.* Ein Günstling des osmanischen Sultans Murād III: David Passi. *Jacoby D.* Un agent Juif au service de Venise: David Mavrogonato. *Baron S.W.* Solomon ibn Ya'ish and Sultan Suleiman the Magnificent // Joshua Finkel Festschrift / edited by S.B. Hoening, L.D. Stitckin. N.-Y., 1974. P. 29–36. *Cooperman B.D.* Jewish Political Influence in the Levant // Trade and Settlement: the Establishment and Early Development of the Jewish Communities in Leghorn and Pisa (1591–1626). A thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of Near Eastern Languages and Civilizations. Harvard University. Cambridge, 1976. P. 68–72. *Arbel B.* Venezia, gli Ebrei e l'attività di Salomone Ashkenasi nella guerra di Cipro // Gli ebrei e Venezia / a cura di G. Cozzi. Milano, 1987. P. 163–197.
- ²² *Cooperman B.D.* Jews in the Levantine economy // Idem. Trade and Settlement. P. 50.
- ²³ *Stoianovich T.* The Conquering Balkan Orthodox Merchant // The Journal of Economic History. Volume 20, 1960, № 2. P. 234–313. *Inalcik H.* Capital Formation in the Ottoman Empire // The Journal of Economic History. Volume 29, 1969, № 1 (The Tasks of Economic History). P. 97–140. *Cooperman B.D.* Trade and Settlement. P. 50–51, 67. *Arbel B.* Salomone Ashkenazi, mercante e armatore // Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea / a cura di G. Todeschini, P.C.I. Zorat-

tini. Pordenone, 1991. P. 109–128. *Winter M.* Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517–1798. London, 2004 (1992). P. 197–199. *David A.* New Jewish sources on the History of the members of the Nasi-Mendes family in Italy and Constantinople // *Henoch*. Volume XX, 1998. P. 179–187. *Экер Й. (Ш.)* Га-базерган шел оджак га-йеничерим.

²⁴ *Galanté A.* Don Joseph Nasi, Duc de Naxos. Lewis B. The privilege Granted by Mehmed II to His Physician // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)*. Volume 14, 1952, № 3 (Studies Presented to Vladimir Minorsky by His Colleagues and Friends). P. 550–563. См. также сноски № 21, 23.

²⁵ *Cooperman B.D.* Jewish Political Influence in the Levant. P. 67.

Онтологизация межрелигиозного диалога в философии Франца Розенцвейга

Символ звезды Давида в философии Розенцвейга обретает новое содержание и становится звездой спасения для всего мироздания. В этом образе, согласно мыслителю, отражается сущность божественной истины, которая состоит из двух способов существования – христианского и иудейского. Целью данного исследования является, во-первых, выяснение возможных источников такого поворота философской мысли, при котором религиозные отношения как таковые помещаются в центр онтологии, а во-вторых, разъяснение понятия межрелигиозного диалога и его места в философии Розенцвейга.

Необходимо отметить, что сам автор применял понятие диалога в связи с отношениями Бога и человека, человека и человека, но не называл диалогом онтологическое сосуществование иудаизма и христианства. Однако представляется возможным использовать данный термин и по отношению к такой связи, продолжая логику самого Розенцвейга. Обоснованиям этого утверждения будет посвящена заключительная часть работы.

Для выяснения источников идеи онтологизации религии необходимо обратиться к философии Иммануила Канта, который предлагает особую трактовку религии, а также Германа Когена, чье понимание религии основано на кантианской традиции.

Своеобразие подхода Канта к представлениям о религии ясно уже из того, как он определяет данный феномен: «религия есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей»¹. Философ поясняет, что религия, понятая таким образом, является знанием в сфере морали и не имеет

отношения к сверхчувственным предметам. Поскольку познание в рамках трансцендентальной философии имеет дело не с физическими объектами, а с представлениями разума, Бог также рассматривается как идея, как представление о высшем благе, о цели, к которой приводит исполнение обязанностей, понятых как божественные.

Кант, наряду с историческими религиями (которые философ определяет как системы моральных понятий), выделяет религию разума и делает ее объектом своего исследования. Религия разума – это система морально-практических представлений, возникающая как *следствие* деятельности в соответствии со всеобщим нравственным принципом. Как известно, единственным принципом морали для Канта является принцип автономии, который он определяет следующим образом: «не совершать выбора иначе, чем так, чтобы максимы нашего выбора приходили в то же время в наше воление как всеобщий закон»². Иными словами, моральное действие – это действие, основанное на свободной воле конкретного человека и способное стать образцом для действий других людей. Таким образом внутренним механизмом автономного выбора становится разумное осознание, во-первых, собственной свободы, во-вторых, всеобщности как необходимого условия реализации этой свободы.

Как пишет Кант в предисловии к работе «Религия в пределах только разума»: «хотя для правомерного действия мораль не нуждается ни в какой цели и для неё достаточно закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы вообще, из морали все же возникает цель»³, потому что любое действие предполагает и мысль о повлеченных последствиях. То есть цель морального действия не является его причиной, поскольку причина – это следование нравственному принципу, тем не менее представление о цели будет возникать необходимым образом. Субъективной конечной целью любого разумного существа Кант называет стремление к личному счастью, а объективной конечной целью, то есть целью, поставленной разумом, является высшее возможное в мире благо, которое для философа является синонимом Богу. Такое суждение, с точ-

ки зрения Канта, является априорным синтетическим, ибо логически невозможно выявить связь понятия цели с представлениями о высшем благе и Боге, тем не менее они связаны по необходимости. В свою очередь институционализированные отношения, целью которых является достижение высшего блага, оформляются в религию. Таким образом в рамках трансцендентальной философии религия рассматривается как понятие практического разума, а не как феномен исторического развития.

Сущность исторических религий Кант видит следующим образом. Основой таких религий является гетерономная нравственность, которую философ противопоставляет автономной. Она побуждает к действию через какой-то стимул или желанную цель, которую можно достичь через следование морали. Такую нравственность он приписывает статутарным религиям, то есть религиям предписаний, в которых действия, основанные на всеобщем нравственном принципе, подменяются действиями, согласованными с предписаниями, которые воспринимаются носителями той или иной исторической религии как требования объективно существующей высшей силы.

Однако возможно существование и иного типа религии, в основании которой будет лежать автономная мораль. Естественная религия разума в силу того, что она основана на универсальном моральном законе, в пределе мыслится как всеобщее объединение. Но такое объединение, по мысли Канта, не может существовать «не превращаясь в видимую церковь»⁴, поэтому воплощение религии разума так или иначе требует её оформления и присоединения к универсальному требованию морального закона предписаний (статуты), которые будут направлены на поддержание церкви как формальной организации. От риска превращения такой религии в статутарную её будет удерживать пример учителя, который учил бы понятной естественной религии, призывал бы к единению и допускал бы расхождения с формальными предписаниями. Очевидно, что в данном случае Кант имеет ввиду христианство, противопоставляя его иудаизму. Он представляет первую конфессию как наилучшую форму для

реализации естественной религии и критикует последнюю за лжеслужение.

Итак, по мысли Канта, возможно существование всеобщей религии, в основании которой будет лежать моральный принцип, при условии, что религия сама по себе не имеет телеологической цели, а является лишь следствием нравственности, априорно присущей человеку.

Герман Коген заимствует концепцию религии разума и развивает её, исходя из следующих предпосылок:

Религия – это в первую очередь понятие, порожаемое разумом, а не история религии. Только в силу того, что в разуме содержится понятие религии, возможно её существование в качестве исторического феномена.

Религия есть всеобщая функция человеческого познания, поэтому все народы имеют свою религию. И в этом смысле религия уже является всеобщей, однако, не по форме (различие культа и церкви), а по содержанию (как реализация отношений человека и Бога, а точнее *корреляция* индивидуума и Бога).

Специфическим содержанием религии как познавательной деятельности является человек. Однако в то время как этика изучает всеобщее, религия обращается к индивидуальному в нем. В схеме религиозных нравственных отношений по Когену можно усмотреть три типа связей. Во-первых, это непосредственное отношение Бога к человеку в откровении, под которым Коген понимает творение разума⁵. Такие отношения характеризуются следующим образом: «соответствие между Богом и человеком открывает себя здесь как корреляция. Единое [*как атрибут* – А.М.] Бога обуславливает его отношение к разуму человека. Разум человека, как творение Бога, обуславливает отношение к Богу, а вместе с тем исполнение этих отношений в откровении, которое является основой создания корреляции человека и Бога»⁶. Иными словами, дарование человеку разума в откровении необходимо приводит к корреляции между Богом и человеком. Смысл корреляции состоит в том, что человек принимает нравственные требования, по мнению Когена это значит, что вопрос о теоретическом познании Бога сменяется вопросом его этического познания⁷.

Вторым типом отношения можно называть отношение человека к Богу, которое состоит в том, что человек должен ему уподобиться. Однако божественное превосходит человеческое, и то, что является человеческой нравственностью в Боге суть святость⁸. Следовательно, отношение человека к Богу не может быть непосредственным, и поэтому необходим третий тип отношений – отношение человека к человеку, в котором нравственность получает воплощение. Специфика третьего типа отношений заключается в том, что человек обнаруживает другого человека не в качестве третьего лица, обозначаемого местоимением Он, а как ближнего, как Ты, которого готов полюбить в соответствии с заповедью. Вместе с Ты, со способностью испытывать вину перед ближним не по приговору суда, но по внутреннему побуждению человек обретает в себе личность, Я⁹. Таким образом, корреляция человека и Бога как устремление первого сравняться или приблизиться к божественному идеалу своим вторичным следствием имеет появление понятий Я и сочеловек (Mitmensch), или иначе Ты.

Особое значение для воплощения в жизнь религии разума имеет иудаизм, поскольку является первой монотеистической религией. Коген не исключает причастие других религий к реализации религии разума, но иудаизм в этом отношении получает особое значение, потому что источники иудаизма, будучи самими ранними, обладают, по мнению философа, особой чистотой.

Итак, по сравнению с представлениями Канта о религии разума в учении Когена происходят следующие изменения:

Религия называется не просто понятием разума, но его всеобщей функцией. Это подтверждается тем, что каждый народ имеет религию.

Религия рассматривается в рамках чувственно-воспринимаемого мира, а не в качестве понятия практического разума, поэтому представление о Боге тоже изменяется. Бог, который мыслился Кантом как конечная цель и отождествлялся с всеобщим благом, в концепции Когена выступает коррелятом индивидуума, «поручителем» нравственного становления человека.

Отношениям, основанным на религиозных, а значит и разумных, всеобщих предписаниях, придается особая ценность, поскольку посредством их человек реализует себя как нравственное существо. Как было указано выше, для Канта религиозные отношения имели ограниченный функциональный характер.

Как известно, Розенцвейг во многом наследует идеям поздней философии Когена. В «Звезде спасения» объектом философского рассмотрения становится религия как феномен действительности, от идеалистических представлений в рамках одного лишь разума акцент смещается к исследованию того, что в терминологии Канта является чувственно-воспринимаемым миром. Такое смещение можно отметить уже в религиозной концепции Когена, которая дуалистична: наряду с признанием автономности разума (ведь именно разум является источником понятия религии) он видит в Боге идеал, которому должен соответствовать индивидум, и этот идеал, в определенном смысле, является внешним по отношению к человеку основанием нравственности. В системе Розенцвейга подобный дуализм сохраняется. Человек обладает самостью и является в этом смысле субъектом, однако, он замкнут в собственном существовании и бессловесен, и поэтому его субъектность не может выразиться. Человек может заговорить, только став «душой», что больше самости. И тогда вторым актом процесса становления человека как морального существа является событие божественного откровения, что совпадает с движением к спасению мира. Таким образом, судьба человека оказывается связанной с судьбой мира, а религиозные отношения являются больше, чем простым следствием нравственного поведения. Они представляют собой единственную форму отношений, которая приведет к реализации телеологической цели спасения. Главную роль в спасении мира Розенцвейг отводит не отдельному индивиду, а религиозной общине в целом, поскольку диалог Я и Ты должен перерасти во всеобщий: «Связь полного и избавляющего соединения человека и мира происходит рядом с ближним¹⁰. В напеве Целого повторяется мотив, который поется только двумя голосами, моим и моего ближнего. ... Он скользит

от одного носителя к другому, от ближнего к ближнему и не успокоится, пока не обойдет весь круг творения»¹¹. Специфика философской системы Розенцвейга состоит в том, что в её основании находятся две религиозные общины, иудейская и христианская, каждой из которых присущ особый способ существования. Образ будущего мира, в котором реализуется божественная истина, выглядит как их соединение, что называется конфигурацией (Gestalt).

Как представляется, в идее конфигурации иудаизма и христианства получает наиболее полное воплощение принцип *случайности* (Zufälligkeit), или иначе *контингентности* (Kontingenz), который пронизывает текст «Звезды спасения». Под *контингентностью* в данном случае понимается особый род отношений, сущность которого состоит в свободе от любого типа насильственной детерминации одного элемента другим. Однако отсутствие детерминации не означает полную произвольность, поэтому определенность связей существует с возможностью сохранения самостийности элемента. Так, в конфигурации три праэлемента, Бог, Человек и Мир, являют собой динамическое единство, представляющее в образе звезды, лучи которой олицетворяют христианство, а сердцевина – иудаизм.

Принцип *контингентности* может быть обнаружен, во-первых, в природе праэлементов, которые философ представляет в качестве соединения двух типов отношений: «мы видим Нечто двояким образом в двойственном отношении к Ничто: и как соседа, и как беглеца»¹². Только лишь для нашего разума, рассматривающего объект в контексте внешних отношений с другими элементами иерархизированного Целого, вещь предстает ставшей целостностью, в то время как подлинный способ существования вещи состоит в том, что она не сводима к ни существу (Wesen), которое является утверждением статического Нечто, ни к действию (Tat), описываемому философом как динамичное «ускользание», самим по себе. Для Розенцвейга важно подчеркнуть особый характер существования вещи как констелляции двух типов отношений.

Во-вторых, принцип *контингентности* лежит в основании взаимной обусловленности иудаизма и христианства.

Для философа образы двух общин имеют глубокий символический смысл. Иудейская община олицетворяет огонь или вечную жизнь, которая не нуждается во внешнем источнике, а напротив, замкнута в собственной самости, воспроизводя себя снова и снова через кровное родство, от отца к сыну¹³. Христианская община – это лучи или вечный путь, что соотносится с миссионерским характером христианства и его принципиальной открытостью для новых адептов¹⁴. Таким образом, будущий мир представляет собой соединение двух общин с сохранением их существенных характеристик. Отметим, что эти черты общин (вечная жизнь и вечный путь) могут быть соотнесены с такими упомянутыми ранее атрибутами вещи, как сущность и действие, что подтверждает вывод о том, что принцип *контингентности* является фундаментальным для системы «Звезды спасения».

Принцип *контингентности* воплощается в форме диалога, в котором участники влияют друг на друга, но не детерминируют один другого. Сам философ не называл соотнесенность иудаизма и христианства диалогом, но представляется уместным использование этого термина для описания межрелигиозных связей в соответствии с логикой самого Розенцвейга. Описывая сущность диалога, философ пишет: «только когда Я признает Ты как нечто внешнее, когда оно совершает переход от монолога к диалогу, только тогда оно становится тем Я, которое мы только что признали как праслово Нет [ранее Розенцвейг указывает, что *праслово Нет* – это *противоречие целому, с которым выступает Я и «становится слышимым», то есть обретает логос* – прим. А. М.]»¹⁵.

Это высказывание можно сопоставить с особыми представлениями философа о том, как взаимосвязаны иудаизм и христианство: живой и вечный Израиль является доказательством истинности Нового завета христиан (соответственно «я» христианина обуславливается внешним «ты» иудаизма), в то время как ненависть самих христиан по отношению к евреям также служит для утверждения истинности последних. Как видно, под диалогом в данном случае не подразумевается выражение прекраснодушия по отношению к иноверцам, это понятие призвано указать онтологическую взаимосвязь

религий. Она изначально определена Богом: «перед Богом оба, иудей и христианин, заняты одним делом. Он не может обойтись одним из двоих. Он установил вражду между ними двумя навеки, но сковал их крепкими узами друг с другом. ... Истина, вся целостность истины, не принадлежит ни нам [иудеям], ни им [христианам]»¹⁶. Таким образом, как иудаизм, так и христианство обладают собственной сущностью, но в метаперспективе представляют собой два аспекта одной конфигурации.

Итак, специфика религиозной философии Розенцвейга состоит в следующем:

- 1) Отношения людей внутри религиозных общин и взаимосвязь иудейской и христианской общин мыслятся как важнейшее условие реализации цели существования, а не только принципа нравственности.
- 2) Такие отношения получают форму диалога и по сути своей многомерны. Они включают в себя как диалог человека со своим ближним, так и взаимосвязь иудаизма и христианства, которая также носит диалогический характер.
- 3) Универсум в философии Розенцвейга трактуется как динамическая структура, которая реализуется в «диалоге» составляющих ее элементов.

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М., 1994. С. 164.

² Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Том III. М., 1997. С. 205.

³ Кант И. Религия в пределах только разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М., 1994. С. 7.

⁴ Там же, с. 169.

⁵ См. Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1978. S. 84.

⁶ Ibid. S. 95.

⁷ См. Ibid. S. 108.

⁸ См. Ibid. S. 122.

⁹ См. Ibid. S. 170.

- ¹⁰ В оригинале игра слов «ist zunächst der Nächste».
- ¹¹ *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. – Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. S. 262.
- ¹² „Wir sehen also das Etwas in zweierlei Gestalt und in zweierlei Verhältnis zum Nichts: einmal als seinen Anwohner und einmal als seinen Entronner“. Ibid. S. 26.
- ¹³ См. подробнее, *ibid.* S. 331–332.
- ¹⁴ См. *Ibid.* S. 343.
- ¹⁵ *Ibid.* S. 195.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 462.

**Восточноевропейское
еврейство**

**Православная церковь
и дисциплинаризация иудейско-христианских
отношений в Речи Посполитой
в первой половине XVII в.**

Реформация и Католическая реформа стали значимой вехой в истории Европы XVI–XVII вв. Это было время общественной модернизации, становления унифицированных церковно-конфессиональных структур, которые подвели под новые и старые ритуалы догматическую основу. Процесс роста и трансформации религиозного самосознания проходил через подчинение жизни верующих религиозным нормам и сопровождался осознанием конфессиональных отличий (католиков, протестантов и православных). Процессы конфессионализации, начиная с государственных институтов и кончая локальными общинами, церковными приходами и семьей, воздействовали как на социальные, так и на политические структуры общества¹.

В какой степени контроль над жизнью верующих, осуществляемый государственным аппаратом и церковными структурами, был результативен на юго-восточных землях Речи Посполитой? Каким образом эти процессы отразились в деятельности православного духовенства и повлияли на еврейско-христианские отношения в многоконфессиональном государстве, каким в это время было Польско-Литовского государство?

Исследователи обычно рассматривают вопросы о социальном контроле через призму этатистского подхода, в котором отношение к евреям на практике обычно противопоставляется образу и восприятию этих отношений в правовых памятниках и литературе. Правовые положения являлись не действительностью, но идеалами, которые элиты лишь стремились воплотить в жизнь. Существование закона не означало его соблюдения. Об отличной от идеала картине

свидетельствуют судебные прецеденты – люди разных конфессий нарушали установленные религиозные и социальные границы, поддерживали дружественные и даже любовные отношения.

Вместе с тем, на наш взгляд, необходимо исследовать не только столкновение практики и теории (или двух форм поведения – элиты и простого населения), но и попытаться увидеть их взаимопроникновение и показать идущие снизу процессы самодисциплинизации.

Каноническое право католической, так и православной церкви стремилось существенно ограничить контакты между христианами и иудеями. Принимаемые на соборах церковные постановления запрещали евреям вступать с христианами в совместные (и *vice versa*) браки и, по всей видимости, понимаемое в религиозном плане содружество», занимать какие-либо публичные должности, а также свидетельствовать против христиан на суде, принимать от них подарки и обращаться к ним за врачебной помощью², совместно мыться в банях³ (Правила Святых Апостолов, Лаодикийского и 6 Вселенского (Трульского) соборов).

С XII в. византийское еврейское законодательство пополнилось новыми правилами, создававшими в городах обособленные еврейские кварталы, однако в нем в отличие от западноевропейских кодексов не было намеков на еврейскую «угрозу» и жестких предписаний, контролировавших ежедневные социальные контакты (запрещение найма христианской прислуги, ношение специального знака и т.д.)⁴

В ряде русских текстов XI–XIII вв. приводятся канонические церковные положения, запрещавшие христианам питаться с евреями (например, история об Евстратии Постнике), предостерегающие от общения (история Никиты Затворника) и даже призывающие ненавидеть евреев и отказывать им в прощении как врагам Церкви (Житие Феодосия Печерского)⁵.

От близких, по всей видимости, воображаемых контактов с иудеями предостерегал Василий Острожский, который также осуждал «христоименитых людей» за продажу евреям своего имущества⁶.

Многочисленные издания Номоканона (в первой половине XVII в. появились 3 издания – 1620, 1624 и 1646 г.) также, несомненно, должно было способствовать распространению знаний о каноническом церковном праве не только среди православного духовенства, но и мирян⁷.

Деятельность православных братств, появившихся с 80–90 гг. XVI в. в Речи Посполитой, может стать ярким примером взаимодействия элиты и простого населения православного общества того времени. Грамота антиохийского патриарха Иоакима, позволившая основать церковное братство во Львове в 1586 г., свидетельствует о стремлении православных прихожан города к соблюдению церковных предписаний⁸. В ней призывалось «жить по закону», следить и контролировать жизнь священников и мирян во Львове и в окрестных городах и селах и обо всех отклонениях доносить епископу. В грамоте нет каких-либо сведений, по которым мы могли бы представить отношение братчиков к найму евреев христианской прислуги и покупке у них продуктов питания – к тем вопросам, которые активно в это время обсуждались на польских католических соборах. В центре внимания братчиков оказывается, прежде всего, борьба с пьянством, распутством и ростовщичеством. Не последнее место занимает также осуждение проявлений народной религиозности (посещение гадалок). Согласно братскому уставу, многократно нарушившим церковные каноны грозило церковное отлучение и даже смертная казнь, которой грозили «дьявольским сосудам» – ворожейкам и гадалкам.

Следует обратить внимание и на тексты, исходившие из второго эшелона. Так, в грамоте Боны Сфорцы Ковелю в 1556 г. указывалось, что мещане просили владельца города о том, чтобы евреи жили на специально отведенной для них улице. Предостережения христианам не работать у евреев, кроме общегосударственного законодательства, включаются также в цеховые инструкции. Например, в 1627 г. портные из львовского предместья (как можно предполагать православного вероисповедания) протестовали против целого цеха еврейских портных, приводя при этом факт того, что их конкуренты использовали труд христианских подмастерьев⁹. Один из

пунктов статей могилевского цеха солодовников (1647) также предостерегал членов цеха от работы у евреев¹⁰.

В действующих на территории Великого княжества Литовского статутах содержался ряд решений, согласующихся с церковными антиеврейскими канонами, принятыми том числе и на католических соборах. В них евреям запрещалось свидетельствовать против христиан на суде (по «земским» делам), нанимать христианскую прислугу и предписывалось носить отличительную одежду¹¹.

Тем не менее, между бытованием этих текстов и их «работой» на практике следует отметить серьезные расхождения.

Так, в одном из судебных дел начала XVII в. на Вольни рассматривалось дело слуги князя Чарторыйского, избившего еврея, так как тот не хотел с ним «меду пити»¹². Этот пример согласуется с наблюдением С. Бершадского о литовских евреях, которые во времена Сигизмунда Старого «пили, ели и веселились вместе с христианами» и «были не прочь помериться силой»¹³. В этом контексте показательным может стать обращение к католическим церковным источникам. Наиболее известный в этом ряду пример плоцкого диоцеза. Расследовав в 1551 г. контакты между евреями и христианами, католическое духовенство Плоцка выявило противоречащие церковным нормам существовавшие между знатью, горожанами и местными евреями тесные и дружеские отношения (так, евреи и жители города участвовали в совместных пирах)¹⁴. Подобное сопоставление указывает на различную степень социального контроля, проводившегося церковными элитами Польши¹⁵.

Особый интерес представляет также заявление в городском владимирском уряде, сделанное крещеным евреем, слугой Константина Острожского, 15 июня 1589 г. Оставшаяся в прежней вере жена Тиля Юсковна попросила мужа дать развод, и слуга православного магната навечно «выдал и от сего часу до нее самое и приятел ее, так же и обчих люди, которые ся по ней самой и по приятелех ее в Преворску были» и заверил, что «жадного дела» с ними больше иметь не будет¹⁶. Таким образом, созданная местным обычаем форма развода была применена к расторжению брака, заключенного по об-

рядам нехристианской религии. Сам факт обращения в суд свидетельствует о том, что общество того времени признавало правомочность еврейского брака¹⁷. В то же время различия в браках между христианами с одной стороны, и евреями и татарами с другой, уже позволяло католикам того времени называть детей протестантов «неверными», *infideles censentur*, поскольку их браки были лишь *matrimonium morale*¹⁸.

Другим свидетельством слабости церковного контроля православной церкви является судебное разбирательство, произошедшее в 1550 г. в городском суде Холма. 29 сентября некая православная христианка Маруся пожаловалась на раввина Иуду. Маруся, названная в деле замужней женщиной, *mulier habens*, работала у раввина в доме служанкой и родила от него ребенка¹⁹. Держа на руках сына, она доказывала факт отцовства тем, что младенец своими чертами напоминал отца-раввина²⁰. Маруся попросила принять меры против Иуды, которые бы учли права «бедных и сирот» и потребовала от обвиняемого материального обеспечения²¹. На следующий день против Иуды было подано заявление холмского владыки Василия Бакки. В нем указывалось, что раввин совершил нечестивый поступок, противоречащий законам государства и церкви²². Вместе с тем холмский владыка не говорил о каком-либо наказании, которое было бы возложено на нарушителей закона. В своем заявлении он также сообщил, что ребенок Маруси был крещен в холмской церкви священником Сильвестром²³. Сильвестр также принимал участие в судебном следствии²⁴.

Мотивом, побудившим женщину, обвинить своего хозяина, вероятно, стали материальные трудности. Можно предположить, что целью процесса было желание получить от Иуды или местной еврейской общины некоторой суммы денег. Вместе с тем представляется, что женщина не осознавала, что грозило бы Иуде и ей самой за ее связь с евреем. Характерно также, что местный священник не препятствовал близким отношениям между прихожанкой своего прихода и раввином и крестил ребенка без каких-либо препятствий.

Как известно католическое, а еще в большей степени магдебургское право, сурово карало как мужчину, так и женщину

из разных религиозных общин, заподозренных в интимных отношениях²⁵.

По всей видимости, первым церковным собором православной церкви, который занялся проблемой иудейско-христианских отношений, стал Киевский собор 1640 г. На нем кроме обсуждения и критики «Православного исповедания веры» и «Катехизиса» Петра Могилы был принят целый ряд решений, касавшихся вероучения, чина богослужения, управления, поведения белого и черного духовенства, братств и т.д. Собор также выработал некоторые руководства относительно совершения таинств и обрядов. В этом контексте – в контексте осознания конфессиональных особенностей, – любопытно обратить внимание на принятие православным духовенством решений, запрещавших христианам наниматься на службу к евреям в качестве акушеров и покупать мясо, которое евреи продают «отравленным и грязным»²⁶.

В этих постановлениях ряд историков не без оснований усматривают влияние католической церкви. Запрещая покупать у евреев мясо и работать христианкам в еврейских домах в качестве повивальных бабок, православное духовенство, вероятно, копировало постановления католических соборов и предписания папских булл²⁷.

Вместе с тем любопытно отметить выбор православного духовенства, запретившего христианкам быть повивальными бабками, но не кормилицами. Эти запреты, идущие в одной группе, тем не менее, значительно отличались: последний запрет в католическом средневековом синодальном законодательстве упоминался намного чаще, чем первый. Католическое духовенство запрещало христианкам становиться кормилицами в еврейских домах, поскольку боялось, что во время кормления молоком еврейскому ребенку попадет тело и кровь Христа или остаток причастного хлеба, который вкусила христианка, перед тем как идти на работу в еврейский дом. Этот запрет был обусловлен интериоризацией католической доктрины о пресуществлении. В то же время запрет на использование услуг повивальных бабок был вызван борьбой с «иноязычной» магией – с талисманами и заклинаниями, к которым прибегали еврейские акушерки²⁸. В связи

с этим запрет Киевского собора 1640 г. может быть рассмотрен в контексте борьбы с колдовством и народной магией, которую вели католики и протестанты в XVI–XVIII вв.²⁹

Особый интерес представляет также запрет на покупку мяса, который, по-видимому, был полностью заимствован из постановлений Вроцлавского и Венского собора 1267 г.³⁰ Это решение было вызвано как религиозными, так и экономическими мотивами. Власти разрешали евреям проводить ритуальный убой скота, в то же время запрещали продавать христианам излишки мяса (как правило, некошерные части)³¹. Продажа евреями мяса встречала протест не только со стороны духовенства, но и христианских цехов мясников.

Сложно определить, в какой степени решения собора были воплощены в жизнь. Тем не менее, сохранившиеся источники свидетельствуют о том, что антиеврейские постановления 1640 г. не остались записанными лишь на бумаге. 19 июля 1647 года рафаиловский священник Леонтий в городском суде г. Луцка пожаловался на местного шляхтича Веспасиана Беневского. Леонтий запретил жителям местечка покупать мясо у евреев, однако владелец местечка понес убытки и потребовал от священника заплатить штраф в 30 злотых. Когда священник отказался, Беневский закрыл церковь на две недели и препятствовал проведению церковных служб³².

Источник свидетельствует о конфликте, который произошел между священником и местным помещиком. При этом его причиной не обязательно должна была стать поддержка Беневским евреев местечка (между запретом торговать мясом и нападением помещика на дом священника прошло 4 месяца, а жалоба в суд была подана через год после описанных событий). Вместе с тем дело Леонтия показывает, что православное духовенство пыталось осуществить некоторые постановления Киевского собора на практике. В то же время церковные правила не всегда соблюдались и ими часто пренебрегали из-за протекции над евреями польских магнатов.

Запретить христианам идти в услужение к евреям 10 января 1649 г. просили члены львовского православного братства. В инструкции, которую они подали посланным на коро-

национный сейм депутатам, требования были разделены на духовные и светские; при этом вопрос о службе у евреев был отнесен к делу, имеющему отношение к спасению человека: «И это до спасения относится, стараться просим, поскольку каждый не только о себе, но и о других, согласно христианской науки о любви к ближнему думать должен, чтобы русские христианки (особенно те, которые в наибольшей степени к этому язычеству прижимаются) и отсюда возмущение и упреки бывают, к евреям на услужение не бросались»³³.

Важно отметить особое внимание членов братства на женскую прислугу, которая также причиняла особое беспокойство католическому духовенству. Оно боялось сексуальных отношений между евреями и христианами. Эти опасения, породившие представления об особой сексуальной одержимости евреев, возникали из-за того, что прислуга ночевала вместе с евреями не только в одном доме, но и в одной отапливаемой комнате³⁴.

Инструкция православных братчиков свидетельствует о весьма негативном отношении не только властей и духовенства, но и простого православного населения к христианам, работа которых у евреев вызывала «возмущение и упреки».

Запрет найма христианской прислуги многократно повторялся в постановлениях Краковского (1601), Луцкого (1621) и Познанского (1642) соборов. Во многих из них цитировалось решение Петрковского сейма 1565 г., запрещавшее евреям нанимать прислугу среди христиан обоего пола под угрозой штрафа в 100 гривен, а для христиан предусматривавшее тюремное заключение³⁵. В 1640 г. киевский митрополит Петр Могила в своем окружном послании, также ссылаясь на постановление Петрковского сейма, призвал людей не наниматься к евреям на работу и наложил на нарушивших данное решение аналогичное наказание в 100 гривен³⁶.

Запрет работать у евреев является главной темой пастырского послания львовского (с 1641 г.) епископа Арсения Желиборского от 17 сентября 1653 г. Послание епископа опирается на письмо Яна Казимира от 22 февраля 1653 г., в котором польский король также запретил христианам работать у евреев. Вместе с тем послание Желиборского, выдержанное

в жестких и грубых тонах, во многом отходит от содержания королевского указа³⁷.

В том, что христиане работают у евреев, львовский епископ усматривал опасность иудействования. Желиборский отмечает: «...яко з христубийцами и хулящими Бога, жадной части и сполчности и найменшой посполитости ведлуг богоносных отец канонов (мал бовем квас все смещение квасит) (ср. Галатам 5: 9, 1 Кор. 5:6) мети не потреба, послуги в домах их проклятых отправуют, покармов и наповев христьяном шкодливых и заказанных сполне с ними заживають, в неволю ся и работу вечную тым по свету рассеянным тулачом подають, а през то и живот свой христьянский, а що большая вечное спасение тратят».

Евреи в послании Желиборского демонизированы; они «бридаются» чистой христианской пищей (мотив, известный на Западе со времен Агобарда Лионского), в то время как своими «чародейными покармами и напоями» «лестят» христиан в «обжорство, пьянство, блуд, нечистоту, прелюбодеяние, забойство, доброго имения утрату, затверделость сердца, разлучающе от любве Божей во отчаяние спасения и во пропасть грехов смертельных». Задача духовенства – «выбавить» «унуренных» христиан «з тои незбожной глубины, з той пропасти безбожного жидовства».

Послание Желиборского находится под влиянием не только святоотеческой (Иоанна Златоуста), но и католической традиции. Ответственность за соблюдение указа Ян Казимир возлагает на руководство еврейской общины и предусматривает строгое наказание – 10 тысяч имперских талеров, двойной штраф в случае повторного нарушения, а в случае очередного нарушения – изгнание. В отличие от королевского послания Желиборский лишь пишет о церковном отлучении христианской прислуги – решение, которое было принято на Третьем Латеранском соборе 1179 г. Церковному отлучению подлежало также и православное духовенство, если оно не отлучит от церкви христиан, продолживших ходить на услужение к евреям. Кроме того львовский епископ запретил христианам покупать у евреев какие-либо продукты питания³⁸.

Таким образом, с 1640-х гг. православное духовенство Речи Посполитой стало активно обращаться к католической практике дисциплинарзации еврейско-христианских отношений. Прежде всего, эта политика регулировала отношения в сфере социальных и экономических отношений. Будущие исследования в области социальной дисциплинарзации должны указать на успешность или, наоборот, неэффективность такой политики.

- ¹ Корзо М. Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени // Этическая мысль. 2003. Вып. 4. С. 89–102. О применении конфессионализации к Восточной Европе и, в частности, к Речи Посполитой см.: *Moritz A., Müller H., Pohlig M. Konfesjonalizacja w Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII w.? // Kwartalnik historyczny.* 2001. R. CVIII. №1. S. 37–49. Авторы считают, что говорить о конфессионализации в Речи Посполитой не следует, но методы, применяемые сторонниками конфессиональной теории, были бы весьма плодотворны в изучении религиозной, политической и социальной истории Польши.
- ² Церковный канон не соблюдался ни одной сословной группой. Так, 24 марта 1589 г. крестьянин Мартин Коледич жаловался на брестского еврея Юску, который взялся лечить его сестру. Лечение прошло неудачно: по словам Мартина, врач сбежал, а его сестра через несколько недель умерла. При этом во время лечения, сестра Коледича жила в доме еврея (Акты Виленской археографической комиссии (далее: АВАК). Вильно, 1901. Т. 28. С. 22). О том, что в домах евреев могли жить не только миряне, но и даже православные (униатские) священники см.: АВАК. Т. 28. С. 190. О придворных королевских врачах, в том числе евреев см.: *Horn M. Medycyna nadworni władców polsko-litewskich w latach 1506–1572 (ze szczególnym uwzględnieniem lekarzy i chirurgów żydowskich) // Biuletyn ŻIH.* 1989. №1. S. 3–43.
- ³ О посещении бань в Кракове в XVI в. см. *Teter M. Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era.* N.-Y., 2006. P. 72
- ⁴ *Linder A. The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire // Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures / Ed. by R. Bonfil et al. Leiden, 2012. P. 178* (“...canon law contribution was fairly modest in quantity, certainly in comparison with the parallel evolution on the West and due, possibly, to the clear predominance of the imperial Law and to the special position of the Byzantine Church as an Established Church within the framework of the Empire”).
- ⁵ О византийских источниках в древнерусских повестях о Евстратии Постнике, Феодосии Печерском и Никите Затворнике см.: *Pereswetoff-*

- Morath A.* A Grin without a Cat. "Adversus Judeas" Texts in the Literature of Medieval Russia (988–1504). Lund, 2002. Vol. 1. P. 46–49; 88–102; Vol. 2. P. 97–102.
- 6 *Василий Острожский (Суражский)*. Об единой истинной православной вере и о святей соборной апостоловской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распрострется, 1588 // Русская историческая библиотека (далее: РИБ). СПб., 1882. Т. 7. Стлб. 884. «В истину бо хулимо или блюзненно есть, не толко Жидами, но и некоторыми христианы, посполитуючими с ними, которые не толко абы с скверными жидами, яко богоубийцами, брыдяти мели, но и над подручниками своими властельми их поставляют и христоименитые люди, честною кровию Христовою откупленные, запродоучи именья свои жидом поневоляют. Бо еслибы который отец, видячи сына своего любимого, от кого безчестуема и закалаема, мог ли бы с таковым убийцою приязнь и посполитоване мети? Мнемам, иж всяким способом такового за приятеля и посполитника себе негда мети не може, але за врага и противника... Штож пак таковые пострадати имуть, которые с противниками не человечими, но самого Бога врагами посполитуют? Таковии бо, сполечне с ними, едиnorodного Сына Божиа распинают, и с него ся наругают».
- 7 Таким образом, попытки препятствовать знакомству мирян с Номоканонном (при помощи которого они могли критиковать священников) потерпели неудачу. Запрет держать кормчие в Литовской Руси был принят на соборе 1509 г. (*Макарий* (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 109; *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 40).
- 8 Памятники, изданные Временной Комиссией для разбора древних актов. Киев, 1852. Т. 3. Отд. 1. С. 91–110.
- 9 *Balaban M.* Żydzi lwowscy na przełomie XVI–XVII w. Lwów, 1906. S. 99
- 10 Историко-Юридические материалы, извлечённые из актовых книг губерний Витебской и Могилёвской / Под ред. А.М. Созонова. Витебск, 1877. Вып. 8. С. 528.
- 11 Положение о ношении отличительной одежды попадает во Второй (1566), но отсутствует в Третьем статуте ВКЛ 1588 г. «Жидове в коштовных шатах з ланцуги золотыми сами и жоны их в золоте и в серебре, так теж и сребра на пасах и на кордах носити не мають; але убер их мает бити значный: шапки або бирет жолтый, так теж и завиванья белых голов полотно жолтое, або тому подобное, иж бы знак и певное розознанье было христианина от жида» (2 Статут ВКЛ, 1566 г. Раздел 12, глава 4). Ссылаясь на известное наблюдение папского легата Коммендони о литовских евреях, Бершадский замечает, что предписания Литовского статута об одежде и наиме христианской прислуги не соблюдались (*Бершадский С.А.* Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388–1569). Спб., 1883. С. 60–61). Следуя за средневековой традицией немецких евреев, польские раввины также требовали, чтобы евреи носили одежду, отличную от христианской. Такие моралисты, как р. Хаим Бецалель, обличали тех евреев, которые хотели

быть похожими на поляков. Разбирая вопрос о том, можно ли одалживать у неевреев праздничную одежду, Иоэль Сиркес так или иначе показывал, что еврейские женщины одевались так же, как и христианки. Сиркес также позволял еврейским купцам во время их поездок (евреям путешествовать было опасней, чем христианам) одевать одежду христианских купцов. При этом раввин отмечал, что при других обстоятельствах купцы должны были носить еврейскую одежду. Яков Гомбинер (ум. 1673), раввин из Лешно, вероятно, выдавая желаемое за действительное, отмечал, что евреи в его области носили отличную от христиан одежду и каждый, кто ее видел, сразу понимал, что она принадлежала еврею (*Fram E. Ideas Face Reality. Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655. Cincinnati, 1998. P. 30*).

¹² *Старченко Н.* Евреи на Вольни в конце XVI-первой трети XVII в.: некоторые наблюдения над непростым соседством // Свой или чужой. Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей / Под ред. О. В. Беловой. М., 2003. С. 100.

¹³ *Бершадский С.А.* Литовские евреи... С. 395–396.

¹⁴ *Венгжинек Х.* Боялась ли католическая церковь в Польше в начале XVI в. обращения христиан в иудаизм // Ксенофобия. История. Идеология. Политика. М., 2003. С. 7. В капитулах плоцкого диоцеза рассказывается о плоцком хирурге Амброзии из Млавы и его тесных контактах с евреями. По свидетельству церковных иерархов Плоцка, он не только не соблюдал постов, но отмечал вместе с евреями субботу и Пасху и вообще “многократно обольщался иудаизмом” (*multosque in iudaimus seducit*). Тем же плоцким диоцезом был обвинен в “иудаизантизме” еще один хирург – Мачей из Серпца. М. Будка считает это свидетельством проявления реформационного брожения. См.: *Budka M. Przejawy reformacji na Mazowszu w latach 1548–1572 // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 1985. T. 30. S. 146.*

¹⁵ Как показывает Х. Венгжинек, ту регуляцию еврейско-христианских отношений, которую мы находим в плоцком диоцезе, мы не обнаруживаем в краковском диоцезе, в церковном законодательстве которого до самого начала XVII в. еврейская тема практически не нашла отражения. См. *Węgrzynek H. The Legislation of the Catholic Church in Poland relating to Jews // Kwartalnik Historii Żydów. 2004. T. 212. P. 502–510.* Первые синодальные решения, ограничивающие отношения между евреями и христианами в краковском диоцезе, появились лишь в 1601 году. В плоцком диоцезе наем христианской прислуги, а также сексуальные отношения между евреями и христианами были осуждены уже в 1539 году. В сентябре 1559 архиепископский синод в Плоцке запретил контакты между христианами и иудеями. Антиеврейские положения в XVI в. также принимались в гнезненской провинции.

¹⁶ Архив Юго-Западной России (далее: Архив ЮЗР). Киев, 1909. Т. 3. Ч. 8. С. 450.

¹⁷ Хотя православному духовенству принадлежала судебная власть над мирянами по всем духовным делам, и особенно в области семейно-брачных отношений, есть основания сомневаться, что эта власть была твердой. На это указывает такое явление, как и широкое распространение невенчан-

- ных браков: *Bardach J.* Świecki charakter zwyczajowego prawa małżeńskiego ludności ruskiej w Wielkim Księstwie Litewskim w XV-XVII wieku // *Czasopismo prawno-historyczne*. 1963. T. XV. №1. S. 85–150.
- ¹⁸ *Starowski S.* Braterskie napomnienie ad Dissidentes in religione aby sie skromnie i w pokoju zachowali, 1646 // *Filozofia i myśl społeczna w XVII w. / Wybr. oprac i przypisami opatrzył Z. Ogonowski*. Warszawa, 1979. Cz. 1. S. 520; *Starowski S.* Prawdziwe objaśnienie “Braterskiego napomnienia ad Dissidentes in religione [...], 1646 // *Ibidem*. S. 552. Любопытно отметить, что еще в 1848 г. Петербургская духовная консистория не могла решить, как относиться к прежним бракам крещеного еврея, заключенным им еще в бытность иудеем. Консистория не знала, считать ли еврейские браки за действительные или нет («пределом» были три брака, и только при особых обстоятельствах, как, например, смерть супруга). Вопрос решил лишь коломенский и московский митрополит Филарет, который рассудил, что поскольку крещение покрывает прежние грехи, то христианские браки не могут считаться действительными (*Гаврилкин К.* Митрополит Филарет и евреи // *Континент*». № 111 (2002)).
- ¹⁹ АВАК. Т. 19. "...conducendo ipsam in servitium annuale eandem oppressit et gravitavit fecit, ex eoque puerum procreavit" С. 107.
- ²⁰ Там же. "... approbando intentionem suam signis eo quod puer ipse ad medium canis capitis natus est, formam protune patris ferens".
- ²¹ Там же. "... remedio juris tanquam papuperi et orphanae ab officio contra prefatum doctorem provideri, vel saltem utvictu puerum com ipsa provideret ut illi sponderat et pro excessu et oppressione sua ili satisfaceret".
- ²² Там же. "... perfidy judei Chelmenis Jude, senioris doctoris Judeorum, qui Christine ritus ruthenici pueram fecisset contra legem et statuta sinodorum et testes eius sceleris produxit".
- ²³ Там же. "...videlicet honorabilem Silvestrem, poponem ecclesie Incaruationis Christi in Helm, qui puerum baptisavit et filiam Adami".
- ²⁴ Там же. "... audiverunt et interrogaverunt praefatam Marusam mulierem circa nominationem pueri, cuius sit puer, et praefata Amrussa afirmabat, se non cum alio, quam Juda, atique Judeoram doctore, praefatam puerum habere". С. 107–108.
- ²⁵ О весьма жестоких наказаниях, которые налагались на христиан и на евреев за нарушение ими сексуальных запретов см.: *Nirenberg D.* Community of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, 1996. P. 127–163. В то же время, как мы видим, в данном случае идеальным решением для стороны обвинения стал бы высокий денежный штраф.
- ²⁶ Киевский собор 1640 г. по рассказу Касиана. Саковича // РИБ. СПб., 1878. Т. IV. Кн. 1. С. 37. "<...>zeby mięsa Ruś u Żydów nie kupowała, bo poskromiwszy i poplugawiwszy chrześcianom przedaią".
- ²⁷ *Kalik J.* The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Jewish history*. 2003. Vol. 17. №2. P. 232; *Ettinger S.* The Legal and Social Status of the Jews of Ukraine from the XV Century to the Uprising of 1648 // *Journal of Ukrainian Studies*. 1992. Vol. 17. №. 1–2. P. 126. Интересно отметить, что антиеврейские запреты читались на соборе, как «каноны», хотя эти каноны имели очевидное западное происхождение.

- ²⁸ Baumgarten E. Mothers and Children. Jewish family life in Medieval Europe. Princeton, 2004. P. 43–50; Teter M. Jews and Heretics... P. 73–74.
- ²⁹ В «Криминальном процессе» (1718) сандомирский архидиакон Стефан Жуховский писал: «И узнают знатные дамы, которые привыкли нанимать евреек при рождении [детей], что они подвергают опасности жизнь и здоровье своих детей.... Они нарушают христианские правила, когда нанимают еврейских бабок». Архидиакон также обвинил евреек в использовании магии для того, чтобы нанести вред детям и из-за того, что «христианские акушерки пренебрегают такой опасностью, еврейские ведьмы из-за ненависти и по дьявольскому наущению будут еще больше заниматься подобными делами» (Teter M. Jews and Heretics. P. 74).
- ³⁰ Wiedl B. Jews and the City. Parameters of Jewish Urban Life in Late Medieval Austria // Urban Space in the Middle Ages / Ed. by A. Classen, M. Sandidge. New-York; Berlin, 2009. P. 297.
- ³¹ См. привилегия Миколая Радзивилла несвижским евреям, 1 марта 1589 г. «Лавки им можно на рынке иметь на равных вместе с мещанами, также как и на улице своей без какой-либо трудности, кроме мясных лавок и продажи мяса; это только на улице своей еврейской держать могут» (Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Right Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries / Ed. by J. Goldberg. Jerusalem, 2001. Vol. 2. P. 143). В XV в. папство разрешило евреям продавать мясо христианам. Вместе с тем весьма странным выглядит разрешение Петра Могилы не только покупать у евреев мясо, но и работать у них в качестве прислуги, поскольку христиане избавлены от «неволи закона старого и людей старозаконных». Могила призывает евреев не препятствовать их христианской челяди посещать по воскресеньям и праздникам церковные богослужения. Позволяя прислуге посещать церкви, «старозаконные арендаторы», по словам киевского митрополита, обучали свою челядь «боязни Божой». Таким образом, люди разных конфессий, живущие под одним законом, могли жить во имя «соседской звычайности и згоды» (Галант И. Киевский митрополит Петр Могила и его отношение к евреям // Киевская старина. 1905. Т. 89. С. 151–152). У нас нет возможности точно сказать, кто был автор данной грамоты, содержание которой входит в резкое противоречие с политической православного духовенства в отношении евреев в середине XVII в.
- ³² Архив ЮЗР. Т. 6. Ч. 1. С. 811–813. Протестант Беневский напал на дом священника, оскорбил его жену, а иконы называл «болванами и псами». Торговля мясом являлась одним из важных занятий вольных евреев. Так, р. Иуда Лейба Бен Энох писал, что большинство евреев во Владимире в 1620–30-е гг. занимались мясной торговлей с христианами (Fram E. Ideas Face Reality... P. 27).
- ³³ Архив ЮЗР. Т. 10. Ч. 1. №84. С. 188–189. ("I to do zbawienia należy, aby się starać, gdyż każdy nie tylko o sobie, ale i o drugim wedle nauki chrześcijańskiej przemyśliwać należy z miłości powinien, aby chrześcianki ruskie (zwłaszcza które bardziej się tego pogaństwa cisną i ztąd zgorzenie i przymówka bywa) do żydów się na służby nie cisnęły").

- ³⁴ О тяжелой демографической ситуации в еврейских городских кварталах см.: *Teller A. Warunki życia i obyczajowość w żydowskiej dzielnicy Poznania w pierwszej połowie XVII wieku // Żydzi w Wielkopolsce na przestrzeni dziejów / Pod red. J. Topolskiego, K. Modelskiego. Poznań, 1995. S. 57–70.*
- ³⁵ *Kazmierczyk A. The Problem of Christian Servants As Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Second Half of the Seventeenth Century And in the Saxon Period // Gal-Ed. 1997. Vol.15–16. P. 24.*
- ³⁶ *Hornowa E. Położenie prawno-ekonomiczne Żydów w miastach ziemi haliцkiej na przełomie XVI-XVII w. // Biuletyn ŻIH. 1961. T. 40. S. 25.*
- ³⁷ При этом львовский епископ дает понять, что он еще раньше пытался запретить христианам идти на службу к евреям: «...за отменю часов и прешлых небезпеченств не моглисмо того замыслу нашего до исправления выконаня skutecznego привести» (Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 10. С. 596). Ср. «Незбожные жидове своей хитростью, лакомством, заздростью, ошуканем и омавениям, верным христианом, праве отнявши, з гордости своеи притивоко христианом челядь христианскую, яко невоаликов, мужеского полу и женского на посмех и поругание имени христианскому в службу обридливую до себе затягнули и затягают, в непристойному Богу и людем мерским и не чистом пожитю оных ховаали, до запомнене Бога и спасения душевного их приводят» (Там же) и «...większa cześć [przysługi], przemomniawszy Boga a zbawienia dusz swoich zaniebdawszy bez spowiedzi sakramentów świętych, słuchania słowa Bożego, obserwowania postów, szanowania świąt, a co detestabilius est in atheismi prawie delapsi, in profunda o Bogu y artykułach wiary do zbawienia dusz należących ignorantia, iednym słowem sine dignis żywot swoy prowadzą ; y z takowej z niemi conversatye y obcowania, nierządne pożycie y insze ciężkie maiestat Boski obrażaiące obrzydliwości, passim zawiazuią sie, czym się nie tylko maiestat Boski uraża, ale y chrześcianskie serce żaloszne być musi słusznie ze sobą y naszą ma pociągać indignatia» (Историко-Юридические материалы. Витебск, 1879. Вып. 10. С. 245; АВАК Т. 8. С. 171).
- ³⁸ Запрет покупать еду и напитки у евреев содержится также церковном каноническом сборнике валашского Говорского монастыря (Малый номоканон или «Правила Говоры», *Pravila bisericească*, 1640). Евреи объявлялись еретиками, с ними, как с армянами и с павликанами, нельзя было поддерживать никаких отношений. Вместе с тем разрешалось обращаться к ним за медицинской помощью (sic!). Христианину, чтобы прикоснуться к купленному у евреев товарам, требовалось получить у священника благословение. Евреям также запрещалось быть свидетелями на суде. Было отпечатано 2 тиража сборника – для Валахии и Трансильвании. Монастырь, типография которого была основана в 1637 г., имел тесные связи с Киевом. Существует также славянский перевод «Правил». См.: *Oisteanu A. Inventing the Jew. Antisemitic stereotypes in Roman and Other Central East European Cultures. Lincoln; London, 2009. P. 342–343; Schwarzfeld E. Evreii in legislația lui Matei Basarab al Munteniei // Annarul pentru israeliți. Vol. 17 (1895/96). p. 77–104.*

Исторические упоминания и воспоминания о «Гройсэ Шил» – главной синагоге евреев города Сороки, Бессарабия

История евреев города Сороки насчитывает несколько веков, существует даже некоторые предположения о том, что даже название города, имеет еврейское происхождение, так например Анатолий Штаркман в статье «Пушкин, Кишинев, Евреи» считает что «Многие города Бессарабии сохранили свои еврейские названия до сегодняшнего дня: Кагул на иврите – толпа, общество, Оргеев, старое название Орхей – гость, Сороки по имени реки в Израиле Шорек (Сорек) – хороший виноград»¹.

Как бы то ни было, считаем, что с точностью можно утверждать о массовом еврейском присутствии в Сороках уже в середине 18 века. Таким образом, Конрад Яков Хильтебрандт – клирик который сопровождал шведского посла Штернбаха в его дипломатических миссиях на Украину в 1656–1657 годах повествует следующее: – Яссы, декабрь «Среди местных жителей много евреев, которые занимаются торговлей вместе с греческими и молдавскими купцами». – Сороки, январь – «Город был переполнен евреями – беженцами, которые переселились сюда часть из Польши, часть из Украины, от них я смог купить мёд, водку и другие вещи». – Штефэнешты, февраль – «И здесь было полно еврейских беженцев»². Позже, в начале 18 века Старец Леонтий, переходя Днестр в Сороках в 1701 г. сделал запись в своём дневнике: «17 февраля Мы прибыли в Сороки ..., здесь берут большой налог: 15 копеек за телегу..., таможня находится в аренде у евреев»³. Молдавский Господарь Д. Кантемир в книге «Описание Молдовы» (1711), в главе *Другие жители Молдовы*, доводит до наших сведений следующее «С трудом можно

себе представить страну столь маленькую, и одновременно столь густонаселенную разными народами. В Молдове живут ... евреи и цыгане. ... Евреи так же считаются подданными, они платят годовую дань, но больше обычной; они не имеют право занимать какие либо должности, кроме торговцев и лавочников, у них есть право на постройку синагог в любом месте, но не из камня, а только из дерева⁴.

Согласно памятной записке 1925 г., на табличке, установленной на одной из стен синагоги – каменная синагога, покрытая жостью, была построена в 1778 году, в период, когда город Сороки находился в частной собственности⁵.

Таким образом, становится понятно, что уже к концу 18 века, еврейское население Сорок как и в общем еврейское население Бессарабии значительно возросло. Синагога не прекращала своего существования и в 19 веке, в период, когда Бессарабия была в составе Российской Империи, помещение синагоги использовалось по прямому своему назначению – вознесению молитв, а в период с основания и до 1812 г. синагога служила единым центром для всех благотворительных организаций города⁶.

В самом начале синагога была построена в подвальном помещении. Только в 1855 на месте подвального помещения было построено новое здание синагоги. Евреи, при поселении где-нибудь, сразу же приступали к построению синагог, молебных домов, и к организации хедеров (*еврейских религиозных школ – А.Р.*), в таких условиях и появилась интересующая нас сорокская синагога – «Гройсэ Шил».

Следующее упоминание о синагоге связано с регистрацией частных зданий в Примарии (*мэрии – А.Р.*) города Сорока, таким образом, в инвентаризации, осуществленной в 1864 году, синагога была записана под номером № 371⁷.

После 1864 г., синагога продолжала играть важную роль в духовной и общественной жизни сорокских евреев, оставаясь учреждением, как религиозного характера, так и общественного, здесь проводились как общественные молитвы, так и публичные собрания, праздники и прочие важные события из жизни общины. В ней производились общественные молитвы в соответствии с разрешением от 19 июня 1891 г., под

номером № 1183 (*общественные молитвы проводились каждый день и до этого момента – А.Р.*)⁸.

В межвоенный период, в Сороках существовала очень многочисленная и сильная еврейская община, как юридическое лицо она была зарегистрирована под названием *Comunitatea Izraelită din Soroca* (*буквально Сорокское Еврейское Общество – А.Р.*)⁹. О развитости общины в административном плане, говорит также и наличие большого количества благотворительных организаций в городе: больниц, погребальных обществ, бесплатных столовых¹⁰.

В 1925 Правление Сорокской Синагоги «Гройсэ Шил», в состав которой входили: Лэйб Дили – кассир, Хаим Борух Лифшиц – надзиратель, Зухер Яшан – эрудит¹¹, составило памятную записку, которая позволила нам узнать много новых данных о сорокской общине.

Синагога «Гройсэ Шил» находилась по улице Штефан чел Маре (*ниже представлена карта города Сорока межвоенного периода, см. Приложение 1*) не далеко от берега (*реки Днестр – А.Р.*) и старой крепости названной Крепость Штефана чел Мааре¹² (*крепость стоит до сих пор, и называется Сорокская Крепость – А.Р.*). Также в архивных документах этого периода можно найти и другие вариации названия синагоги: «Главная Синагога», «Большая Синагога», «Генеральная Синагога», «Общая Синагога»¹³.

В записке также упоминается, что в давние времена, это здание синагоги было единственным, где евреи могли собраться для общественной молитвы. Само здание не подвергалось ремонту с 1855 до 1918 г. По прошествии времени еврейское население города стало увеличиваться, в результате чего мест в синагоге стало не хватать, в связи с этим вокруг «Гройсэ Шил» стали появляться все новые и новые молитвенные дома и к 1925 г. их уже было еще шесть. Но несмотря на это, первенство посещаемости все же осталось за «Гройсэ Шил», по этому все официальные праздники, проповеди и выступления проводились именно в этой синагоге, соответственно и все средства коробочного сбора шли в бюджет именно этой синагоги¹⁴.

Можно проследить среди архивных данных и тот факт, что все государственные, румынские праздники, в межвоенный

период, на официальном уровне проходили именно в этой синагоге¹⁵.

Из воспоминаний узника гетто, жительницы города Сороки – Рудерман Лии Моисеевны мы узнаём следующее: «Возле ресторана «У Старой Крепости» в центре города, на берегу Днестра, не далеко от крепости есть 2-х этажный дом, на месте этого дома стояла до войны «Ди Гройсы Шил» или «Sinagoga sea Mare» (*так, название звучало на румынском языке – А.Р.*). Здание синагоги было 2-х этажное, окружено высоким красивым забором, с широкими и красивыми воротами. Существовали два входа в синагогу, центральный вход имел форму полукруга (*арки – А.Р.*), сбоку была лестница, по которой женщины поднимались на второй этаж.

Вокруг синагоги было много маленьких домишек, построенных очень близко друг к другу. Мы, будучи детьми, всегда поднимались с мамой на второй этаж, там был длинный стол, все женщины садились на длинные скамьи, напротив друг друга, там даже было маленькое оконце, через которое мы могли смотреть на первый этаж, все имели свои места и сидурры (*еврейские моленные книги – А.Р.*). Мужчины носили чёрные костюмы и чёрные шляпы, женщины были нарядно одеты и носили косынки.

22 июня 1941 года началась война, через неделю всех евреев собрали вместе, сорок мужчин убили сразу, нас водили по центральной улице города, после нескольких дней всех евреев города загнали в «Гройсэ Шил», все мы очень устали, все искали себе место глазами, чтоб где-то «упасть», все вещи были разбросаны по полу, нас было очень много, мы все спотыкались друг о друга, из-за давки некоторые люди больше никогда не вышли из этого помещения. Мы уже и не знали, был на дворе день или это была ночь. Через время нас погнали дальше. В город Сорока мы вернулись в марте 1944, с оставшимися в живых мамой и сестрой, от «Гройсэ Шил», остались только руины, здание было разрушено при бомбёжке. А уже после войны там построили новый двухэтажный дом»¹⁶.

В проведенном исследовании, мы установили, что первым жителем нового дома построенного на месте синагоги стал Малиновский Иван Иванович, он нам поведал следующее:

«Мы переехали сюда, в этот дом в 1961 г., до этого здесь была синагога, и жило много евреев, очень много евреев, вообще это была «еврейская» улица, у евреев были дома с несколькими комнатами, и в каждом доме обязательно должен был быть подвал или погреб. У каждого еврея был свой магазинчик, каждый торговал, чем имел, кто извезью, кто гвоздями, кто продуктами. Мой отец был мебельщиком, и даже работал с одним евреем»¹⁷.

Из мемуаров Евфросинии Керсновской, которая была репрессирована со статусом ссыльнопоселенца из города Сорока в Сибирь, нам становится известно следующее: «... И я присела у старой Синагоги, на самом краю оврага. Отсюда открывалась замечательная панорама Нижнего Города, Днестра...»¹⁸. Речь идёт конечно же о той самой синагоге, о «Гройсэ Шил», на берегу Днестра.

В списке прихожан синагоги значатся многие еврейские фамилии знакомые сорокским старожилам, а также суммы денежных пожертвований на синагогу за 1937 и 1938 г.¹⁹

На протяжении двух веков сорокская синагога «Гройсэ Шил», прослужила главнейшим духовным учреждением для евреев города Сорока, а так же пользовалась популярностью со стороны властей города. Здесь евреи проводили каждодневные молитвы, которые служили им опорой в мирской жизни. В данной статье нами было прослежена история основания, развития и исчезновения главного духовного учреждения евреев города Сорока.

Вместе с тем, не были оставлены без внимания трагические моменты, которые непосредственно коснулись данной синагоги и её прихожан, на основе воспоминаний старожилов мы попытались восстановить картину межвоенного периода и последующего за ним исторического периода.

Считаем, что синагога «Гройсэ Шил» и в общем еврейская община города Сорока могут служить примером для реконструкции религиозной жизни евреев в Бессарабии, на протяжении двух веков. Этот пример позволяет исследователю углубиться в изучение истории еврейского религиозного развития, путем сравнительного анализа деятельности синагог всей Бессарабии. Эти аспекты требуют более детального и углубленного исследования.

В статье нами приведены списки прихожан сорокской синагоги которые несут в себе ценные данные относительно фамилий молящихся, численность семей, а так же материальные пожертвования, что в свою очередь проливает свет на разнообразные аспекты жизни евреев города Сорока, от демографических данных до некоторых экономических показателей.

Судьба места на котором располагалась синагога «Гройсэ Шил», так же была нами освещена, в тоже время мы констатируем тот факт, что несмотря на снижение религиозности среди евреев в XX в., синагоги Бессарабии все так же оставались катализаторами еврейской общинной и религиозной деятельности и жизни еврейских местечек.

При написании памятной записки синагоге было 147 лет, синагога же простояла до 1943 г., то есть до своего 165-летия.

Приложение

Список прихожан и пожертвований синагоги «Гройсэ Шил»

Восточноевропейское еврейство

№	Имя, Фамилия	Число душ на 1937–1938 г.	Пожертвования в румынских леях	
			1937 г.	1938 г.
1.	Лейб Дили	3	300 (лей)	
2.	Хаим-Борух Лифшиц	2	325	
3.	Зухер Яшан	5	425	
4.	Герш Яшан	2	400	
5.	Арон Вайман	2	400	
6.	Нисен Мельник	2	325	
7.	Бука Гительмахер	4	300	
8.	Фишель Каршенбой	3	225	
9.	Овшая Деркауцан	4	550	
10.	Залман Ройтберг	9	250	
11.	Хаим Ройтберг	4	250	
12.	Борух Фрехтман	4		
13.	Исрул Фамаржи	3	200	
14.	Ишая Фельдер	3		
15.	Шлёма Гринберг	3		
16.	Ицик Шехтман	2		300
17.	Моисей Атасамед	4		
18.	Мотл Гительмахер	5	300	
19.	Аба Де(х)ман	5		150
20.	Ицик Фор(х)ер	3		
21.	Беня Баксанский	6	300	
22.	Лейб Баксанский	4		
23.	Шлёма Гихерман	4		500
24.	Яков Баксанский	4		
25.	Ицик Могилёвский	5		
26.	Нухим Масамед	3		100

*Исторические упоминания и воспоминания о «Гройсэ Шил» –
главной синагоге евреев города Сороки, Бессарабия*

№	Имя, Фамилия	Число душ на 1937–1938 г.	Пожертвования в румынских леях	
			1937 г.	1938 г.
27.	Шмеля Шафир	4	225	
28.	Мойше Шафир	4	225	
29.	Герш Гихерман	2	300	30
30.	Мотя Клейман	5	260	
31.	Мейер Шнайдер	2		100
32.	Лэйб Овсаникер	2		
32.	Давид Кивензон	6	150	
33.	Зимел Фрехтман	2		
34.	Бука Ройтберг	3	325	
35.	Мойше Ройтберг	2		
36.	Ицик Ройтберг	5		100
37.	Перец Ройтберг	5		
38.	Ривин Школьник	6	100	
39.	Арон Школьник	5		50
40.	Шома Анбиндер	5		
41.	Мотл Дели	4		100
42.	Янкель Маранц	6		
43.	Давид Маг(х)идман	4		
44.	Овшая Гихерман	9	275	
45.	Волько Гихерман	2		100
46.	Яков Фердман	2		
47.	Аврум Колкер	7		100
48.	Мойше Вул	5		100
49.	Хуна Кримитшущки (Кременьчюжски)	3		100
50.	Срул Кримитшущки (Кременьчюжски)	4		150
51.	Мейлих Котляр	2		
52.	Ицик Бурдейник	2	300	
53.	Шулим Любарский	6		100
54.	Хаим Векслер	6		

№	Имя, Фамилия	Число душ на 1937–1938 г.	Пожертвования в румынских лесах	
			1937 г.	1938 г.
55.	Мойше Дили	4	500	
56.	Мотя Фрехтман	4		
57.	Иосиф Фрехтман	(8), (3)		
58.	Занвел Вайсер	2		
59.	Яков Шнайдер	5		
60.	Берку Шнайдер	4		
61.	Шмил Бурдейник	4		100
62.	Яков Петроград	5		
63.	Хайм Сакс	3		100
64.	Аврам Вайсман	3		
65.	Лейб Ланцет	6		
66.	Берку Будман	6		
67.	Лейб Будман	1		100
68.	Мойше Будман	4		
69.	Мэндал Баровский	4		100
70.	Яков Баровский	3		
71.	Лейб Ленецкий	2		
72.	Мотя Майнстер	4		
73.	Волько Ткач	2		
74.	Мейер Кац	4		50
75.	Исрул Казаковский	3		
76.	Лейб Фрехтман	3		
77.	Мойше Фишман	4		
78.	Лейзер Елский	2		
79.	Зевил Ройтберг	5		
80.	Абрам Ройтберг	3		100
81.	Ицик Оихерман	2	225	
82.	Ицик Баксанский	1		50
83.	Симха Глуховский	2		50
84.	Бузя Забунский	3		
85.	Иеритим Фейгис	3		100

*Исторические упоминания и воспоминания о «Гройсэ Шил» –
главной синагоге евреев города Сороки, Бессарабия*

№	Имя, Фамилия	Число душ на 1937–1938 г.	Пожертвования в румынских ляхх	
			1937 г.	1938 г.
86.	Нахемни Раш(к) овский	4	250	
87.	Шлэма Пин(с)кер	3	500	
88.	Бенцион Фейгис	3	200	
89.	Элик Гихерман	3		100
90.	Мойше Масамед	1	700	
	ИТОГО:	340 прихожан	12,085 лей	2,930 лей

Восточноевропейское еврейство

- ¹ Штаркман А. Пушкин, Кишинев, Евреи // <http://www.proza.ru/2007/05/15-250>
- ² Eskenasy V. Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România.- București: Hasefer, 1986. Vol. P. 104 – 105
- ³ Eskenasy V. Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România.- București: Hasefer, 1986. Vol. P.7
- ⁴ Кантемир Д. Дескриеря Молдовой.- Кишинэу: Штиинца, 1975.С. 168 – 169
- ⁵ Национальный Архив Республики Молдова (НАРМ). – Ф. 1393, оп.1, д. 15, л. 4
- ⁶ НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 15, л. 4 об.
- ⁷ НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 15, л. 4
- ⁸ Там же.
- ⁹ НАРМ, ф.1393, оп.1, д. 20, л. 1
- ¹⁰ Копанский Я.М. Благотворительные организации евреев Бессарбии в межвоенный период 1918–1940 гг. Кишинев, 2002.С.80–82
- ¹¹ НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 15, л.11
- ¹² НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 15, л.4.
- ¹³ НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 6, л.7.
- ¹⁴ НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 15, л. 4 об.
- ¹⁵ Roitman A. Dialogul creștini – iudei din Basarabia în perioada interbelică la nivel de politică de stat (pe exemplul orașului Soroca). // <http://teologie.md/>
- ¹⁶ Информатор: Рудерман Лия Моисеевна, 1932 г. р.
- ¹⁷ Информатор: Малиновский Иван Иванович, 1930 г. р
- ¹⁸ Евфросиния Керсновская // <http://www.gulag.su/copybook/index.php?eng=0&page=1&list=89>
- ¹⁹ НАРМ, ф. 1393, оп.1, д. 15, л.2; л.2 (оборот); л. 5; л. 5 (оборот); л.13

Еврейские погромы на «казачьей улице». К истории еврейских погромов на Кубани в октябре 1905 г.

В день оглашения Манифеста 17 октября 1905 года во многих регионах Российской империи произошли столкновения между участниками революционных демонстраций и черносотенных манифестаций. В последующие дни прокатилась целая волна черносотенных погромов. С 17 октября по 1 ноября 1905 г. погромы произошли в 358 населенных пунктах империи¹. Согласно статистике, в этих погромах погибло 1622 человека, ранено 3544 человека, соответственно из них евреев – 711 (43%) и 1207 (34%)². Не избежал погромов Екатеринодар – центр Кубанской области.

В течение 3-х дней с 18 по 20 октября в Екатеринодаре произошли еврейские погромы. Из сообщения екатеринодарского прокурора Министру Юстиции следует, что 18 октября участники антиправительственной демонстрации, встретившись на улице с манифестантами, несшими портрет Государя, стреляли из револьверов в портрет и в отряд казаков, ранили несколько человек³. Как выявило предварительное следствие, поджог и разгром толпой квартиры и дома врача А. Рохлина, квартиры врача М. Мееровича и магазинов Каменского и М. Рувинского были совершены одной и той же уличной толпой при одних и тех же условиях и обстоятельствах. Кроме того, уличная толпа подстрекалась к совершению названных преступлений теми же лицами с целью «громить и бить социалистов, евреев и армян»⁴, в которых они видели своего врага. Разгромы квартир и магазинов евреев явились, по мнению следователей, последствием столкновений 18 октября на Красной улице двух противоположных партий, из которых одна шествовала с красными флагами и с пением революционных песен, а другая с национальными

флагами и с пением: «Спаси Господи Люди Твоя...» и «Боже Царя Храни». После этого столкновения и происшедших вследствие этого уличных беспорядков последняя партия, одержав верх при помощи казаков, с криками «бей социалистов, бей жидов, бей Рохлина», бросилась на Рашилевскую улицу, где совершила поджог и разгром квартиры Рохлина. На следующий день та же толпа разрушила квартиру врача М.И. Мееровича, а от последней отправилась на Красную улицу и на Новый базар, где сначала разгромила магазин Каменского, а потом магазин М. Рувинского⁵. 19 октября был убит сын врача А. Рохлина. 20 октября на Старом базаре была разгромлена лавочка еврея – екатеринодарского мещанина Мовши Барановича. Ущерб от каждого из четырех крупных погромов еврейских домов и магазинов по подсчетам следователей составил несколько тысяч рублей⁶. От погромов в Екатеринодаре пострадали различные слои населения, в основном, образованная и зажиточная часть общества. В результате погромов были избиты и ранены гимназисты, учителя, ученики реальных училищ, интеллигенция, торговцы.

Популярное в начале XX в. отождествление демократических, либеральных сил с революционным движением, в которое были вовлечены и евреи, привело к дискуссии относительно мотивов и направленности погромов. Одним из наиболее часто выделяемых историками факторов погромов была их антисемитская составляющая. По мнению зарубежного исследователя Ш. Ламброза, «правые» не видели различий между евреями, либералами и радикалами, но широкая антисемитская пропаганда в прессе, отношение правительства к евреям как к «виновникам революции» – все это делало евреев мишенью для преследования. По всей черте оседлости антиреволюционные демонстрации превратились в кровавые антиеврейские погромы⁷. В отличие от Ш. Ламброза, С. Степанов полагает, что погромы не были направлены исключительно против представителей какой-либо конкретной нации. Тем не менее, С. Степанов замечает, что антисемитские настроения были весьма ощутимы⁸. Современный исследователь Ю. Размолдин полагает, что термин «еврейские погромы» исходит исключительно со страниц либе-

ральных или т. н. прогрессивных газет. В желании придать бесчинствам кроваво-багровые тона либеральные журналисты приводили гигантские цифры пострадавших евреев⁹.

Погромы в Екатеринодаре 18–20 октября 1905 г. уже были объектом исследований Е. Козачек и В. Маркова¹⁰, которые называют эти погромы еврейскими. Исследователи проанализировали судебные дела с показаниями свидетелей и обвиняемых, а также следственные документы, однако недостаточно внимания уделили анализу воззваний, лозунгов и призывов, отражающих настроение горожан во время погромов.

Екатеринодарские погромы не приобрели такого масштаба, как, например, в Одессе, Киеве или в Ростове-на Дону, однако, следует учитывать несколько характерных для этой местности факторов. На рубеже XIX–XX вв. Кубанская область (с центром в Екатеринодаре) являлась относительно спокойной окраиной Российской империи. Казачество воспринималось гарантом социальной стабильности¹¹. В Кубанской области действовал закон 18 июня 1892 г., дополнительно ограничивающий права евреев, что является одной из причин незначительного процента еврейского населения в Екатеринодаре (в 1903 г. около 0,7%¹²). Тем не менее, в ходе екатеринодарских погромов в большей степени пострадали именно евреи. В связи с этим представляется важным выяснить, были ли эти погромы антиеврейскими.

Слухи о готовящихся погромах в Екатеринодаре стали распространяться среди населения города еще в начале марта 1905 г. Е. Шварц, впоследствии известный писатель и драматург, в детстве часто приезжавший в Кубанскую область к родителям отца, в воспоминаниях передал детский страх предстоявших погромов: «Я понимал, что черносотенцы готовятся этой ночью устроить погром. Сердце мое сжималось... Утром выяснилось, что черносотенцы не вышли этой ночью разбойничать. Возможно, что их известили об охране из рабочих, которая собралась возле угрожаемых домов»¹³. Опрошенные свидетели вспоминали, что задолго до погромов в городе распространился слух о готовящемся избиении евреев и социалистов. Многие свидетели утверждали, что в марте на базаре некий человек в офицерской одежде зачи-

тывал статью из «Кубанских Областных ведомостей» под названием «Воззвание к товарищам»¹⁴. Статья по своему содержанию была направлена против учащихся и интеллигенции и перепечатана полностью из январского номера газеты «День»¹⁵. Необходимо заметить, что в Российской империи начала XX в. центральные и местные газеты правого толка публиковали многочисленные статьи и материалы, вызывавшие, в частности, неприязнь к евреям¹⁶. Не было исключением и газета «Кубанские областные ведомости», в которой, особенно в первой половине 1905 г., перепечатывались статьи из центральных газет правого толка.

В период публикации статей подобного содержания в «Кубанских областных ведомостях» редактором этой газеты был С.В. Руденко, он же стал инициатором создания местного филиала «Русского собрания». С.В. Руденко мотивировал необходимость создания филиала «Русского собрания» ростом смуты и призывал к борьбе всех сторонников порядка и поборников русских устоев к сплочению для противодействия проповеди космополитизма, атеизма, анархизма¹⁷. Его убеждениями и объясняется направленность «Кубанских Областных ведомостей» в начале 1905 г.

По свидетельству крестьянина Н. Селецкого, раздавая бесплатно номер «Кубанских областных ведомостей» с этой статьей, офицер говорил окружавшей его толпе из рабочих и местных торговцев: «Нужно избивать студентов и образованных людей... это они наталкивают простой народ против правительства»¹⁸. По городу стали распространяться слухи о составленных и зачитываемых на базаре списках лиц, предназначенных к избитию. Среди последних, по словам свидетелей, были нотариус А. Яловый, секретарь городской управы В.П. Бражников, врачи Н. Николаев, А. Рохлин, Л. Эйнис, Робинзон. Поскольку фамилии этих лиц не скрывались и этот факт стал известен широким слоям населения, многие горожане старались предупредить об опасности тех, кто был занесен в такой список

За некоторое время до погромов по городу стали распространяться и черносотенные прокламации. Одна из них начиналась словами: «За Царя. Врагов Царя социалистов Мы

будем бить уничтожать»¹⁹ и была направлена исключительно против социалистов. Листовка под названием «Пора начинать, Довольно дремать» от имени «Манифестантской Российской Партии» призывала к действиям против еврейского населения: «...Довольно уж мучить жидам русский народ и рабочих. Давайте постоим мы своей грудью за русскую славу и честное дело»²⁰.

А. Рохлин на допросе показал, что в его адрес стали поступать многочисленные письма с угрозами и обвинениями в революционной деятельности: «эй ты, Рохлин, паршивый жид! [...] Мы узнали, что ты со многими другими подлецами восстал против нашего царя...»²¹. Из приведенного отрывка видно, что главной причиной ненависти авторов письма к Рохлину являлась его якобы революционная деятельность и затем – еврейское происхождение. То, что гнев толпы обрушился на Рохлина прежде всего как на социалиста, также подтверждает следующий эпизод. Согласно показаниям В.П. Бражникова, толпа (400 человек), явилась в его дом 19 октября, намереваясь громить и выкрикивая: «Ты такой же Рохлин, прячешь у себя социалистов!»²².

То, что т. н. «толпа» усмотрела в еврее А. Рохлине социалиста, было закономерным явлением для Российской империи того времени. По мнению О. Будницкого, именно еврейство, неотвратимо связанное в России с неполноправием, приводило отпрысков многих благополучных семей, пресловутую «еврейскую молодежь», в ряды революционеров²³. Поэтому евреев огульно обвиняли в соучастии и организации революции 1905 г. в России. К примеру, группы демонстрантов с красными флагами, которые вышли на улицы г. Екатеринодара 18 октября 1905 г., воспринималась населением как состоящая из евреев: «толпа демонстрантов состоит из одних жидов и гимназистов, достаточно камней, чтобы разогнать эту толпу!»²⁴. Как вспоминал местный уроженец, в будущем активный деятель сионизма, М. Гроссман, «я редко где встречал такой чистый, принципиальный антисемитизм, как именно в Кубанской области. И администрация, и население считают евреев руководителями прошедшей революции. Поэтому в октябре евреи не избежали погромов»²⁵.

Поводом к появлению слухов о революционной деятельности А. Рохлина в Екатеринодаре послужило собрание местной интеллигенции в конце 1904 г., которое один из полицмейстеров назвал «революционным банкетом». Очевидно, этот «революционный банкет» был частью банкетной кампании, проходившей в конце 1904 г. во многих городах Российской империи. В застольных речах ораторы высказывались за гражданские свободы, ограничение самодержавия, требовали ввести народное представительство. Они принимали соответствующие обращения в адрес властей. В декабре 1904 г. часть интеллигенции стала получать письма с угрозами убийства, «если вздумают устраивать революционные банкеты»²⁶. Как вспоминал А. Рохлин, в феврале 1905 г. он участвовал в обсуждении творчества Н.Г. Чернышевского на заседании литературного отделения общества изящных искусств, после чего в городе появились слухи о его антиправительственных настроениях. После похорон известного в городе учителя И.Т. Ротаря распространились слухи, что А. Рохлин и там произносил антиправительственные речи. А. Рохлин подчеркивал, что на всех этих мероприятиях присутствовал помощник полицмейстера г. Екатеринодара Г.С. Журавель, который и распространял эти слухи. Более того, в организации майской демонстрации в Городском саду, на которой Рохлин не присутствовал, помощник полицмейстера Г.С. Журавель снова обвинил А. Рохлина²⁷. Как свидетельствовал А. Рохлин, в его доме проживал гимназист, у которого впоследствии были обнаружены прокламации, — это дало повод к обвинению А. Рохлина в революционной деятельности. В адрес врача А.Я. Рохлина раздавались крики: «социалист, жидовская морда»²⁸. Его обвиняли в том, что он, якобы, прятал бомбы. Те, кто обвиняли А. Рохлина в революционной деятельности, действительно верили в это. Так, один из свидетелей С.Ф. Лаптев, «чтоб успокоить толпу я с несколькими служителями зашел в дом Рохлина, не нашел бомб, и тогда толпа успокоилась»²⁹.

А. Рохлин был популярным и уважаемым в городе врачом и общественным деятелем. Некоторые благодарные пациенты до погрома пытались предупредить его об опасности.

Однако А. Рохлин, как и многие другие, не верил в серьезность намерений погромщиков и не ожидал от погромщиков жестокости, полагая, что все закончится лишь разбитыми окнами³⁰. Как вспоминала мать нотариуса А. Ялового, она также не поверила слухам о том, что ее сын занесен в список лиц к избиению, поскольку «он ничего худого не сделал»³¹. В день погрома она поняла, что гнев толпы был направлен в большей степени на жену нотариуса Ялового: «господа, она жидовка, а он делает все по ней! Эта Яловиха была раньше замужем за Кристилевским!»³².

С октября 1905 г. в городе активизировалась деятельность сторонников самодержавия, направляемая местным отделением «Русского собрания». В сентябре 1905 г. М. Попов (владелец кирпичного завода), П. Нужный (торговец), Л. Тимофеев (владелец аптекарского магазина, Голубев (владелец пароходства) провели в Екатеринодаре ряд собраний, на которых обсуждались вопросы о погромах евреев и армян³³. В ходе погромов агитаторами и подстрекателями толпы выступали лица различного возраста и состояния: крестьяне, мещане, казаки и т. д. Ни один из них не признал себя виновным в подстрекательстве толпы. После предварительного следствия они были заключены под стражу.

Вся вина возлагалась как обвиняемыми, так и свидетелями на некую «толпу». Пресловутой толпой в показаниях свидетелей выступали «простолюдины», «серая публика и чернорабочие», «темная масса». Эта публика принимала непосредственное участие в погромах, но была еще одна толпа – наблюдатели, зрители погромов, «публика, одетая прилично». Помимо социально-имущественной характеристики громившей «толпы» указывалась и ее политическая составляющая – черносотенцы. Очевидцы погромов вспоминали, что после сожжения дома врача Рохлина из толпы раздались крики: «эй, черносотенцы, идемте домой, довольно сегодня здесь наработались, а завтра будем продолжать!»³⁴.

В призывах к погромам и избиениям, доносившимся из многолюдной толпы, одновременно фигурировали слова «евреи» и «социалисты». В одних подстрекательствах евреи отождествлялись с социалистами, в других толпа призыва-

ла бить «евреев и социалистов», в-третьих – только евреев. Следует подчеркнуть, что в своих показаниях о лозунгах и репликах толпы свидетели зачастую отмечали, что в точности уже не помнят некоторые моменты, поэтому, вполне возможно, что слова «еврей», «социалист» могли в разных случаях упоминаться рассказчиками. Во всех случаях не всегда однозначно можно сделать вывод об основном смысле тех или иных реплик или призывов. Подрядчик Скобелкин, по показаниям многих свидетелей, подстрекал «бить, палить, уничтожать евреев социалистов, а особенно врача еврея Рохлина, который есть корень этого зла»³⁵. Его сообщник Л. Тимофеев, по показаниям свидетелей, вторил Скобелкину: «жечь смелее жида Рохлина, скорее кончать с этим жидом. А потом приниматься и за других!»³⁶. По показаниям протоиерея Екатеринодарского войскового собора, когда толпа приблизилась к квартире врача Робинзона, он вышел к ней и пытался ее разогнать, тогда Попов сказал: «под рысой не скрывайте жидов, Вы – сами из таких»³⁷.

Толпы погромщиков слабо разбирались в политических оттенках и огульно зачисляли в социалисты всех неудобных³⁸. Показателен случай, в котором проявляется, прежде всего, антиреволюционное настроение погромщиков. Казак А. И. Канивецкий, принимавший участие в демонстрации, вспоминал: «Лица назвали меня социалистом, потребовали прокламации; когда я заявил, что у меня нет никаких прокламаций, один из этих мужчин, назвав меня сначала «жидом», а потом «поляком», замахнулся на меня палкой»³⁹.

Одним из мотивов антиеврейских настроений в Екатеринодаре могла быть экономическая конкуренция. Так, по словам одного из свидетелей, когда он пытался остановить толпу, Попов сказал: «Вас город избрал строителем гимназии, а Вы только потворствуете жидам, материал покупаете не у русских, а у жидов»⁴⁰. По словам свидетеля Н. Фадеева, одна женщина из толпы погромщиков говорила ему: «их (евреев, Е. Н) всех нужно уничтожить, они уже 2 года мучат нас, а бедные казаки через них не спят и не едят»⁴¹. Необходимо отметить, что экономический мотив был одной из важных составляющих в погромах, произошедших в черте оседлости

и за ее пределами в октябре 1905 г. Недовольство местного населения экономической конкуренцией с еврейским населением в ряде городов Российской империи накапливалось в течение нескольких десятилетий. Что касается Екатеринодара, по мнению исследователя Н. И. Кирея, соперничество этнических групп с евреями и внутриеврейская конкуренция не носили здесь такого жестокого характера как в черте оседлости⁴².

Издание Манифеста 17 октября стало своего рода сигналом к действию для погромщиков. Как сообщалось в «Политическом обзоре» областного жандармского управления «интеллигентная часть общества, и в особенности, сочувствующие революционному движению, встретили этот акт с нескрываемой радостью, простой же народ совершенно не понимал значения этого Манифеста»⁴³. В среде российских обывателей, которых с натяжкой можно было назвать «гражданами», торжественное объявление о новых свободах было принято многими за чистую правду. По мнению В.П. Буддакова, Манифест 17 октября нарушил привычный этноконфессиональный баланс в стране и способствовал выделению из указанных сообществ как маргиналов (будущих «черносотенцев»), так и людей диссипативного склада, склонных к экстремистским действиям⁴⁴. В актовом зале Мариинского института после прочтения манифеста учениц призывали к митингу. Когда одна из воспитанниц спросила о цели митинга, ей ответили, что «де раньше вам все было запрещено, а теперь же все разрешено...»⁴⁵. Вольной трактовкой Манифеста в центре рынка перед многолюдной толпой подстрекатели нагнетали протестное настроение толпы. Толпа, находившаяся на базаре в день оглашения Манифеста, активно обсуждала документ и восприняла его как «разрешение» громить евреев: «говорили, что это и есть закон, чтобы жечь евреев, и что скоро будут избивать у нас в городе жидов»⁴⁶. После этого свое понимание Манифеста 17 октября группа людей выразила в ресторане гостиницы «Нью-Йорк»: «До сих пор Государь держал нас как волков на цепи, а теперь мы свободны и покажем вам... будем вас изгонять, громить, бить, уничтожать...»⁴⁷. В трактовке Манифеста подобным образом

проявлялись и общеимперские настроения. Подстрекатели уверяли, что по всей России Манифест дает право громить евреев, и вся Россия уже радуется этому.

Кубанская область была одним из самых этнически пестрых регионов Российской империи. В некоторых подстрекательствах и призывах трех погромных октябрьских дней проявились и ксенофобские настроения. В призывах, в которых отсутствовал мотив избиения социалистов, появлялся новый элемент – враг в виде поляков, армян и в целом «нерусских». Так, Х. Мовсесов, заведовавший рестораном гостиницы «Нью-Йорк» вспоминал, что уже после погромов группа людей в ресторане называла армян, евреев и поляков живодерами и подлецами и призвала: «всех армян, жидов и поляков бить нужно, как собак»⁴⁸.

Примечательны пересказы свидетелями разговоров городских на тему погромов в Екатеринодаре. По словам одного из двух свидетелей, городские обвиняли поляков, евреев и «некрестей» в начавшихся в Кубанской области забастовках рабочих. Другой свидетель передавал еще один разговор городских: «забастовка идет от нерусских людей, поляков, немцев и евреев, добывающихся своего правления, но это им не удастся, так как их поубивают»⁴⁹. Городские на базаре, подтверждая слух о том, что по всей России намечается избиение евреев, прибавляли: «жида желают взять всех в руки и править нашим государством». В пересказанных разговорах городских ясно выражены основные виды фобии в Российской империи начала XX в.

По словам свидетелей, параллельно с призывами избивать евреев зачастую проявлялись антиармянские настроения. Один из основных подстрекателей, Голубов, обращаясь к П. Нужному, говорил, что после уничтожения евреев они истребят и армян. Нужный вторил ему, утверждая, что «жида и армяне вредный народ и их нужно истребить»⁵⁰. При этом П. Нужный подчеркивал, что армяне Богарсуковы и Тарасовы богачи, а ничего полезного городу не сделали; Мы русские и чужой нации нам не надо, они нажились от наших трудов»⁵¹.

Действия толпы были жестокими и непредсказуемыми, имущество жертв погрома уничтожалось и подвергалось

разграблению. Один из свидетелей, крестьянин С. Шаталов, вспоминал, что у него не было средств на новую верхнюю одежду, а потому, когда он увидел хищение вещей из дома А. Рохлина, взял себе пальто при согласии полицмейстера⁵². У других свидетелей следствием были обнаружены вещи разгромленных: постельное белье, одежда, посуда и т. д.

Общественное мнение сразу обвинило высшие власти. Сами погромщики не сомневались в одобрении сверху и ссылались на широко распространявшиеся слухи о том, что царь дозволил три дня бить крамольников⁵³. Во многих населенных пунктах Российской империи, в которых произошли погромы, полицейские, по свидетельствам очевидцев событий, направляли толпы хулиганов и вместе с ними принимали участие в этих актах жестокости, насилия и избиения людей. В Екатеринодаре большинство опрошенных свидетелей утверждало, что все погромные действия и беспорядки были организованы или спровоцированы местными органами власти. М. П. Бабычу, в будущем Наказному атаману Кубанского казачьего войска, многие свидетели беспорядков приписывали фразу, которую он произносил в толпе на Красной улице: «не мы будем, если в городе всех жидов не переведем»⁵⁴. В распространении антиеврейских призывов обвиняли приставов. Полиция, по показаниям свидетелей, не подпускала пожарников к дому А. Рохлина в течение долгого времени, а городские разрешали грабить вещи, выбрасываемые погромщиками из окон. Многие городские, по словам свидетелей, стояли в стороне и наблюдали за происходившими беспорядками.

Спасаясь от погромов, как сообщалось в газете «Северный Кавказ», 125 еврейских семейств на пароходе выехали в Темрюк. Толпа двинулась на пристань, чтобы не допустить выезда евреев из города, но не успела это сделать⁵⁵. В отличие от евреев ряда других городов Российской империи, пострадавших от погромов, малочисленное еврейское население Екатеринодара не организовало совместную оборону и не смогло дать отпор погромщикам.

На заседаниях гласных Екатеринодарской городской думы, состоявшихся в октябре 1905 г., после произошедших

в городе беспорядков в центре внимания стоял вопрос об организации охраны жителей и о вине «Кубанских областных ведомостей» в разжигании розни среди населения. При обсуждении проблемы бездействия городских во время беспорядков мнения участников заседания по многим вопросам разделились. Городской голова Г.С. Чистяков доложил, что в городе 18 октября разыгрались «возмутительные насилия над личностью и имуществом отдельных горожан, грабежи и пожары, по улицам и сейчас продолжают ходить толпы хулиганов, местами происходят нападения и ограбления лавок и магазинов». По его мнению, эти грабежи, пожары и насилия производятся исключительно хулиганами. Екатеринодарский полицмейстер В.Е. Черник заявил, что «при том количестве городских, которыми он располагает, и низком их уровне, обусловленном недостаточностью жалования, он не может принять те меры, которые желал бы и находит необходимыми». Гласные Думы согласились, что причина бездействия полиции во время беспорядков заключалась в недостатке жалования и поэтому постановили ассигновать средства на содержание органов надзора и правопорядка⁵⁶. Необходимо отметить, что следствие изначально не называло события 18–20 октября 1905 г. в Екатеринодаре «погромами», именуя их «уличными беспорядками»⁵⁷.

Таким образом, антисемитский мотив в погромах в Екатеринодаре 18–20 октября 1905 г. занимал второстепенное место и был следствием реакции населения на издание манифеста 17 октября 1905 г. В связи с малочисленностью еврейского населения в Екатеринодаре, очевидно, до 1905 г. еврейское население города было малозаметным, следовательно, вряд ли можно говорить об антисемитских настроениях в Екатеринодаре в то время как по всей стране они были существенны. Об этом так же может свидетельствовать неожиданность самого факта погромов для евреев, недоверие к слухам и отрицание возможности их масштаба с угрозой для жизни. Зачастую для толпы погромщиков было неважно, кого громить: еврея, поляка или армянина, для них важно было то, что существовал некий общий «враг». В отличие от других городов, в которых произошли погромы, в Екатеринодаре

полицмейстеры не принимали непосредственного участия в избиениях, грабежах и разгромах домов евреев, хотя, как и в других пострадавших от погромов населенных пунктах, агитировали толпу и бездействовали. Несмотря на то, что существовал некий список лиц, которых собирались громить, т. е. у погромщиков имелся своего рода предварительный план, поведение толпы во многом характеризовалось спонтанностью: в нескольких случаях толпу можно было «уговорить» не причинять вреда.

- ¹ Степанов С. Черная сотня. М., 2005. С. 77
- ² Там же. С. 56
- ³ Российский Государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 1405. Оп. 107. Д. 8157. Л. 1
- ⁴ Государственный архив Краснодарского края (далее ГАКК). Ф. 482. Оп. 1. Д. 192 а. Л. 20
- ⁵ Там же. Д. 193. Л. 26–26 об
- ⁶ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 92
- ⁷ Pogroms: anti-Jewish violence in modern Russian history/ edited by John D. Klier and Shlomo Lambroza. Cambridge, 1992
- ⁸ Степанов С. Черная сотня. М., 2005. С. 80
- ⁹ Размолдин Ю. О консервативной сущности чёрной сотни. Ярославль, 2010.
- ¹⁰ Козачек Е. Еврейский погром 1905 года в городе Екатеринодаре: миф и реальность (По материалам фондов Государственного Архива Краснодарского края) // Материалы девятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Тезисы. М., 2000. С. 99–105; Марков, В.Н. Антисемитизм на Кубани: Екатеринодарский погром 1905 г. / В.Н. Марков// Социальные науки и социальные технологии в России. Вып.2.Майкоп, 2007.С. 18–24
- ¹¹ Очерки истории Кубани с древнейших времен по 1920 г. Краснодар, 1996. С.435–436
- ¹² Кубанский календарь на 1905 г. Екатеринодар, 1904. С. 10
- ¹³ Шварц Е. Я живу беспокойно...Из дневников. Л., 1990. С. 116
- ¹⁴ Кубанские Областные Ведомости. № 47. 1905. 2 марта
- ¹⁵ Воззвание к товарищам // День. 1905. № 24. 24 января
- ¹⁶ Первая революция в России. Взгляд через столетие. М., 2005. С. 322
- ¹⁷ Каранетян Л.А. У истоков российской многопартийности: Северокавказский регион (конец 90-х гг. XIX в. – февраль 1917 г.). Краснодар, 2001. С. 271
- ¹⁸ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 25 об
- ¹⁹ Там же. Д. 192 а. Л. 224

- ²⁰ Там же. Д. 193. Л. 355
- ²¹ Там же. Д. 192 а. Л. 225
- ²² ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 188
- ²³ *Будницкий О.* Евреи и революция 1905 года в России: Встреча с народом // *Неприкосновенный запас.* 2005. № 6 (44)
- ²⁴ ГАКК. Ф. 482. Оп.1. Д. 192. Л. 62
- ²⁵ *Гроссман М.* За чертой // *Новый Восход.* 1910. № 1
- ²⁶ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 293
- ²⁷ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 286об-287
- ²⁸ Там же. Д. 193. Л. 68
- ²⁹ Там же. Л. 104
- ³⁰ Там же. Д. 192. Л. 295
- ³¹ Там же. Л. 23 об
- ³² Там же. Л. 24
- ³³ *Каралетян Л.А.* У истоков российской многопартийности: Северо-кавказский регион (конец 90-х гг. XIX в. – февраль 1917 г.). Краснодар, 2001. С. 271
- ³⁴ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192 а. Л. 11
- ³⁵ Там же. Д. 192. Л. 296 об
- ³⁶ Там же. Л. 297
- ³⁷ Там же. Д. 192 а. Л. 7
- ³⁸ *Степанов С.* Черная сотня. М., 2005. С. 86
- ³⁹ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 230
- ⁴⁰ Там же. Д. 192 а. Л. 7
- ⁴¹ Там же. Д. 193. 119 об
- ⁴² *Кирей Н. И.* Евреи Краснодарского края // *Бюллетень: Антропология, Меньшинства, Мультикультурализм.* 2002. № 2. С. 140
- ⁴³ Цит по: *Екатеринодар-Краснодар. 1793–1993.* 1993. С. 263
- ⁴⁴ *Булдаков В.П.* Октябрь 1905 г.: царский манифест и еврейские погромы / *Революция 1905–1907 годов: взгляд через столетие. Материалы всероссийской научной конференции 19–20 сентября 2005 г. М., 2005*
- ⁴⁵ *Кубанские областные ведомости.* 1905. №224. 25 октября
- ⁴⁶ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 193. Л. 62 об-63
- ⁴⁷ Там же. Д. 192 а. Л. 19 об
- ⁴⁸ Там же. Л. 19 об
- ⁴⁹ Там же. Д. 192. Л. 74
- ⁵⁰ Там же. Д. 193. Л. 92 об-93
- ⁵¹ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 193. Л. 96 об
- ⁵² Там же. Л. 61 об
- ⁵³ *Степанов С.* Черная сотня. М., 2005. С. 93
- ⁵⁴ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192а. Л. 32
- ⁵⁵ *Северный Кавказ.* № 123. 25 октября. 1905
- ⁵⁶ ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192 а. Л. 87–91
- ⁵⁷ О «беспорядках» говорили на заседании Екатеринодарской городской Думы. См. ГАКК. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192 а.Л. 90

Восприятие времени на страницах дореволюционной еврейской печати в Российской империи

Специфической особенностью периодической печати как исторического источника является периодичность выхода газет и журналов. Собственно, она и выступает критерием разделения периодических изданий на ежегодники, ежеквартальные издания, ежемесячные журналы, ежедневные газеты и т.п.¹. На каждом номере периодического издания имеется его датировка, которая сама по себе несет некую информацию. Периодическое издание неразрывно связано с временными интервалами: оно выходит по определенным дням, на его страницах из номера в номер продолжаются публикации, также привязанные к календарному циклу, вообще в каждом номере издания содержится масса информации, касающейся времени (объявления, поздравления с праздниками, просто упоминания в текстах). Поэтому периодическая печать наиболее полно и четко характеризует восприятие времени, превосходя в этом отношении многие другие исторические источники.

Национальная периодика имеет свои специфические особенности. В ней проявляются характерные черты национальной идентичности, немаловажным аспектом которой, наряду с другими признаками, является восприятие времени. У многих народов есть собственный календарь, свои календарные циклы, свои праздники и обряды, свое восприятие времени, отличное от других народов. В данной статье будет предпринята попытка рассмотреть особенности восприятия времени на страницах дореволюционной еврейской печати. В ней сочетались как традиции иудаизма, так и новые светские веяния, что выражалось в использовании как еврейского традиционного календаря, так и общепринятого в тогдашней Российской империи юлианского календаря.

Рассмотрим датировку номеров некоторых газет и журналов на русском языке, на иврите и на идиш. Обычно дата выхода периодического издания указывалась на его обложке на шпигеле².

На русскоязычных изданиях встречаются исключительно русские даты. Прогрессивная русско-еврейская интеллигенция в основном пользовалась общепринятым календарем. Также следует иметь в виду, что первые русско-еврейские издания («Рассвет», «Сион», «День»)³, а также журнал «Восход», были рассчитаны в том числе и на русского читателя, и поэтому у них не было иной альтернативы, кроме как употреблять общепринятую датировку. Тот факт, что российские маскилы пользовались, не раздумывая, юлианским календарем, представляется вполне закономерным и оправданным.

Печать на еврейских языках имела совсем иной характер. Она была рассчитана исключительно на еврейскую аудиторию, во многом еще остававшуюся в лоне традиции, но в то же время подверженную веяниям современной жизни. Когда евреи шли на почту, в банк, покупали билет на поезд, они руководствовались русским календарем, но когда они заходили в синагогу, открывали дома сиддур, женщины зажигали субботние свечи, для них наступал, скажем, не 1897 год нашей эры, а 5657 год от сотворения мира.

В некоторых изданиях на иврите приводится тройная датировка. В одном из номеров газеты «Гамелиц» [«Посредник»] указаны три даты: 24 декабря 1884 г. (по юлианскому календарю), 5 января 1885 г. (по новому стилю) и 18 тевета 5645 года (по иудейскому летоисчислению). В газете «Галоам» [«Мир»], вышедшей на иврите в 1907–1914 гг., на шпигеле также указаны три даты: 22 января 1913 г. (по юлианскому календарю), 4 февраля 1913 г. (по григорианскому календарю) и 14 швата 5673 г. (по иудейскому летоисчислению): Подобную тройную датировку можно объяснить тем фактом, что эта газета издавалась в 1907 г. в Кельне, потом, с 1908 г. – в Вильне, и наконец, в 1912–1914 гг. – в Одессе. В Европе в это время уже использовался григорианский календарь. Для удобства читателей были приведены все три даты. Целый ряд изданий печатался за границей: в Лондоне, Женеве, Вене, Берлине,

Львове. Некоторые периодические издания имели хождение не только в Российской империи, но и за границей, в европейских странах, поэтому использование как юлианского, так и григорианского календарей вполне оправдано. Впрочем, и в общерусских изданиях, например в газете «Копейка», на рубеже XIX–XX применялась двойная датировка: по новому и по старому стилю.

В идишистских изданиях мы наблюдаем, как правило, двойные датировки: по общепринятому и по иудейскому календарю. Подобная практика в некоторой степени сродни диглосии, характерной для российского еврейства на рубеже XIX–XX вв., когда евреи в различных социальных ситуациях пользовались несколькими языками: идиш, ивритом, русским, польским и др. Например, один из номеров газеты «Дос Фольк» [«Народ»] датирован 26 января 1907 г. (по новому стилю) и 11 швата 5667 г. (по иудейскому летоисчислению). Номер еще одной газеты на идиш «Дос найе лебн» [«Новая жизнь»] датирован 26 января 1910 г. по новому стилю и 16 швата 5670 г. по иудейскому летоисчислению. Однако нам не встретилось ни одного издания, где была бы приведена датировка только по иудейскому календарю. Возможно, русская дата являлась информацией для почтовых служащих.

Встречаются отдельные примеры, противоречащие нашему заключению, что пресса на еврейских языках более тяготеет к традиции, по сравнению с русскоязычной. В одном из номеров идишистской газеты «Шолом-Алейхем»⁴ на первой странице рядом с заглавием было напечатано поздравление с новым 1912 г. Обычно для еврейской прессы это было нехарактерно. Более типичными были поздравления с традиционными еврейскими праздниками, в основном с Песахом, Рош-Гашана и другими, причем такие поздравления регулярно появлялись в том числе и в далекой от традиции русско-еврейской прессы. Тем самым подчеркивались ее культурно-национальные особенности.

Немаловажным аспектом еженедельных еврейских изданий была периодичность их выхода, приуроченная к еврейской неделе. В отличие от христианского окружения, у евреев выходным являлось не воскресенье, а суббота, и издатели

учитывали это обстоятельство и стремились напечатать свои газеты и журналы ближе к субботе, чтобы читатели могли вовремя купить их и на досуге почитать. Такая практика существовала со времени возникновения еврейской печати. Еще в 1860-х гг. О.А. Рабинович и И.И. Тарнополь отзывались об основном ими журнале «Рассвет»: «Журнал этот, кроме того, доставит приятное субботнее и праздничное чтение для евреев...»⁵ [выделено мной – И.П.]

Подобная практика устойчиво сохранялась и на рубеже XIX-XX вв. Еженедельная «Еврейская мысль» выходила по пятницам, а журнал «Русский еврей» выходил по субботам и еврейским праздникам, как было указано в их шпигелях. Выпуск и других еврейских изданий зачастую также был приурочен к еврейской неделе. Так, австрийский идишистский журнал «Der iudische arbeiter» [«Еврейский рабочий»], орган Поалей-Цион в Австрии, выходил еженедельно по пятницам⁶. Еженедельная газета «Еврейская рабочая хроника», орган Поалей-Цион в России, выходила по субботам⁷. Журнал Бунда «Наше слово» издавался по четвергам⁸. Однако сионистская газета «Еврейская жизнь», выходившая в Москве в 1915–1916 гг., издавалась по воскресеньям⁹. Это свидетельствует о далеко зашедших процессах аккультурации.

Анализ периодичности выхода позволяет нам сделать определенные заключения о читательской аудитории и проследить функционирование источника в исторической среде. Следует иметь в виду, какой дискомфорт вызывало изменение восприятия времени у евреев, лишь недавно порвавших с патриархальной средой местечка. Там они пользовались религиозным иудейским календарем, со своими месяцами, датами, праздниками и своим летоисчислением. Это совершенно не совпадало с общепринятым календарем. В своей новой жизни они должны были перестроиться и привыкнуть к новым месяцам, к новым датам. Обычно исследователи не обращают внимания на этот аспект. Лишь указывается, что для евреев существовала проблема соблюдения субботы, если они, скажем, работали на фабрике и должны были работать по субботам, поэтому туда они шли весьма неохотно¹⁰. Вообще, соблюдение иудейских традиций налагало непре-

одолимые ограничения на пути интеграции евреев в современную жизнь.

Еще одним аспектом восприятия времени, который будет рассмотрен в данной статье, являлись особенности публикации материалов, продолжавшихся из номера в номер. Возможны два варианта: либо публикации приурочивались к еврейскому календарю, либо же к общепринятому. Мы можем выяснить это, опираясь на роспись содержания периодических изданий.

Как нам представляется, в русскоязычных газетах и журналах, ориентированных на эмансипированные слои еврейства, издатели руководствовались преимущественно общепринятым календарем. К примеру, в журнале «Восход» в 1886 г. печаталась повесть Р.М. Хина «Не ко двору». Ее публикация была начата в августе, а закончена в декабре¹¹. То есть ее начали печатать до наступления еврейского нового года, который выпадал тогда в начале октября. Публикацию закончили на исходе 1886 года. Очерк Л. Штаммера «Под грозой» печатался с января по март 1901 года¹², то есть тоже был приурочен к общепринятому летоисчислению. Печатавшийся в 1898 г. роман Ю.Е. Штернмана «На старую родину» был начат в апреле и закончен к декабрю¹³. Вообще, как правило, публикация новых материалов, как выясняется из росписи содержания, начиналась обычно в январе, с наступлением нового года. Подобные многомесечные публикации в какой-то степени дополняют картину восприятия времени читателями еврейской прессы, однако здесь надо проявлять осторожность и допускать многочисленные отклонения от нормы и исключения из правил.

Судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, редакторы и других русско-еврейских изданий, размещая продолжающиеся публикации, также придерживались российского календаря. «История одного еврейского интеллигента» Д. Миррина в журнале «Еврейская жизнь» начала печататься с января 1905 г. и продолжалась до марта (возможно, и позже, дальнейшие номера в подшивке отсутствуют).

Многомесечные публикации в изданиях на идиш и на иврите также имели место. Например, в ежедневной газе-

те «Фрайнд» было специально выделено на первой полосе объявление о том, что в ней будет публиковаться роман Виктора Гюго «Герой в цепях», начиная с 22 января 1910 г. Современный американский исследователь Д. Вайдлингер пишет: «Фрайнд» издавал литературные произведения продолжающимися публикациями вскоре после того, как он начал выходить в 1903 г. В 1910 г. по крайней мере полстраницы четырехстраничной газеты каждый день было посвящено переводам европейской литературы на идиш. Часто это были два отдела, составлявшие одну четвертую газеты. Вполне вероятно, что многие, кто читал эту газету регулярно, делали это единственно ради ежедневного приложения своего любимого романа, пропуская новости Гос. Думы, которые преобладали на первой странице. Процент пространства, отведенного иностранной литературе, значительно увеличился в 1910 г. Например, основными публикациями по частям, напечатанными в 1909 г., были художественные произведения Шолом-Алейхема и Аврома Рейзена»¹⁴. Насколько нам удалось выяснить, специально хронология публикаций не соблюдалась: ее могли начать, как в случае с Гюго, 22 января, и совсем необязательно закончить к еврейскому или общероссийскому Новому году.

Обратимся теперь к еще одному массиву информации, раскрывающему особенности восприятия времени. Имеются в виду объявления, регулярно появлявшиеся на страницах практически всех еврейских газет и журналов. Во многих из них встречаются даты, также наводящие нас на размышления о восприятии времени. Например, в уже упоминавшейся газете «Еврейская жизнь», несмотря на отмеченную ее отдаленность от еврейской традиции, было помещено следующее объявление: «С глубокой скорбью выражаю свое сочувствие всему еврейскому народу о потере Рабби Ицхок Яков Рейнеса, разделяю горе своих товарищей, бывших учеников Лидского Ешибота. Дойв Дубин Н. Быков 18 Тишри 1847»¹⁵ – датировка дана в традиционном иудейском летосчислении, правда в числа явно закралась опечатка, так как Ицхак Яков Райнес скончался в 1915 году (шел 5676 год по иудейскому летоисчислению).

В этом же номере на этой же странице масса поздравлений с еврейским Новым годом. Это объявления частных лиц, поздравлявших своих родственников и знакомых. Обычно употребляется слово «Новый год», правда один раз сказано «Рош-Гашоно» и один раз «с текущими праздниками». Перед праздниками в журнале было помещено специальное объявление редакции: «Контора «Еврейской жизни» настоящим объявляет о приеме для напечатания в праздничных номерах журнала поздравлений к наступающему Новому Году (Рош-Гашана), по цене 50 к. за каждые 3 строки»¹⁶. В одном из номеров журнала указано: «По случаю праздников, настоящий номер выходит двойным. Следующий № 12 выйдет 20 сентября»¹⁷.

Вообще, еврейские праздники так или иначе отмечались даже в далекой от традиции русско-еврейской печати. Например, в журнале «Восход» был опубликован очерк Бен-Ами «Лаг-Баомер (Воспоминания детства)», посвященный празднику Лаг-Баомер, правда эта публикация почему-то пришлась на январь-март 1886 г., в то время как в тот год Лаг-Баомер выпадал в мае. В августовском номере «Восхода» за 1899 г. было опубликовано стихотворение Семена Фруга «Эдул». В этот раз время и тематика публикации совпали – месяц эдул как раз приходился на август. Вообще многие тексты пронизаны упоминаниями о еврейских праздниках и различных обрядах, так как еврейская идентификация неотделима от иудейской традиции и от национальных праздников, обрядов и ритуалов. В этом отношении русско-еврейская печать мало чем отличается от прессы на идиш и на иврите – практически в каждом номере еврейской газеты или журнала хотя бы вскользь было упомянуто о каком-либо праздничном или субботнем обряде.

Весьма интересным представляется еще один сюжет, красноречиво характеризующий уровень развития читательской аудитории периодической печати. По сообщению А. Орбаха, один из читателей в своем письме в редакцию критиковал журнал «Коль Мевассер» за то, что там была опубликована научно-познавательная статья о калифорнийских секвойях, которым, по утверждению ученых, свыше 10 тысяч лет. По

мнению этого читателя, это было совершенно невозможно, так как мир был создан всего 5623 г. назад (на тот момент, то есть в 1863 году)¹⁸. Редактор «Коль Мевассера» Александр Цедербаум вынужден был оправдываться и указывать, что есть научная и сугубо религиозная точки зрения, но они могут неким образом сосуществовать. Этот небезынтересный пример заставляет нас еще раз задуматься о том, каково было мироощущение людей в то время, как они воспринимали течение времени.

В данной статье были рассмотрены далеко не все примеры специфики восприятия времени, встречающиеся на страницах еврейской печати. Мы привели те их них, которые отличались наибольшей типичностью, характеризующей целые группы изданий, а также выделяющиеся наибольшей специфичностью и даже противоречащие нашим наблюдениям. В целом примеров очень много, особенно касательно продолжающихся публикаций, не все из которых нам удалось зафиксировать. По сути, каждое дореволюционное еврейское издание – а их насчитывалось более 160 на русском языке, более 150 на идиш и свыше 100 на иврите – являет собой пример датировки, особенности периодичности выхода и включает в себе множество объявлений, упоминаний в текстах, публикаций и т.п. Таким образом, мы обладаем большим массивом разнородной информации, позволяющим детально охарактеризовать восприятие времени читательской аудиторией прессы.

Эта информация не просто говорит о восприятии времени – она позволяет выявить особенности национальной идентификации и степень ассимиляции дореволюционного российского еврейства, уровень его секуляризации. Издания, имевшие разный круг чтения, существенно отличались друг от друга во всех указанных выше аспектах. Разные социальные страты российского еврейства, к примеру, интеллигенция и население местечек, религиозная ортодоксия и еврейский пролетариат, отличались разной степенью приверженности национально-религиозным традициям. В то же время у них был разный круг чтения, зачастую даже разные языки чтения. Таким образом, ту или иную социальную нишу

обслуживала определенная группа изданий, с присущими именно ей характерными чертами. Одним из первостепенных показателей было использование в издании либо традиционного еврейского, либо общепринятого календаря.

- ¹ Thiele M. Geschichtsvermittlung in Zeitungen // Geschichte und Öffentlichkeit. Göttingen, 2009, s. 186–187.
- ² Шпигель – титульный заголовочный комплекс. См.: Голиков А.Г., Круглова А.Т. Источниковедение отечественной истории. М., 2007, с. 448.
- ³ Цинберг С.А. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915, с. 47.
- ⁴ Шалом-Алейхем, 1912, №1.
- ⁵ Цит.по: Цинберг С.А. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915, с. 40.
- ⁶ Еврейская рабочая хроника (I), 1906, №3, с. 66.
- ⁷ Еврейская рабочая хроника (II), 1917, №1.
- ⁸ Наше слово, 1906, №9, с.1.
- ⁹ Еврейская жизнь, №12, Воскресенье, 20 сентября 1915 г.; Еврейская жизнь, № 9, Воскресенье, 30 августа 1915 г.; Еврейская жизнь, №10–11, Воскресенье, 6 сентября 1915 г.
- ¹⁰ Levin N. Jewish socialist movements, 1871–1917. While Messiah tarried. London, 1978, p. 223.
- ¹¹ «Восход» – «Книжки Восхода». Роспись содержания. 1881–1906 гг., СПб., 2001, с. 85–87.
- ¹² Там же, с. 205–206.
- ¹³ Там же, с. 184–191.
- ¹⁴ Veidlinger J. Jewish public culture in the late Russian empire. Bloomington, 2009, p. 105.
- ¹⁵ Еврейская жизнь, №12, Воскресенье, 20 сентября 1915 г.
- ¹⁶ Еврейская жизнь, № 9, Воскресенье, 30 августа 1915 г, с. 1.
- ¹⁷ Еврейская жизнь, №10–11, Воскресенье, 6 сентября 1915 г., с. 1.
- ¹⁸ Orbach A. New voices of Russian Jewry: a study of the Russian-Jewish press of Odessa in the era of the great reforms, 1860–1971. Leiden, 1980, p. 110.

Еврейские литературные общества в культурной жизни С.-Петербурга

Работа посвящена деятельности петербургских еврейских литературных обществ, действовавших с 1908 по 1921 годы.

Исследованием этих обществ занимался М. Бейзер, но он не использовал архив Общества И.Л. Переца в ЦГИА СПб. Очень краткое описание этих Обществ имеется у В. Гессена, В.Кельнера, В. Лебедевой-Каплан, А. Тумановой и Г. Элиасберг¹. Следует отметить, что В. Гессен не упоминает о Еврейском Литературно-Художественном Обществе им. И.Л. Переца, а А.Туманова пишет, что это Общество было организовано в 1914 году, тогда как это Общество появилось в 1916 г.

После революции 1905 г., в кругах еврейской молодежи почувствовалась сильная потребность в широкой национально-культурной работе и важным делом стало возрождение литературы на иврите и идише. Инициаторами Еврейского Литературного Общества были С.М.Гинзбург из редакции идишской газеты «Фрайнд», А.Д.Идельсон из сионистского еженедельника «Рассвет» и некоторые другие писатели и политики, например, депутат Думы, адвокат Л.Н. Нисселович, проведший через инстанции Устав Общества².

12 октября 1908 г. состоялось учредительное собрание Еврейского Литературного Общества. На нем был избран Комитет, в который вошли известные ученые, писатели и общественные деятели, такие как, С.А. Ан-ский, Ю.И. Гессен, С.М. Гинзбург, С.М. Дубнов, А.Д. Идельсон, М.Н. Крейнин, М.И. Кулишер, Л.А. Сев и М.Л. Тривус. Целью Общества, согласно Уставу, было содействие изучению и развитию научной и изящной еврейской литературы на иврите, идише и других языках. Предполагалось устраивать беседы и чтения на русском, иврите и идише, публичные собрания, лекции, доклады, спектакли, концерты и литературные вечера. Также предполагалось издавать и распространять журналы,

газеты, книги, брошюры по интересующим Обществу вопросам. Планировали открытие библиотек, музеев, выставок. Предполагалось выдавать пособия еврейским литераторам, артистам и художникам. К тому времени, в члены Общества записалось уже около 120 человек³.

Открывая собрание, С.М. Дубнов призывал к усилению культурной работы после упадка политической и напомнил, что именно в эпохи реакций литература призвана стоять на страже и подготавливать новый подъем общественности. На этом собрании впервые была поставлена языковая проблема. С.М.Дубнов выдвинул принцип равноправия для всех трех языков⁴.

Первые рефераты касались вопроса о языках. С.А. Ан-ский был согласен с С.М. Дубновым о неизбежности трехязычия в еврейской литературе. Его оппонент, «идишист» Н. Штиф, возражал против тезиса равноправия трех языков, признавая равноправными только два еврейских языка. С.М. Дубнову пришлось защищать права русского языка в еврейской литературе против идишистов и гебраистов, доказывая, что нельзя отнимать национально-культурное орудие у огромных слоев еврейской интеллигенции, говорившей и читавшей по-русски. Он допускал, что в национальном смысле еврейский и русский языки неравноценны, но они должны быть признаны равноправными как культурные орудия⁵.

Общество вызвало большой интерес. Если на Учредительном Собрании в октябре 1908 г. было 112 человек, то к 1 декабря 1909 г. записалось уже 565. До 1 января 1910 года в Обществе перебивало 855 членов. По социальному составу Общество отличалось большим разнообразием⁶.

Деятельность Общества в С.-Петербурге заключалась в устройстве литературных беседований на идише и русском языках для членов Общества и публичных литературных вечеров. Часть беседований была посвящена общим вопросам еврейской культуры и литературы.

Многие собрания Общества были посвящены юбилеям еврейских писателей и деятелей культуры.

Уже 20 ноября 1908 г. под председательством редактора газеты «Дер Фрайнд» С.М. Гинзбурга состоялось многолюдное

собрание членов ЕЛО, посвященное 25-летию юбилею литературной деятельности известного еврейского беллетриста Шолом-Алейхема. Литератор М.С. Ривесман прочитал на идише свое стихотворение, посвященное юбиляру. Были прочитаны С.Л. Цинбергом и К.Ш. Чемеринским доклады на идише, посвященные Шолом-Алейхему. Литератор С.Я. Розенфельд прочитал полученное ЕЛО в рукописи, нигде еще не напечатанное новое произведение Шолом-Алейхема «Шмуэл Шмелькис и его юбилей», в котором автор, со свойственным ему юмором подводил итог своей двадцатипятилетней деятельности. Кроме того, М.С. Ривесманом был прочтен рассказ юбиляра «Der beidem»⁷.

27 декабря 1909 г. состоялось заседание ЕЛО, посвященное 25-летию юбилею литературной деятельности С.А. Ан-ского. На Собрании присутствовали А.Г. Горнфельд, Д.Я. Айзман и другие видные писатели. Заседание открылось докладом С.М. Гинзбурга: «К 25-летию литературной деятельности С.А. Ан-ского». Кроме него, были заслушаны выступления С.Л. Цинберга и М.Д. Рывкина, посвященные Ан-скому⁸.

К 100-летию со дня рождения А. Мапу был прочитан С.М. Гинзбургом доклад «Памяти Мапу»⁹. Памяти Якова Гордина был посвящен доклад Н.Прилуцкого на идише на собрании ЕЛО 27 сентября 1909 года «Яков Гордин, как личность и писатель»¹⁰.

Торжественное Собрание членов ЕЛО по случаю 75-летия известного еврейского писателя Абрамовича (Менделе Мойхер-Сфорим) привлекло массу членов Общества (свыше 800 человек). Оно состоялось 26 декабря 1910 года. На Собрании С.Л. Цинберг прочитал на идише доклад о произведениях Абрамовича¹¹.

Кроме того, на Собраниях ЕЛО были прочитаны доклады, посвященные еврейским писателям. Доктор Х.Д. Гуревич сделал доклад на тему «Экономические типы в произведениях Шолом-Алейхема»¹².

Г-жой Р. Кацнельсон на русском языке был прочитан доклад «Бялик, как поэт красоты», А. Литваком на идише – «Хасидизм в новейшей еврейской литературе (Перец, Бер-

дичевский, Иегуда Штейнберг)», доктор философии Г.Я. Полонский прочитал доклад на тему «Генрих Гейне и его время», С.Л. Цинбергом был прочитан доклад «Урий Ковнер – еврейский Писарев»¹³.

Часть собеседований сопровождалась чтением лучших художественных произведений еврейских писателей: Х.Н. Бялика, Шолом-Алейхема, Ш. Аша, М.З. Фейерберга, С.А. Анского и др. Нужно отметить значительный успех таких чтений, привлекавших большое число слушателей. Общее количество бесед за 1908–1909 годы было 15 с 3125 посещениями; наибольшее число посещений было 440, наименьшее – 110, в среднем – 208¹⁴.

Кроме еврейской литературы, обсуждались произведения польских писателей о евреях, т.к. в польской литературе еврейская тема была достаточно популярна, поскольку евреи всегда играли важную роль в польской жизни. Так, С.С. Дубновой был сделан доклад «Евреи в произведениях Элизы Ожешко»¹⁵.

И.А. Клейнманом был прочитан доклад на тему: «Еврейство в творчестве польского символиста Ст. Выспянского»¹⁶.

Собрание ЕЛО, состоявшееся 21 ноября 1910 года, было посвящено истории русско-еврейской журналистики¹⁷.

Еврейскому вопросу в современной польской прессе был посвящен доклад И.А. Клейнмана¹⁸.

Приехавший в С.-Петербург по приглашению ЕЛО, еврейский писатель И.А. Перец 3 апреля 1911 г. прочел лекцию «О еврейском театре», а 7 апреля 1911 г. состоялся доклад И.А. Перца в ЕЛО в Петербурге на тему: «Народность и ха-сидизм», иллюстрированный отрывками из своих произведений¹⁹.

17 марта 1911 года ЕЛО в Петербурге устроило Общее Собрание в честь юбилея д-ра А.Я. Гаркави. Юбиляр был избран почетным членом Общества, а затем И.Ю.Марконом был прочитан реферат о научной деятельности юбиляра²⁰.

Были доклады, посвященные деятелям еврейской культуры, так, известный скульптор И.Я. Гинцбург сделал доклад о М.М. Антокольском, а также сделал сообщение о современных скульпторах-евреях: Н.Л. Аронсоне и др.²¹

Приезжавший в 1909 г. в С.-Петербург доктор Б.С. Мосинзон, преподаватель Еврейской гимназии в Яффе прочел доклад «О еврейской культурной деятельности в Палестине». К реферату были сделаны дополнения М.П. Каганом и д-ром Л.И. Кацнельсоном, совершившими поездку по Палестине²².

Одно из заседаний ЕЛО было посвящено еврейской музыке. Был заслушан доклад М.С. Ривесмана «Еврейская песня в прошлом и настоящем»²³.

Кроме литературных тем, затрагивались вопросы еврейской жизни. С.Л. Цинбергом был прочитан доклад на тему: «Ассимиляция евреев в Западной Европе». В прениях приняли участие С.М. Дубнов и г. Гольдштейн²⁴.

Общественным течениям в русском еврействе был посвящен доклад И.М. Бикермана²⁵.

О течениях в западноевропейском еврействе доложил Н. Соколов (на идише). Д-р Н. Бирнбаум прочел в ЕЛО доклад на тему «Восточное и западное еврейство» (на идише), а Г.Б. Столпнер – «Три понимания еврейской национальной проблемы»²⁶.

Были открыты отделения ЕЛО в разных городах. До 1 января 1910 года были открыты 34 отделения. Например, в таких городах, как Баку, Бердичев, Варшава, Екатеринослав, Киев, Минск, Одесса, Томск²⁷.

Помощь Комитета провинциальным отделениям заключалась в организации Лекционного Бюро и оказании юридической помощи. К концу 1909 года Лекционное Бюро заручилось согласием на поездки по провинции со стороны: С.А. Ан-ского, г-жи С.С. Дубновой, Ш. Нигера, И.Л. Переца, Г.Я. Полонского, М.Д. Ривкина, Б.М. Фрумкина, С.Л. Цинберга. В Лекционное Бюро поступили запросы не только отделений Общества, но и от других просветительских организаций. В начале 1910 г. Семен Ан-ский проводил объезд отделений ЕЛО с лекцией на тему «Духовный антисемитизм в Европе»²⁸.

Решено было печатать и рассылать в Отделения наиболее интересные и содержательные доклады²⁹.

Чтобы помочь еврейским читателям изучать еврейскую литературу и историю, Комитет решил заняться составлением систематических каталогов и программ для домашнего

чтения по еврейской литературе и истории на всех языках. К этой работе была привлечена значительная группа членов Общества, главным образом учащиеся высших учебных заведений. Руководство и редакцию взяли на себя С.А. Анский, Ю.И. Гессен, С.М. Дубнов, А.Д. Идельсон, Г.Я. Красный, С.Г. Лозинский, Я.Н. Теплицкий, С.Л. Цинберг и др. В каталоге предполагались следующие отделы: 1) Изыщная литература для взрослых (оригинальная и переводная) на иврите, идише и русском языках, 2) Критика (художественная), 3) Публицистика, 4) Научно-исторический отдел, 5) Научный и общеобразовательный отдел (на иврите и идише), 6) Детский отдел³⁰.

23 января 1911 года состоялось годовое Общее Собрание ЕЛО, на котором был заслушан доклад о деятельности Общества за 1910 год³¹. За отчетный период было всего 13 Собраний (9 на русском и 4 на идише). В течение 1910 года было открыто в провинции 51 Отделение ЕЛО. Лекционное Бюро командировало 5 лекторов с 9 докладами (из них 2 на идише). Писанных докладов на идише было разослано в 95 мест. Продолжались работы Каталогной Комиссии и приняты меры к открытию в Петербурге еврейской читальни и курсов по истории и литературе³².

25 апреля 1910 года в Театре Комедии Санкт-Петербурга состоялся спектакль на идише, исполненный любителями драматического искусства при ЕЛО Санкт-Петербурга³³.

В марте 1911 года Комитет ЕЛО объявил конкурс на лучшие книги для детей на идише³⁴.

Помощь нуждающимся еврейским писателям не составляла основную часть работы Общества, однако, к 1910 году было выдано ссуд и пособий литераторам на сумму 545 рублей, полученную путем специального сбора и устройства литературного вечера³⁵.

Членов Общества на конец 1910 года было 837. На пособия нуждающимся еврейским литераторам в отчетном году было выдано 351 рубль 45 копеек³⁶.

В Министерство Внутренних Дел в С.-Петербурге стали поступать письма от градоначальников Чернигова, Ростова на Дону, Витебска и других городов, в которых были от-

крыты филиалы ЕЛО, с просьбой закрыть эти филиалы, т.к. члены этих обществ могли обсуждать на своих собраниях не только проблемы литературы, но и политические проблемы. 1 июля 1911 года ЕЛО было закрыто³⁷.

Однако, уже к концу 1911 года, было организовано Еврейское Литературно-Научное Общество, которое продолжило работу ЕЛО. 11 декабря 1911 года состоялось Учредительное Собрание этого Общества. Собрание открыл один из учредителей нового Общества С.М. Гинзбург. Общество поставило целью содействовать изучению и развитию научной и изящной еврейской литературы на иврите, идише и других языках. Для этого предполагалось устраивать беседы, чтения для членов Общества, публичные собрания, курсы для изучения еврейской литературы и истории. В Комитет Общества были избраны известные ученые, литераторы, общественные деятели М.Г. Айзенштадт, С.А. Ан-ский, С.М. Гинзбург, С.М. Дубнов, А.М. Зельдов, А.Д. Идельсон, С.Л. Каменецкий, М.Н. Крейнин, Д.С. Пасманик, А.И. Раппопорт, М.С. Ривесман, С.Л. Цинберг³⁸.

Деятельность ЕЛНО также ограничилась организацией Собраний, посвященных вопросам еврейской литературы.

ЕЛНО ограничило сферу своей деятельности только С.-Петербургом.

ЕЛНО, как и ЕЛО, также устраивало Собрания, посвященные юбилеям еврейских писателей.

18 марта 1912 года ЕЛНО отмечало 30-летний юбилей литературной деятельности еврейского писателя Бен-Ами. После краткого слова председателя Собрания С.М. Гинзбурга, выступил Д.С. Пасманик с речью «Об идейном влиянии Бен-Ами»³⁹.

30 декабря 1912 года состоялось Собрание членов ЕЛНО, посвященное 25-летию юбилею литературно-общественной деятельности Х. Житловского, проживавшего в то время в Нью-Йорке. На Собрании были заслушаны два доклада: С. Ан-ского и И.Р. Ефройкина, посвященные характеристике личности и литературно-общественной деятельности юбиляра. С отдельными приветственными речами выступили Х.Н.Бялик, Д.С.Пасманик и С.Л.Цинберг.⁴⁰

11 марта 1914 года состоялось собеседование членов ЕЛНО, посвященное 25-летию юбилею литературной деятельности Ахада Гаама. С докладами выступили С.М.Дубнов, С.Л.Цинберг и г. Бертольди⁴¹.

В 1915 году было устроено Собрание, посвященное памяти писателя И.Л.Переца⁴².

6 апреля 1916 года Еврейское Литературно-Научное Общество чествовало память Переца по случаю первой годовщины его смерти. Собрание открылось краткой речью И.В. Яшунского. И.И. Гринберг поделился своими воспоминаниями о Переце. С.Л. Цинберг прочитал затем стихотворение в прозе, посвященное памяти Переца. Все ораторы говорили на идише⁴³.

В январе 1912 года состоялись 2 общих собрания, на которых были прочитаны 2 доклада: С.Л.Цинбергом «Еврейская интеллигенция в произведениях Г.Д. Номберга» и доклад И.А. Клейзмана «Станислав Выспянский и евреи»⁴⁴. 4 февраля 1912 года состоялось собрание ЕЛНО, на котором был выслушан доклад М.С.Ривесмана «Дети в произведениях Шолом-Алейхема». Доклад был прочитан на идише. Докладчик указал на большие заслуги Шолом-Алейхема в создании детской литературы и литературы о детях⁴⁵.

4 ноября 1912 года ЕЛНО в С.-Петербурге праздновало 50-летний юбилей периодической печати на идише. Было устроено Собрание, на котором С.Л.Цинберг поделился с присутствовавшими сведениями о первом еженедельнике на идише «Кол Мевассер», начавшем в 1862 году выходить в виде приложения к газете на иврите «Гамелиц»⁴⁶.

15 апреля 1912 года в С.-Петербурге состоялось Собрание членов ЕЛНО, посвященное молодой еврейской беллетристике. С.Л.Цинберг прочел вступительное слово, после чего М.С.Ривесман и Фельтенштейн читали произведения З.И. Онойхи, Вендрова и др.⁴⁷

Творчеству Бялика был посвящен доклад М.С. Ривесмана⁴⁸.

21 февраля 1917 года состоялось собрание Еврейского Литературно-Научного Общества. Председательствовал С.И. Хоронжицкий. Был заслушан доклад А.Г. Друинова «О еврейском народном юморе». Докладчик предоставил вни-

манию публики только часть собранного им богатого материала⁴⁹.

18 декабря 1912 года в С.-Петербурге состоялось многолюдное Собрание ЕЛНО, на котором академик И.Я. Гинцбург прочел интересный доклад, посвященный памяти М.М. Антокольского по случаю исполнившегося в конце лета 1912 г. 10-летия со дня его кончины. Докладчик иллюстрировал свое сообщение световыми картинками на экране. Были показаны работы Антокольского, а также других еврейских скульпторов – Аронсона, Бернштама, самого Гинцбурга и др.⁵⁰

6 октября 1913 года академик И.Гинцбург прочел свою пьесу из еврейской жизни «У сына»⁵¹.

На Собраниях ЕЛНО также обсуждался вопрос о еврейских языках.

22 сентября 1913 года состоялось Собрание членов ЕЛНО, на котором И.Р.Ефройкин прочел доклад: «Воинствующий гебраизм»⁵².

26 января 1914 года в ЕЛНО С.М.Дубновым был прочитан доклад на тему «Проблемы литературного языка в истории евреев»⁵³.

Также были прочитаны доклады, посвященные еврейской жизни.

И.А.Клейнман прочел доклад «Польско-еврейские отношения текущего момента»⁵⁴, Б.Г. Столпнер – «Еврейство в историко-психологических характеристиках»⁵⁵, г. Бертольди – «О проблемах еврейского свободомыслия»⁵⁶, Д.С. Пасманик – «Проблемы высшего образования для еврейства».⁵⁷

16 сентября 1912 г в С.-Петербурге состоялась беседа членов ЕЛНО, на которой С.М. Гинцбург прочел доклад «Из эпохи Отечественной войны 1912 г.»⁵⁸.

10 января 1916 года состоялось в Петрограде собрание членов Еврейского Литературно-Научного Общества, на котором Я.Д.Лещинский прочитал доклад о положении беженцев в Туле. В живой, образной речи на идише он повторил то, что им было изложено в очерке под названием «В новой черте», напечатанном в «Еврейской неделе» в № 2⁵⁹.

7 февраля 1916 года состоялось Общее Собрание ЕЛНО, на котором И.В. Яшунский прочитал краткий отчет о деятель-

ности Общества за 1915 г. Ввиду военного времени, деятельность Общества ограничилась устройством бесед для членов Общества. Таких бесед в 1915 г. было 10. Из них одна была посвящена памяти И.Л. Переца. Это собрание было устроено вскоре после смерти писателя.

На одном из собраний Еврейского Литературно-Научного Общества в 1916 года И.А. Клейнман прочитал очередной доклад «О современных польско-еврейских отношениях». На этот раз докладчик ознакомил собравшихся с заключительной главой этой эпопеи, чреватой своими важными последствиями⁶⁰.

ЕЛНО прекратило свою деятельность в феврале 1917 г.⁶¹

Кроме этих двух Обществ, в 1916 г. было организовано Еврейское Литературно-Художественное Общество имени И. Переца. Учредителями Общества явились присяжный поверенный А.М. Айзенберг, депутат Государственной Думы М.Х. Бомаш и литератор В.С. Мандель. Целью нового Общества было изучение и развитие литературы на идише и еврейского театра. Учредительное Собрание Общества состоялось 24 апреля 1916 года⁶².

27 апреля состоялось первое заседание Комитета ЕЛХО. Председателем Комитета был избран М.Н. Крейнин, товарищем председателя – С.А. Цинберг, казначеем – А.М. Айзенберг, секретарем – И.Р. Ефройкин. Комитет решил образовать 3 Комиссии: 1) по исследованию идиша и идишской литературы, 2) по созданию беллетристической и научно-популярной литературы, 3) финансовую. Первая Комиссия должна была составить план издания ежегодника под названием «Пинкас», посвященного вопросам идиша и идишской литературы⁶³.

Памяти Шолом-Алейхема было посвящено Собрание ЕЛХО 22 мая 1916 года. Было решено создать литературный фонд И.Л. Переца, на средства которого Общество собиралось издавать народную научно-популярную литературу. Общество решило издать следующие сочинения: 1) Общую историю с начала 19 века до наших дней, 2) Историю России, 3) Государственный порядок вообще и государственный порядок в России в частности, 4) Самоуправление и админи-

страция вообще и в России в частности, 5) История Польши и Литвы, 6) Политическая география, 7) История древних восточных народов, 8) Экономическая история России, 9) Государственный бюджет и налоги, 10) Основы физики и химии, 11) История евреев России и Польши, 12) Евреи в наше время в разных странах, 13) История хасидизма, 14) Древняя история евреев, 15) История еврейской литературы. Наряду с научными изданиями Общество собиралось выпустить и беллетристические произведения⁶⁴.

Следующее Собрание Общества состоялось 18 сентября 1916 года, на котором С.Л. Цинберг произнес речь, посвященную памяти С.Г. Фруга и Ш. Нигер прочитал доклад «Еврейская интеллигенция и еврейская литература»⁶⁵.

На заседании ЕЛХО 29 декабря 1916 г. Правление ЕЛХО отчиталось за первые 8 месяцев существования Общества. Правление занималось в основном организационной работой. Велась подготовительная работа по организации филалов в других городах. Правление приступило к изданию систематической Энциклопедии общего еврейского знания на идише⁶⁶.

9 февраля 1917 г. на Собрании ЕЛХО была заслушана речь И.В. Яшунского, посвященная памяти д-ра Л.И.Каценельсона, а С.Л. Цинберг сделал сообщение на тему «Настоящая народная литература»⁶⁷.

29 марта 1917 г. ЕЛХО принимало участие в торжественном собрании, посвященном второй годовщине смерти И.Л. Переца. На собрании была принята резолюция, что в свободной России, еврейский народ, совместно с другими народами, получит все правовые гарантии и институты, которые необходимы для того, чтобы он мог свободно пользоваться своим языком и удовлетворять все свои культурные потребности⁶⁸.

14 января 1918 г. состоялось Общее Собрание ЕЛХО. Революция прервала работу, намеченную в 1916 году: 1) создание фонда имени Переца и 2) подготовки издания народной библиотеки на идише по всем отраслям еврейской литературы. Удалось выпустить только сборник, посвященный памяти Шолом-Алейхема с иллюстрациями. Общество раз-

работало план будущей деятельности: продолжать работу по созданию народной библиотеки, ограничиваясь, главным образом, подготовкой материала до того времени, когда будут лучшие условия для печатания книг, для чего необходимо усилить сборы на фонд имени И.Л. Переца. Кроме того, Общество планировало издавать книги для детей. Было решено посылать инструкторов в провинции для организации культурной работы, а также лекторов, выписать еврейские книги из Америки для еврейских библиотек, помогать еврейским студенческим кружкам и т.д. Был переизбран Комитет Общества, в него вошли: А.Вайтер, И.И.Гольдберг, З. Калманович, Б. Лапидус, Н. Миркин, Ш. Нигер, С.Л. Цинберг, Н. Штиф, И.В. Яшунский, в кандидаты: З. Кисельгоф и М. Вайнрайх⁶⁹.

15 мая 1919 года на Общем Собрании служащих и сотрудников ЕЛХО был избран Комитет служащих и сотрудников Общества для отстаивания их профессиональных интересов, для установления фактического контроля над деятельностью Правления Общества и для создания тесной связи с профессиональными организациями трудящихся. Председателем Комитета был избран И.В. Яшунский, секретарем Эльштейн⁷⁰.

В 1919 году Общество было сосредоточено на подготовке издания Народной Энциклопедии на идише и издании Народной Библии. Но из-за трудностей с книгопечатанием этот проект не осуществился. Был проведен ряд заседаний и истрачены все деньги, но ни один том не вышел.⁷¹

Чтобы систематически получать субсидии от Наркомпро-са, в 1919 г. ЕЛХО совместно с Еврейским Обществом Поощрения Художеств, Обществом Еврейской Народной Музыки и Еврейским Театральным Обществом предприняли попытку создания Культур-Лиги. Во главе ее встал бундовский журналист Давид Чертков. Еврейский Комиссариат, однако, не разрешил организацию Культур-Лиги, найдя ее состав «контрреволюционным»⁷².

30 сентября 1919 года Общество было зарегистрировано Подотделом Гражданских Дел Петрогубуправления., но никаких материалов о его дальнейшей деятельности не найдено.⁷³

Весной 1921 г. Еврейский Отдел Петрогубнаца ликвидировал Общество имени Переца⁷⁴.

Таким образом, представители еврейской интеллигенции и общественные деятели создали литературные общества для изучения и популяризации еврейской литературы и театра, однако политическая нестабильность и отсутствие средств не позволили им осуществить задуманное.

Деятельность Обществ сводилась, в основном, к чтению лекций и докладов о литературе, искусстве, истории, современной жизни евреев, привлечших большое количество слушателей.

Еврейские литературные Общества внесли определенный вклад в культурную жизнь евреев С.-Петербурга.

-
- ¹ *Бейзер М.* Евреи в Петербурге. // <http://www.jhistory.nfurman.com> *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. Национальная жизнь и советизация. 1917–1939. М.–Иерусалим: Гешарим, 1999. С. 325–327. *Гессен В.Ю.* К истории евреев: 300 лет в Санкт-Петербурге. СПб, Издательство СПб ИИ РАН, Нестор-История, 2005. С.105–106, 152. *Кельнер В.Е.* Миссионер Истории. Жизнь и труды Семена Марковича Дубнова. СПб, Изд.дом. Мир, 2008. С.408–409, 435–437. *Лебедева-Каплан В.А.* Три письма из 1919 г. (Из истории еврейской культуры Петрограда). // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии: Сб. научных трудов. СПб, 1993. С.134–147. *Туманова А.С.* Еврейские общественные организации в годы Первой Мировой войны (на примере Тамбовской губернии). // Мировой кризис 1914–1920 годов и судьба восточно-европейского еврейства. М., РОССПЭН, 2005. С.124–141. *Элиасберг Г.А.* «...Один из прежнего Петербурга». С.А. Цинберг – историк еврейской литературы, критик и публицист. М., РГГУ, 2005. С.64, 83–84, 86–87, 298–303.
 - ² *Дубнов С.М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. Иерусалим-М., Гешарим-Мосты Культуры, 2004. С.323.
 - ³ Речь. № 248. 16 октября 1908 года. С.4. Устав ЕЛО. СПб, 1908 год. С.1–2. *Дубнов С.М.* Ук.соч. С.323.
 - ⁴ *Дубнов С.М.* Ук.соч. С.323. *Дубнова-Эрлих С.* Жизнь и творчество С.М.Дубнова. // <http://www.tululu.ru>.
 - ⁵ *Дубнов С.М.* Ук.соч С.323–324. Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С.5. *Перельман А.Ф.* Еврейский Мир.// Воспоминания. СПб, Европейский Дом, 2009. С.77–78.
 - ⁶ Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 4–5.

- 7 Речь. № 285. СПб, 22 ноября 1908 года. С. 5. «Чета» (идиш).
- 8 Речь. № 356. СПб, 29 декабря 1909 года. С. 4. Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 6.
- 9 Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 6
- 10 Речь. № 267. СПб, 29 сентября 1909 года. С. 4. Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 6
- 11 Речь. № 355. СПб, 28 декабря 1910 года. С. 4.
- 12 Речь. № 302. СПб, 3 ноября 1910 года. С. 5.
- 13 Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 6
- 14 Там же.
- 15 Речь. № 266. СПб, 28 сентября 1910 года. С. 4.
- 16 Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. №6. СПб, апрель 1911 года. С.132.
- 17 Речь. № 322. СПб, 21 ноября 1910 года. С. 4. *Дубнов С.М.* Ук. соч. С.339–340. Хроника и сообщения. //Вестник ОПЕ. № 2. 1910 год. С.114.
- 18 Речь. № 287. 19 октября 1910 года. С.4.
- 19 Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. № 6. СПб, апрель 1911 года. С.132–133. *Дубнов С.М.* Ук.соч. С. 344. *Дубнова-Эрлих С.* Ук. соч. // <http://www.tululu.ru>.
- 20 Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. №5 . СПб, март 1911 года. С.121.
- 21 Речь. № 344. СПб, 15 декабря 1909 года С. 4. Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 6
- 22 Речь. № 281. СПб, 13 октября 1909 года. С. 4. Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 6
- 23 Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 5.
- 24 Речь. №14. СПб, 15 января 1909 года. С.4. Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 5.
- 25 Речь. № 102. СПб, 14 апреля 1910 года. С. 4.
- 26 Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. № 4.СПб, февраль 1911 года. С.104–105.
- 27 Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 11–12.
- 28 Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С.

- 13–14. Литературно-художественная хроника. // Еврейская неделя. № 3. 1910 год. С. 24.
- ²⁹ Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 14.
- ³⁰ Там же. С. 8–9.
- ³¹ Хроника и сообщения.// Вестник ОПЕ. № 4. СПб, февраль 1911 года. С. 104.
- ³² Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. № 5. СПб, март 1911 года. С. 118.
- ³³ Еврейская неделя. № 3. СПб, 1910 год. С. 24.
- ³⁴ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. №6. СПб, апрель 1911 года. С. 131.
- ³⁵ Отчет о деятельности Еврейского Литературного Общества со времени его основания 12 октября 1908 года до 1 января 1910 года. СПб, 1910. С. 14.
- ³⁶ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. № 5. СПб, март 1911 года. С.118.
- ³⁷ Письмо Черниговского губернатора в Департамент Полиции от 26.03. 1911 года // РГИА, Ф. 1284, оп.187, д.19, л.93 (маш.). Письмо Витебского губернатора министру внутренних дел от 30 апреля 1911 года.// Там же, л.95–96(маш.). Письмо Черниговского губернатора в Департамент Полиции от 20.05.1911 года. // Там же, л.97 (маш.). Письмо Департамента Общих Дел МВД Витебскому губернатору от 7.06.1911 года. // Там же, л.99(маш.). Письмо Департамента Общих Дел МВД С.-Петербургскому градоначальнику от 7.06.1911 года.// Там же, л.100(маш.). Письмо Департамента Общих Дел МВД Черниговскому губернатору от 7.06.1911 года. // Там же, л.101 (маш.). Письмо градоначальника Ростова на Дону в МВД от 13.06.1911 года. // Там же, л.102(маш.). Письмо Комитета ЕАО С.-Петербургскому градоначальнику от 01.07. 1911 года. // Там же, л.103 (маш.). Письмо Департамента Общих Дел МВД градоначальнику Ростова на Дону от 6.07.1911 года. // Там же, л.104 (маш.). Письмо С.-Петербургского градоначальника в Департамент Общих Дел МВД от 26.07.1911 года. // Там же, л.105(маш.). *Дубнов С.М.* Ук. соч. С 347. *Дубнова–Эрлих С.* [http: www.tululu.ru](http://www.tululu.ru). *Толстой И.И.* Дневник. 1906–1916. СПб, Европейский дом, 1997. С.370.
- ³⁸ Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. №10 . Декабрь 1911 года. С.130. Устав ЕЛНО // ЦГИА СПб, Ф.287, оп.1, д.225, л.1 (маш.). Заявление ЕЛНО в управление С.-Петербургского Градоначальства от 24.12.1911. // ЦГИА СПб, Ф. 287, оп.1, д. 225, л. 27 (рук.).
- ³⁹ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. №13. СПб, март 1912 года. С. 131.
- ⁴⁰ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. №19.СПб, январь 1913 года. С. 114.
- ⁴¹ Культурно-просветительская хроника. //Вестник еврейского просвещения. №29. СПб, март 1914 года. С. 114–115.

- ⁴² Памяти И.А.Переца // Рассвет. № 14. Пг., 5 апреля 1915 года. С. 30. *Мар.*
- ⁴³ Памяти И.А.Переца // Рассвет. № 15. Пг., 12 апреля 1915 года. С. 20–22.
- ⁴⁴ Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. № 11. СПб, январь 1912 года. С. 119.
- ⁴⁵ Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. №12. СПб, февраль 1912 года. С. 127.
- ⁴⁶ Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. № 17. СПб, ноябрь 1912 года. С. 151.
- ⁴⁷ Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. №14. СПб, Апрель 1912 года. С. 123.
- ⁴⁸ Культурно-просветительская хроника // Вестник еврейского просвещения. № 25. СПб, ноябрь 1913 года. С. 93.
- ⁴⁹ В Еврейском Литературно-Научном Обществе // Еврейская неделя. №10–11. Пг., 1917 год. С. 41.
- ⁵⁰ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. № 19. СПб, январь 1913 года. С.113.
- ⁵¹ Хроника и сообщения // Вестник еврейского просвещения. № 24. СПб, октябрь 1913 года. С. 113.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ Культурно-просветительская хроника. //Вестник еврейского просвещения. № 27. СПб, январь 1914 года. С.66.
- ⁵⁴ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. № 17. СПб, ноябрь 1912 года. С. 150.
- ⁵⁵ Культурно-просветительская хроника.// Вестник ОПЕ. №18. СПб, декабрь 1912 года. С. 103.
- ⁵⁶ Хроника. // Вестник еврейского просвещения. № 22. СПб, апрель 1913 года. С. 132.
- ⁵⁷ Культурно-просветительская хроника. //Вестник еврейского просвещения. № 27. СПб, январь 1914 года. С. 66.
- ⁵⁸ Культурно-просветительская хроника // Вестник ОПЕ. № 16. СПб, октябрь 1912 года. С.115.
- ⁵⁹ В Еврейском Научно-Литературном Обществе // Еврейская неделя. № 4. Пг., 1916 год. С. 35.
- ⁶⁰ В Еврейском Научно-Литературном Обществе // Еврейская неделя. № 14–15. Пг., 1916 год. С. 40-41.
- ⁶¹ *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. Национальная жизнь и советизация. 1917–1939. М.–Иерусалим: Гешарим, 1999. С.326.
- ⁶² Учредительное Собрание Еврейского Литературно-Художественного Общества.//Еврейская неделя. Петроград, 1916. № 18. С. 47–48. Устав ЕАХО. СПб, 1916 год, С. 1.
- ⁶³ В Еврейском Литературно-Художественном Обществе // Еврейская неделя. Пг., 1916. № 19. С. 22.
- ⁶⁴ В Еврейском Литературно-Художественном Обществе // Еврейская неделя. Пг., 1916. №23. С. 31–32.
- ⁶⁵ В Еврейском Литературно-Художественном Обществе // Еврейская неделя. Пг., 1916. № 41. С. 25–26.

- ⁶⁶ Литературно-художественное Общество имени Переца. // Вестник Еврейского Просвещения. № 1–2. Пг., 1917 год. С. 112.
- ⁶⁷ В Еврейском Литературно-Художественном Обществе. // Еврейская неделя. Пг., 1917. №8. С.25.
- ⁶⁸ Памяти Переца. // Еврейская неделя. Пг., 1917. №14–15. С.44–46.
- ⁶⁹ В Обществе имени И.Л.Переца. // Еврейская неделя. Пг., 1918. № 3–4. С. 26.
- ⁷⁰ Протокол Общего Собрания служащих и сотрудников ЕЛХО от 15 мая 1919 года // ЦГИА СПб, ф. 1720, оп. 1, д. 2, л.1(маш.).
- ⁷¹ Протокол Общего Собрания служащих и сотрудников ЕЛХО от 10 июня 1919 года // Там же, д.2, л.5(рук.). *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. 1917–1939. Национальная жизнь и советизация. М.-Иерусалим: Гешарим, 1999. С. 311.
- ⁷² Письмо Ривесмана М.С. Брамсону А.М. от 20 июля 1919 года. //ЦГАЛИ СПб, ф.311, оп.1, д.1, л.8–9, 11 (рук.). *Лебедева-Каплан В.Л.* Три письма из 1919 г. (Из истории еврейской культуры Петрограда). // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии: Сб. научных трудов. СПб., 1993. С.136. *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. 1917–1939. Национальная жизнь и советизация. М.-Иерусалим: Гешарим, 1999. С. 326
- ⁷³ Еврейское Литературно-Художественное Общество. //ЦГА СПб, ф.1001, оп.9, д.1, л.43 (рук.).
- ⁷⁴ Деятельность Петроградского Отдела национальных меньшинств за февраль-май 1921 года. //ЦГА СПб, ф.75, оп.1, д.58, л.28(маш.). *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. 1917–1939. Национальная жизнь и советизация. М.-Иерусалим: Гешарим, 1999. С. 327.

Материалы архивов Республики Беларусь, касающиеся деятельности еврейских политических партий и организаций в Западной Беларуси

Значительный объём архивных материалов, касающийся деятельности еврейских политических партий и организаций во II Речи Посполитой в межвоенный период, уже проанализирован, систематизирован и опубликован в сборниках документов и различного рода путеводителях как на территории Беларуси, так и за рубежом. В 1990-е годы были изданы несколько сборников документов: «Документы по истории и культуре евреев в архивах Беларуси»¹, «Документальные материалы по истории евреев в архивах СНГ и стран Балтии: Предварительный список архивных фондов»², «Бунд в Беларуси. 1897–1921: Документы и материалы»³. В этих сборниках даны сведения о фондах еврейских организаций и учреждений, государственных комитетов и комиссий, лидерах еврейских политических партий, работниках науки и культуры. Они позволяют увидеть насколько разнообразны архивные материалы по истории евреев. Кроме того, ценная информация по истории и культуре евреев содержится в путеводителе «Документы по истории и культуре евреев в архивах Москвы»⁴, в материалах для указателя литературы «Архивная иудаика России, Украины, Белоруссии»⁵, а также в сборниках «Архив еврейской истории»⁶, включающим в себя такие разделы как воспоминания, исследования, документы и обзоры. Работа «Dokumenty życia społecznego żydów polskich (1918–1939)» («Документы общественной жизни польских евреев (1918–1939)»)⁷ содержит материал об общественной жизни польских евреев в межвоенный период, документы, хранящиеся в фондах Национальной Библиотеки Польши.

Тем не менее, основную источниковую базу всё же составляют неопубликованные материалы, которые хранятся в белорусских и зарубежных архивах. Значительный по своему объёму и характеру материал об общественно-политической ситуации на территории Западной Беларуси, о национально-освободительном, коммунистическом, рабочем и забастовочном движении в межвоенной Польше, о деятельности государственных властей II Речи Посполитой, а также еврейских политических партий содержится в фонде Национального архива Республики Беларусь (фонд 242п Представительства ЦК КПЗБ при ЦК КП(б)Б)⁸. Именно материалы фонда данного архива являются основополагающими при изучении общественно-политической обстановки на территории Западной Беларуси, но вместе с тем нельзя не отметить тенденциозный характер документальных материалов, в которых речь идёт о еврейских политических партиях и организациях как антирабочих и антинародных. Поэтому представляется необходимым использование документальных источников, хранящихся в других архивах.

В Государственном архиве Гродненской области находятся документы, раскрывающие разносторонние аспекты еврейского общественно-политического движения в Западной Беларуси в 20-е годы XX века. Именно благодаря этим архивным материалам можно представить в полной мере палитру социально-экономической жизни евреев в Западной Беларуси. Фонд 19 (Первый комиссариат государственной полиции Гродненского повета)⁹ содержит сведения, характеризующие общественно-политическую жизнь города Гродно, а также переписку следственного отдела Управления государственной полиции Гродно с I комиссариатом полиции города о борьбе с политическим движением.

Особое значение для изучения проблемы имеют источники из 56 фонда (Гродненская еврейская религиозная община)¹⁰, где можно найти информацию о становлении еврейской общины, её религиозной, экономической деятельности, связях с иностранными партнёрами, антиеврейских выступлениях. В фонде находится информация о имуществе гродненской общины, налоговые списки, документация раз-

личного характера на польском, русском языках, иврите и идиш. В фонде 93 (Прокурор Гродненского окружного суда Виленского апелляционного судебного округа Министерства юстиции)¹¹ имеются ежемесячные отчёты об общественно-политической жизни, есть интересные материалы о деятельности сионистских организаций на территории Гродненского, Белостокского, Сувалковского, Щучинского, Островецкого и других поватов, информация об участии еврейских политических партий и организаций в выборах в городские рады. Фонды 17¹² и 200¹³ (Гродненская и Лидская поватовые коменды госполиции Новогрудского воеводства) хранят таблицы, составленные на основе ежемесячных отчётов о деятельности еврейских политических партий, организаций, союзов и обществ. Особое значение имеет материал, который отражает результаты голосования на выборах делегатов от сионистских политических партий и организаций на XVIII Всемирный Сионистский Конгресс. Фонд 208 (Сувалковское поватовое староство Белостокского воеводства)¹⁴ содержит списки всех политических партий, организаций и обществ, существовавших на территории Сувалковского повата, а также информацию о количестве членов организаций и месте их нахождения. Сведения о программных установках, основных формах деятельности и влиянии на общественную мысль таких еврейских политических партий и организаций, как Бунд, Поалей-Цион, Агудас Изроель, Мизрахи, «Бейтар» и «Брит-Трумпельдор» имеются в фонде 209 (Сувалковская поватовая коменда госполиции Белостокского воеводства)¹⁵. Фонд 210 (Комиссариат государственной полиции Белостокского воеводства)¹⁶ располагает списками союзов, организаций и политических партий, действовавших в Сувалках. Фонд 541 (Не-свижское поватовое староство Новогрудского воеводства)¹⁷ даёт общее представление о социально-экономической жизни евреев Гродненщины. В фонде 546 (Клецкий магистрат)¹⁸ есть сведения о еврейских организациях города Клецка, упоминаются основные пункты программ этих организаций и товарищества и союзы, на которые они оказывали влияние.

Большой интерес представляет фонд 662 (Новогрудская воеводская коменда польской полиции)¹⁹. В нём представ-

лен обзор еврейской периодической печати, даётся характеристика основных статей, с которыми на страницах газет и журналов выступали лидеры и активисты той или иной еврейской политической партии или организации. Молодёжные организации, на которые оказывали своё влияние еврейские политические силы, упоминаются в фонде 663 «Новогрудская поветовая комендатура польской полиции»²⁰. Среди этих организаций выделяются следующие: «Молодой страж», «Иордания», «Цейре Поалей», «Будущее», «Свобода».

Фонды 678 (Слонимская поветовая коменда полиции Новогрудского воеводства)²¹ и 679 (Несвижская поветовая коменда полиции Новогрудского воеводства)²² содержат сведения обо всех еврейских политических партиях и организациях, которые действовали на территории Несвижского и Слонимского поветов Новогрудского воеводства, а также донесения и отчёты комендатур государственной полиции о происшествиях и общественно-политическом движении. Фонды 66 (Окружная избирательная комиссия по выборам в Сейм Польской Республики созыва 1930 г., избирательного округа № 6 города Гродно Белостокского воеводства)²³ и 682 (Лидская избирательная комиссия № 62 г.Лиды)²⁴ располагают материалами, касающимися кандидатов в депутаты Сейма II Речи Посполитой от различных политических партий, в том числе от Бунда.

Среди наиболее интересных фондов Государственного архива Брестской области необходимо отметить фонд 1 (Брестское поветовое староство Полесского воеводства)²⁵, фонд 92 (Полесская окружная коменда госполиции МВД Польши)²⁶ и фонд 93 (Брестская поветовая комендатура госполиции)²⁷. Фонд 1 предоставляет информацию о деятельности организации «Еврейский клуб государственной мысли», партии Поалей-Цион, организации скаутов «Молодой страж». В нём содержатся отчёты Полесского воеводы об общественно-политическом движении на территории воеводства, донесения поветовых старост и другая информация. В фонде 92 и 93 находятся сведения о деятельности Бунда, Поалей-Цион, «Еврейского клуба государственной мысли» и других еврей-

ских политических партий, организаций и объединений на территории Полесского воеводства. Здесь же хранятся таблицы, которые позволяют охарактеризовать и проследить процессы изменений основных форм деятельности вышеупомянутых партий, списки кандидатов на выборы в местные советы. Фонд 2 (Брестское поветовое староство Полесского воеводства) содержит донесения и отчёты об общественно-политическом движении на территории Брестского повета.

Интересными представляются материалы дел корпуса пограничной охраны (фонд 67)²⁸, которые подробно описывают общественно-политическую ситуацию в регионе, а также деятельность политических партий, в том числе еврейских. В фонде 493 (Окружные избирательные комиссии по выборам в Сейм и Сенат созыва 1922, 1928, 1930, 1935 и 1938 гг. по Полесскому воеводству)²⁹ находятся списки кандидатов в депутаты Сейма, сведения об итогах голосования. В фонде 702 (Барановичская поветовая комендатура государственной полиции Новоградской воеводской комендатуры госполиции МВД Польши)³⁰ хранятся материалы, позволяющие изучить проблему подготовки и проведения выборов в Сейм и Сенат в 1928 г. Фонд 714 (Влодавская поветовая комендатура госполиции Люблинской воеводской комендатуры государственной полиции МВД Польши)³¹ содержит информацию о программах, организационных структурах, степени общественного признания еврейских политических партий и организаций.

В Государственном архиве Брестской области имеются также подшивки «Spraw narodowościowych»³² («Национальные вопросы») за 1927, 1929, 1931, 1932, 1934–1937 и 1939 годы. Это публикации о жизни и деятельности представителей разных национальных меньшинств (в том числе и еврейского) не только на территории Польши, но и за границей вплоть до первой половины XX века. Для данного исследования большой интерес представляет пункт А (национальные меньшинства в Польше), где есть следующий материал: общественно-политическая, хозяйственная, культурная и религиозная жизнь еврейского населения в межвоенный период. Подробная информация даётся о съездах, конференциях,

конгрессах и других мероприятиях, проводимых еврейскими политическими партиями и организациями; есть сведения о взаимодействии (сотрудничестве и конфронтации) между различными партиями, а также о трениях и расколах внутри партий.

В Зональном государственном архиве г. Молодечно в фонде 10 (Вилейская поветовая коенда государственной полиции Виленского воеводства)³³ и фонде 93 (Воложинское поветовое староство Новогрудского воеводства)³⁴ определённый интерес представляют ежемесячные отчёты о политическом и общественно-экономическом движении в повете, периодические отчёты о морально-политической ситуации на территории данного повета, а также информация о программах и деятельности политических партий в Польше, среди которых можно найти сведения о степени активности еврейских политических партий и организаций, о сущности их программ и идеологических платформ. Фонд 9 (Молодеченская поветовая коенда госполиции Виленского воеводства)³⁵ и фонд 14 (Воложинская поветовая коенда госполиции Новогрудского воеводства)³⁶ хранят недельные отчёты об общественно-политической ситуации на территории повета, о борьбе с антиправительственными партиями и организациями. Фонд 436 (Браславское поветовое староство Виленского воеводства)³⁷ и фонд 437 (Дисненское поветовое староство Виленского воеводства)³⁸ располагают списками населения по гминам согласно национальной и религиозной принадлежности, бюджетом местной еврейской общины на 1934 г.

Таким образом, архивные материалы многообразны и позволяют определить особенности функционирования еврейских политических партий, их структуру и характер деятельности на территории Западной Беларуси.

¹ Документы по истории и культуре евреев в архивах Беларуси; под. ред. М.С. Куповецкого [и др.]. – М.: РГГУ, ЕТСА, ИВО, 2003. – 607 с.

² Документальные материалы по истории евреев в архивах СНГ и стран Балтии: предварительный список архивных фондов / сост. Д.А. Эльяшевич;

- Петербургский евр. ун-т; Инст. исслед. еврейск. диаспоры и др. – СПб.: Акрополь, 1994. – 136 с.
- 3 Бунд в Беларуси, 1897–1921: документы и материалы / Национальный архив Республики Беларусь, БелНИИДАД / сост. Э.М. Савицкий. – Минск: БелНИИДАД, 1997. – 607 с.
 - 4 Документы по истории и культуре евреев в архивах Москвы. Путеводитель. – М.: РГГУ, ЕТСА, ИВО, 1997. – 503 с.
 - 5 Архивная иудаика России, Украины и Белоруссии. Материалы для указателя литературы / сост. Е.И. Меламад; под ред. Д.А. Эльяшевича. – СПб, 2001. – 103 с.
 - 6 *Аграновский, Г.* Документы по истории сионистского движения начала XX столетия в Государственном историческом архиве Литвы / Г. Аграновский // Архив еврейской истории: в 5 т. – М.: РОССПЭН, 2006. – Т. 3. – С. 355–382.
 - 7 *Dokumenty zycia społecznego żydów polskich (1918–1939).* – Warszawa, 1999. – 348 s.
 - 8 Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 242п. Оп. 1. Д. 90, 460, 500, 505, 657.
 - 9 Государственный архив Гродненской области (ГАГО). Ф. 19. Оп. 1. Д. 10.
 - 10 ГАГО. Ф. 56. Оп. 1. Д. 6, 149.
 - 11 ГАГО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 2, 3, 4.
 - 12 ГАГО. Ф. 17. Оп. 1. Д. 7, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 352.
 - 13 ГАГО. Ф. 200. Оп. 2. Д. 8, 9, 10, 12, 13.
 - 14 ГАГО. Ф. 208. Оп. 1. Д. 9.
 - 15 ГАГО. Ф. 209. Оп. 1. Д. 6, 10, 17.
 - 16 ГАГО. Ф. 210. Оп. 1. Д. 1.
 - 17 ГАГО. Ф. 541. Оп. 1. Д. 90, 91, 122, 143, 154, 156, 157, 166, 178, 179, 188, 212, 324, 338.
 - 18 ГАГО. Ф. 546. Оп. 1. Д. 21.
 - 19 ГАГО. Ф. 662. Оп. 2а. Д. 17.
ГАГО. Ф. 662. Оп. 3. Д. 3, 4, 5, 6, 9, 11, 38.
 - 20 ГАГО. Ф. 663. Оп. 2. Д. 5.
 - 21 ГАГО. Ф. 678. Оп. 2. Д. 3.
ГАГО. Ф. 678. Оп. 2. Д. 4.
ГАГО. Ф. 678. Оп. 2. Д. 8.
ГАГО. Ф. 678. Оп. 2. Д. 9.
 - 22 ГАГО. Ф. 679. Оп. 1. Д. 3, 10.
ГАГО. Ф. 679. Оп. 2. Д. 3, 10.
 - 23 ГАГО. Ф. 66. Оп. 1. Д. 4.
 - 24 ГАГО. Ф. 682. Оп. 1. Д. 2, 3, 17.
 - 25 Государственный архив Брестской области (ГАБО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 3495.
ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 37, 42, 109, 465, 484, 764, 765, 1218, 1265, 1336, 2145, 2536.
ГАБО. Ф. 1. Оп. 10. Д. 139, 1026, 1487, 1529.
 - 26 ГАБО. Ф. 92. Оп. 1. Д. 110, 129.
 - 27 ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 120, 831, 865, 875, 1606, 1851, 1880, 1881, 2921.

- ²⁸ ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 166, 253, 257, 922, 959, 2052.
- ²⁹ ГАБО. Ф. 493. Оп. 4. Д. 2, 13.
- ³⁰ ГАБО. Ф. 702. Оп.1. Д. 19.
- ³¹ ГАБО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 7.
- ³² Sprawy narodowościowe. – 1927 r. – № 1. – S. 1–97.
Sprawy narodowościowe. – 1927 r. – № 2. – S. 99–225.
Sprawy narodowościowe. – 1927 r. – № 3. – S. 227–341.
Sprawy narodowościowe. – 1927 r. – № 4. – S. 343–493.
Sprawy narodowościowe. – 1927 r. – № 5/6. – S. 495–668.
Sprawy narodowościowe. – 1929 r. – № 1. – S. 1–193.
Sprawy narodowościowe. – 1929 r. – № 2. – S. 195–383.
Sprawy narodowościowe. – 1929 r. – № 3/4 – S. 385–586.
Sprawy narodowościowe. – 1929 r. – № 5. – S. 588–755.
Sprawy narodowościowe. – 1929 r. – № 6. – S. 757–928.
Sprawy narodowościowe. – 1931 r. – № 1. – S. 1–187.
Sprawy narodowościowe. – 1931 r. – № 2/3. – S. 189–379.
Sprawy narodowościowe. – 1931 r. – № 4/5 – S. 381–548.
Sprawy narodowościowe. – 1931 r. – № 6. – S. 549–739.
Sprawy narodowościowe. – 1932 r. – № 1. – S. 1–165.
Sprawy narodowościowe. – 1932 r. – № 2/3. – S. 167–345.
Sprawy narodowościowe. – 1932 r. – № 4/5. – S. 347–585.
Sprawy narodowościowe. – 1932 r. – № 6. – S. 588–807.
Sprawy narodowościowe. – 1934 r. – № 1. – S. 1–143.
Sprawy narodowościowe. – 1934 r. – № 2/3. – S. 145–336.
Sprawy narodowościowe. – 1934 r. – № 4. – S. 337–526.
Sprawy narodowościowe. – 1934 r. – № 5/6. – S. 527–724.
Sprawy narodowościowe. – 1935 r. – № 1/2. – S. 1–198.
Sprawy narodowościowe. – 1935 r. – № 3/4. – S. 199–374.
Sprawy narodowościowe. – 1935 r. – № 5. – S. 375–554.
Sprawy narodowościowe. – 1935 r. – № 6. – S. 555–705.
Sprawy narodowościowe. – 1936 r. – № 1/2. – S. 1–192.
Sprawy narodowościowe. – 1936 r. – № 3. – S. 193–340.
Sprawy narodowościowe. – 1936 r. – № 4/5. – S. 341–568.
Sprawy narodowościowe. – 1936 r. – № 6. – S. 569–703.
Sprawy narodowościowe. – 1937 r. – № 1/2. – S. 1–213.
Sprawy narodowościowe. – 1937 r. – № 3. – S. 215–358.
Sprawy narodowościowe. – 1937 r. – № 4/5. – S. 359–566.
Sprawy narodowościowe. – 1937 r. – № 6. – S. 567–717.
Sprawy narodowościowe. – 1938 r. – № 1/2. – S. 1–220.
Sprawy narodowościowe. – 1938 r. – № 3. – S. 221–364.
Sprawy narodowościowe. – 1938 r. – № 4/5. – S. 365–554.
Sprawy narodowościowe. – 1938 r. – № 6. – S. 555–713.
- ³³ Зональный государственный архив г.Молодечно. Фонд 10. Оп. 1. Д. 77, 80, 96, 102, 137, 214
- ³⁴ Зональный государственный архив г.Молодечно. Фонд 93. Оп. 1. Д. 8.
- ³⁵ Зональный государственный архив г.Молодечно. Фонд 9. Оп. 1. Д. 2, 317, 402

- ³⁶ Зональный государственный архив г.Молодечно. Фонд 14. Оп. 1. Д. 21, 33, 34.
- ³⁷ Зональный государственный архив г.Молодечно. Фонд 436. Оп. 4. Д. 8.
- ³⁸ Зональный государственный архив г.Молодечно. Фонд 437. Оп. 1. Д. 1789.

**Литература
и межкультурные контакты**

Тема любви в творчестве И.Л. Переца: первый романтик в идишской литературе

Отношения между мужчиной и женщиной всегда являлись одной из важнейших тем творчества И.Л. Переца. В этой области, как и во многих других, он явился новатором в литературе на идише и на иврите. Перец – первый романтик в литературе на идише¹, романтизм пронизывает все жанры его творчества, от «Путевых заметок» (1890) до «Хасидских историй» (1905–1907) и символистских пьес. Эта статья о роли романтизма в изображении Перцем любви.

Исключительно теме любви посвящены романтико-символические рассказы Переца и прозаические поэмы, вошедшие впоследствии в цикл «Адам и Ева»², а также лирические стихи, например, цикл «Романсеро» (1890–1895), само название которого уже говорит о влиянии Г. Гейне³. Для литературы на идише⁴ подражательные лирические стихотворения Переца были новинкой, но на фоне других литератур они безнадежно устарели. Романтико-символические рассказы и прозаические поэмы также эксплуатируют расхожие романтические топосы, но автор проявляет большую самостоятельность в их комбинировании. Уже в названиях этих произведений фигурируют излюбленные романтиками небесные тела: «Луна, жемчуг и старье», «Луч». Во всех произведениях язык перенасыщен германизмами⁵, а герои существуют вне времени и пространства. Некоторый еврейский колорит присутствует только в трех «поэмах в прозе»: «Любовь», «Не иди со мной» и, в особенности, «Чудес не случилось»⁶. Персонажи этих поэм наделены одинаковыми функциями: утомленный, пресыщенный жизнью «одиноким странником»⁷, «орел»⁸ восстает против бога и нуждается в спасении, очищении и воскресении героиней, невинной «голубкой»⁹. В «Чудес не случилось» в роли последней выступает

уже не абстрактное «дитя»¹⁰, а еврейка Суламифь. Рассмотрим подробнее эту попытку иудаизировать романтико-символический сюжет, которая очень важна для понимания творчества Переца в дальнейшем. Найдя свою «вымечтанную» и «вытоскованную»¹¹ Суламифь, герой из короля-грешника становится «первосвященником в Святая Святых»¹² и намеревается осуществить «воскресение»¹³ мертвых трубным звуком шофара (как бадхен (свадебный тамада) в «Ночи на старом рынке», но уже при помощи свистка ночного сторожа). Но «слабое дитя изгнания»¹⁴, «равнинная голубка»¹⁵, отказывается служить его амбициозным планам и идти на родину короля «к чистому снегу в горах и эдельвейсу»¹⁶. Можно даже подумать, что герой предлагает красавице эмигрировать в Палестину с целью восстановления библейского величия еврейского народа, но эта идея не соответствует политическим воззрениям Переца.

Перец осознавал недостатки и подражательный характер своих романтико-символических произведений. Доказательством этому служит ирония, с которой он в других местах отзывался о своих же собственных образах и персонажах. Даже в самом первом опубликованном произведении на идише, поэме «Мониш» (1888), Перец уже издевается над романтиками, воспевающими «Солнце, луну и серебряные лучи», «zone, mond un zilber-shtraln»¹⁷. Он намеренно приводит эти слова на немецком, вероятно, намекая на подражание немецким романтикам, на идише это звучало бы иначе: «zun, levone un zilberne shtraln». Луна и лучи, как солнца так и луны, как раз и являются излюбленными персонажами перенасыщенных германизмами романтико-символических рассказов Переца. Этот отрывок присутствует во всех версиях поэмы вплоть до 1910 г., а значит, Перец не изменил своего мнения.

Любовный сюжет для Переца, как и для многих других авторов литературы на идише, представлял собой некий вызов, поставленный перед новой литературой, в ответе на который заключалось ее будущее. Концепция романтической любви была привнесена в литературу на идише из европейской литературы, и это остро и болезненно ощущалось «отцами-основателями» литературы, в том числе и Перцем. Класси-

ческий маскильский¹⁸ любовный сюжет, при помощи которого еврейские просветители пытались обратить народ к свету знаний состоит в том, что образованный герой из города приезжает в местечко, встречает там простую еврейскую девушку и, поборов сопротивление косной среды, открывает для нее мир любви и европейской культуры. Например, на этот сюжет написано одно из первых произведений современной литературы на идише, «Штернтихл»¹⁹ И. Аксенфельда (ок. 1820–1840). Первый (автобиографический) рассказ Шолом-Алейхема «Два Камня» (1883) также об этом, правда у Шолом-Алейхема оба возлюбленных умирают, не в силах побороть «среду»²⁰, в то время как в жизни ему удалось жениться на своей возлюбленной ученице, и он даже потратил ее приданое на издание «Еврейской народной библиотеки», без которой, возможно, сегодня не было бы литературы на идише. Критик Шмуэль Нигер обличает этот сюжет в отсутствии истинного чувства, в том, что это лишь повод поговорить о просвещении²¹. «Мониш» Переца повествует о соблазнении молодого талмудиста коварной Лилит в образе дочери маскила, которая завлекает его пением (по еврейскому закону женщине запрещается петь при мужчинах). Эта ироническая поэма, рассказчик которой подражает нравоучительной литературе для народа, представляет собой маскильский сюжет наоборот: вырванный просвещением и силой любви из тьмы религиозного аскетизма герой оказывается в аду. Баллада обостряет противоречия еврейского мировоззрения и романтической культуры. 10 строф в ней посвящены мысли об отсутствии любви у евреев:

У меня нет к вам претензий-шметензий
Что любовь вам чужда
Венера выпрыгивает из пены
Посреди моря и без рубашки!
[...]
– Разве еврею такое годится?²²

В «Воспоминаниях» (1913) Перец неоднократно возвращается к мысли о том, что именно в качестве «еврейского

мальчика» был лишен удовольствия общения с природой²³ и животными²⁴, которые принадлежали к нееврейскому миру²⁵. Поскольку, если верить писателю, его сватовство состоялось без его участия²⁶, то и в этом еврейский уклад входит в противоречие с романтической культурой. Накануне ожидаемой «с нетерпением»²⁷ свадьбы, юноша сверяет происходящее с прочитанным «в книгах» и огорчается тем, что у него все происходит совсем не так, при этом он цитирует стихотворение Шиллера «Юноша у ручья»²⁸. Описывая свои ощущения после первой брачной ночи с «свежеприобретенной второй половиной»²⁹ Перец выражает глубокое разочарование и вспоминает повеление Шулхан Аруха³⁰ заниматься сексом так, как будто тебя «заставляет дьявол»³¹ т.е. механически:

Вот и все? Всего ничего? И «как будто его³² принудил дьявол» оказалось гораздо правдивее, чем все эти книги и книжонки с чужого чердака³³...

На «чужом чердаке» Перец открыл для себя библиотеку светской литературы на европейских языках, существенная часть которой состояла из французской романтической литературы (Дюма, Сю, Гюго³⁴) в переводе на польский.

В «Воспоминаниях» Переца «красота», природа, и поэзия т.е. «их» культура связываются с «этим миром» и противопоставляются еврейской традиции, которая даже в бытовой повседневности ориентирована на горный мир:

Создание, в мозгу которого витают пахучие запахи [...] мандрагор, горы ливанской, «нарцисса саронского», «лилии долин», а к телесным ноздрям еще не поднес ни один живой цветок... [...] Жены инженеров из запертого сада за городом приходят иногда в город в белых платьях выложенных маленькими, маленькими цветочками, и гуляют в замке, – я забираюсь туда моим детским или юношеским носом...

А к чему? Разве мне нужен этот мир?

Ведь я чистый, добросердечный ребенок, следующий обязанностям сердец³⁵, счастье для которого – отказаться, отдать свою еду...³⁶

Евреи до такой степени нематериальны, что даже едят меньше, чем неевреи, а приехавший в город маскил не понимает, чем они питаются³⁷. В статье «А руки, руки Исавовы»³⁸ Перец описывает аллегорическую фигуру еврей-интеллектуала с «огромной головой в небе»³⁹, хилым телом и без рук. Вероятно, такая идеологическая парадигма и обуславливает его персонажи плотских, чувственных неевреев, о которых речь пойдет далее.

В первом томе «Еврейской народной библиотеки», где вышел «Мониш», Шолом-Алейхем пишет большую статью «Суд над Шомером», в которой предает анафеме очень популярного и плодовитого романиста Шомера за бульварные сюжеты и неумелое перенесение Парижа в Бердичев⁴⁰. Шолом-Алейхем берется написать «еврейский роман» т.е. «реалистическую» историю о любви в среде простого народа, как альтернативу Шомеру. Воплощением этой идеи стал ряд его «еврейских романов» о людях искусства («Степению» (1888), «Йоселе Соловей» (1889) и «Блуждающие звезды» (1909)). Как мы показали в нашей статье «Тема романтической любви в «еврейских романах» Шолом-Алейхема»⁴¹, эти романы написаны с использованием всех приемов бульварной литературы и не делают честь их автору. Отличие «еврейских романов» Шолом-Алейхема от произведений Шомера, во-первых, состоит в том, что автор всячески подчеркивает, что его герои не читали романов Шомера, а во-вторых, что обычный романтический сюжет там внезапно заканчивается сомнительной победой «семейных добродетелей», что якобы и составляет их еврейскую сущность.

В «роман-балладе в стихах»⁴² «Мониш», хотя она и повествует о любви, высказывается идея, что язык идиш не приспособлен для выражения подобных чувств:

«Сердечко», «душа», «сокровище» и «золотце» –
Отдает лакричными пастилками;
Нету вкуса, нету соли,
И привкус сала к тому же⁴³.

Шолом-Алейхем, редактор и издатель еврейской народной библиотеки, который видит свою миссию в создании еврей-

ской литературы и открытии новых талантов, воспринимает эту фразу как приговор идишу, как признание неспособности писать о любви, главной теме европейских литератур. Он исправляет некошерный «свиной» жир на «гусиный» и в таком виде издает поэму. Из-за этой редактуры⁴⁴ отношения писателей будут натянутыми вплоть до 1914 года. В следующем 1889 году, во втором томе «Еврейской народной библиотеки» Перец возвращается к этой же теме в рассказе «Венера и Суламифь». Завязка действия содержится во фразе из «книжонки» (т.е. светской книги) собственного сочинения, которую «просвещенный» ешиботник Хаим читает вслух товарищу Зелигу: «Хана была красива, как Венера»⁴⁵. Зелиг просит объяснить, кто такая Венера. Узнав о сексуальной распущенности греческой богини, он приходит в негодование (ср. высказывание о Венере в «Монише») и предлагает персонаж Суламифь как «еврейскую альтернативу» Венере:

Она проста, открыта и честна, она не умеет крутить роман, играть в жмурки ... ей больно, что он не ее брат... Это идеал настоящей дочери Израиля, у которой есть папа и мама...⁴⁶

Кажется, в этом рассказе Перец уже добровольно и без малейшей иронии отвечает на вызов Шолом-Алейхема и описывает еврейский «идеал», который сильно напоминает персонаж Рохеле из «еврейского романа» Шолом-Алейхема «Стемпеню»: она чиста, проста и не читала романов. Само греческое слово «идеал», которое почему-то использует ешиботник Зелиг, говорит о том, что Перец, как и Шолом-Алейхем, не могут избавиться от романтических клише и продолжают творить в их рамках. Зато Зелиг не понимает обычного идишского слова «соблазнительная»⁴⁷ (*raytsende*), которым товарищ характеризует Венеру. Это призвано продемонстрировать его «невинность». Сожаление по поводу невозможности целовать своего возлюбленного при всех, которое выражает героиня Песни Песней, говоря о том, что он не ее брат⁴⁸, Зелиг приписывает ее платоническим, «чистым» чувствам. Противопоставление «их Венеры» и «нашей Суламифь» в этом дискурсе очень напоминает противопо-

ставление языческой и романтической, христианской любви, у ранних романтиков. В их представлении христианство с его сексуальными запретами обогащает отношения мужчины и женщины, делая их более ценными, «романтическими». Если в этой формуле заменить христианство на иудаизм, то мы получаем «еврейскую» любовь. Окончание рассказа Переца отчасти признает эту неудачу использования персонажа Суламифь в качестве романтической героини (аналог Девы Марии в европейском романтизме). Зелиг решает, что Хану вообще не стоит сравнивать с Суламифь, следует выбрать менее значительную фигуру в еврейской традиции:

– Напиши что она была красива как... или нет, не пиши! И не пытайся даже, это была бы наглость; Оставь свою Хану в покое, пусть будет равна кому хочет: Мариам с барабаном, Авигее, Раав, Далиле, кому хочешь, царице Эсфирь; но не Суламифь. Никто не может быть равен ей, никто, слышишь!?...⁴⁹

Текст Песни Песней занимает важнейшее место в иудаизме, особенно в еврейской мистике. Суламифь олицетворяет народ Израиля, в каббале – шехину, женскую божественную ипостась. Зелиг отказывается облекать это духовное понятие в земные одежды и говорить об «ангельской»⁵⁰ любви, то есть становится романтиком. Обожествление женщины (или возлюбленного) несовместимо с любой традиционной монотеистической религией, в том числе и с иудаизмом. Именно поэтому Мониш, поклявшись Марии в любви именем бога, оказывается в аду⁵¹.

Перец не оставляет попытки облекчь романтический сюжет в «реалистическую» форму еврейской жизни. Как и Шолом-Алейхем, он создает ряд собственных «еврейских рассказов» о любви, в которых история несчастной любви разворачивается на фоне местечкового быта. Эти рассказы в основном входят в цикл «Адам и Ева». Сюжет заключается в том, что непонятый герой/героиня не может соединиться с возлюбленным и погибает/сходит с ума от любви. Например, «Раз говорят спятил – верь!», «Как меня выдали замуж», «Сумасшедший батлан», «Не повезло» и т.п. Перец отказывается от

сомнительного «хорошего» конца Шолом-Алейхема, и более тонко передает «неиспорченность» героев. В этих рассказах никогда не употребляются слова «любить» или «любовь», как будто бы их никогда не существовало в идише. История трагической любви, как правило, рассказывается третьим лицом, которое совершенно не понимает смысла происходящего. Изображая местечко бастионом средневекового мракобесия, Перец тем самым конструирует препятствия, которые позволяют разыграть драме романтической любви. В этом он достаточно примитивно подражает романтическим образцам, где подобным образом изображается «косная среда», лишь добавляя местный еврейский колорит⁵². Мы полагаем, что Перец чувствовал слабость своих романтических сюжетов. После 1895 он перестает их использовать.

Как и Шолом-Алейхем в «Еврейских романах», Перец делает людей искусства (а именно музыкантов) героями любовных историй. Клезмер из «фантазии» «Почему говорят: «Играет, как черт!»» (1894) тайно влюблен в девушку. Его не понимает ни народ, ни возлюбленная, ни жена. Когда возлюбленная музыканта выходит замуж, он перестает играть и заболевает, все считают, что в него вселился диббук (злой дух). Однажды он видит ее снова, вырывает у соседа скрипку и начинает играть, но его просят сыграть что-то повеселее, и он бросает скрипку наземь⁵³. Затем снова уединяется в своем доме в глубокой печали. Иногда «в лунную полночь» герой берет со стены скрипку и начинает играть чудесные мелодии. Тогда-то и говорят: «Играет, как черт»⁵⁴, так как согласно общепринятому мнению «черт сидит в его скрипке»⁵⁵. Сюжет рассказа объясняет поговорку в его названии, так же, как пословица «Раз говорят “спятил” – верь!» иллюстрирует сюжет одноименного рассказа. Таким оригинальным образом Перец стремится «укоренить» в языке романтический сюжет.

Тематически связаны с «Играет, как черт» два других произведения о музыкантах: рассказ «Смерть музыканта» (1891) и пьеса «Что сидит в скрипке?» (1907). В этих произведениях Перец тоже пытается ответить на вопрос, что «сидит» в скрипке, то есть в чем источник творческого вдохновения. Пьеса является расширенным сценическим переложением

рассказа. Главный герой этих произведений – старый скрипач Михл⁵⁶ в рассказе (Йоэл в пьесе), который много пьет и изменяет жене Мирл⁵⁷. Он умирает, произнося слова раскаяния. В обоих произведениях среди пассий музыканта фигурирует некая «черная Песя». Не без гордости признаваясь жене в многочисленных изменах⁵⁸, Михл говорит Мирл, что «это» «клезмерское дело»⁵⁹, «клезмерский язык», «это лежит в скрипке»⁶⁰. Впрочем, Михл очень любит свою верную жену, а «это» выглядит куда менее привлекательно:

это тянет, как чирей, это какое-то любопытство...⁶¹

В пьесе «Что сидит в скрипке?» Перец обогащает и пересматривает персонаж любвеобильного клезмера, которого теперь зовут Йоэль, и щедро наделяет его романтическими чертами. Во-первых, история разворачивается уже в среднем польском городе, а не в местечке. В сценических указаниях он объясняет, что его 50-летний герой «тоскующая, вечно ищущая личность»⁶², а роман с черной Песей относится не к молодости героя, а разворачивается на глазах читателя. Ей слегка за 20, она приехала из «большого города», одета «по-столичному», «горда, неприступна», «человек внутренних настроений», «немного сомнамбула»⁶³. В пожилого по тем временам алкоголика Йоэла, отца взрослых сыновей, влюблена и юная дочь бадхена Лея. Во время свадьбы Песи Йоэл бросает ей под ноги скрипку, затем впадает в депрессию и, в конце концов, умирает. Интрига уже сложнее, чем в «Играет, как черт»: Йоэль чахнет не от неразделенной любви, а от романтического конфликта между искусством и привязанностью к женщине:

Я бросил скрипку под ноги человеку из плоти и крови...
Скрипка мстит за себя...[...] Я хочу умереть⁶⁴.

На смертном одре он почти дословно повторяет речь Михла, жалея жену, объясняя измены⁶⁵ «клезмерским языком» и говоря что «это сидит в скрипке»⁶⁶. Затем следует напыщенная тирада о поисках бога «тоскующей душой» и «грехах»⁶⁷.

Но Перец не заканчивает пьесу на возвышенной ноте, он безжалостно низвергает своего героя с пьедестала непонятого и мятежного художника. Завидев черную Песю, которая решается зайти во двор его дома, умирающий «вспрыгивает» и «с дико-развратной радостью» произносит свои последние слова: «Пе-ся!»⁶⁸. Слово «радость», на идише «freud» непосредственно относит нас к теории Зигмунда Фрейда, то есть к романтическому пониманию искусства, которое связывает творчество с сексуальностью. В этом ответ Переца на вопрос «Что сидит в скрипке?»

«Что сидит в скрипке?» – единственное произведение Переца, где молодая девушка испытывает влечение к «старика», а не принуждается родственниками выйти за него замуж («Не повезло», «Как меня выдали замуж», «О чем рассказывало бревно», пьеса «Горит» и т.д.). Самому Перецу в это время было 55 лет. Когда ему было уже за 60, он влюбился в красивую брюнетку госпожу Шапиро из Варшавы, «как молодой романтический мальчик»⁶⁹, до нас дошли 22 его письма к ней. Возможно, размышления Переца о творчестве в той или иной степени относятся и к нему самому. В «Воспоминаниях» Перец также связывает пробуждение своей сексуальности с творческой потенцией, которая позволяет увидеть краски мира:

Проблемы [...] вырастают [...] из-под «порога сознания», где просыпается пол, невольнo и бессознательно выклеивается животное-мужчина которое придет и перекрасит все, что пока черно-бело, в цвета радуги. В основном, кроваво-красный с пурпурным...⁷⁰

При этом сама сексуальность описывается скорее негативно, как отталкивающее, животное начало с разрушительным потенциалом (кроваво-красный цвет). Вероятно, присутствие внутри себя этого же мерзкого животного «оно» писатель ощущает и в первый день после свадьбы, когда его романтические иллюзии сменяются горькой, как ему кажется, правдой о любви и сексуальности:

Родилось что-то, оно ползет по сердцу... Это ползучее, без золотых крылышек, без лучащихся очей, без красок... Оно шевелит-

ся лениво, и тупо, без звука...⁷¹

Светская библиотека оказывает на будущего писателя такой же эффект, как и пробуждение «животного-мужчины», то есть окрашивает его мир в разные цвета:

Я вижу, как в последний раз иду, сжимая в кулаке толстый ржавый ключ⁷² в кармане [...] я ухожу в себя и слышу спор «доброе» и «злого» начал, так, как я передал его [...] в «Монише»... Но Мониша зовет в развалину «Мария» [...] Меня зовет «знание» [...] Я вижу, как я иду, в черной шапке, в пальто а ля Бисмарк и подбитых белым сапогах (случайно я начал тогда видеть краски!)⁷³

Поскольку Перец вообще ассоциирует «этот мир» с европейской культурой, вполне понятно, что и сексуальность воспринимается им как принадлежность последней.

Два эпизода «Воспоминаний» связывают юного Переца с музыкантом Михлом, прообразом Йозефа. Во-первых, обоих привлекал «инженерный сад», «гойский запертый рай»⁷⁴, где звучала чудесная музыка, росли деревья и гуляли дамы в белых платьях с приколотыми к ним цветами. (Перец, забыв про то, что уже видел цветы в еврейском саду⁷⁵, утверждает, что они были только на платьях инженерских жен⁷⁶). «Редко когда трезвый» Михл слушал музыку «голодными глазами» и «ушами», чтобы потом переделать для свадебных мелодий и фрейлехсов⁷⁷. Во-вторых, именно Михл чуть позже дал Перцу заветный ключ от библиотеки⁷⁸. Перец сравнивает свою встречу с музыкой и садом с талмудической легендой о четверых, вошедших в пардес:

Четверо вошли в Пардес. [...] Бен Азай взглянул – и умер; [...] Бен Зома взглянул – и повредился [в уме] [...] Ахер – обрубил ростки. Рабби Акива – вошел с миром и вышел с миром. (Хагига 14б)

«Пардес» означает «сад», «рай», а также тайное знание. Маймонид⁷⁹ понимает «пардес» как греческую философию⁸⁰ и Перец, очевидно, следует за его толкованием. Мудрецы, отважившиеся вкушать плоды этого тайного или чужого (в зависимости от интерпретации) знания, подвергаются опас-

ности: один умирает, один сходит с ума а рабби Элиша Бен Абуя, с этих пор называемый «Ахер», «другой», «обрубает ростки», то есть становится вероотступником, и лишь рабби Акива вошел и вышел с миром. Талмуд (Хагига 15б) добавляет, что одной из причин отступничества Элиши была его приверженность греческой культуре. Перец не знает, кто он (не знает в момент встречи с садом, или не знает и в момент написания мемуаров?), мудрый рабби Акива или несчастный рабби Элиша, ставший «другим»:

Я захожу в сад с биением сердца, как в «пардес»... Я уже ощущаю себя наполовину обрубаящим ростки... Я зашел с миром, выйду ли я с миром?⁸¹

Таким образом, запретный нееврейский сад, окруженный вром и железным забором, охраняемый злыми собаками, становится источником вдохновения обоих художников, музыканта Михла/Йозля и писателя Переца. При этом проникновение в чужую культуру видится далеко небезопасным.

«Воспоминания» Перец предваряет мыслью о том, что не собирается делиться с читателем грязными интимными подробностями своей жизни, как это делают писатели модернисты. Как еврейский писатель, он несет ответственность за литературу (мысль сродни русской литературе)⁸². Тем не менее, даже то, что он рассказывает, очень мало соответствует стереотипу о строгости нравов традиционных евреев и отсутствии добрачных романтических отношений юношей и девушек. Безусловно, нам следует сделать скидку на то, что Перец рос в достаточно большом просвещенном городе Замостье, а не в местечке, и на то, что обе главы, где он описывает свои любовные приключения, он называет «Гаскала» и приписывает бурные события своей личной жизни исключительно ее романтическому влиянию⁸³:

Как сказано, царица гаскала не найдет у нас работы. Это будет романтическим делом. Мальчики будут бродить по рынку и декламировать при свете луны «Сион, Сион», «Жалость»⁸⁴, «Воркующую голубку»...

И при этом бросать взоры, полные тоски, в лавочки, в которых сидят девушки-невесты...⁸⁵

Автор «Воспоминаний» с интересом наблюдает за тем, как из этих событий родились сюжеты его произведений. Роковых «Марий» из «Мониша» было настолько много, что не всех он считает приличным упоминать⁸⁶. Когда Перец был еще «выдающимся талмудистом, Монишем» и «ни о чем не знал» его подстерегла «на темных ступеньках лестницы» первая «Мария» и, обвив его шею «белыми руками» предложила «любить друг друга»⁸⁷, дети целовались в губы, хотя обоим это и не нравилось. В произведениях Переца так ведут себя только развратные гойки или ведьма Лилит, принявшая их облик («Сон Литовского Меламеда», «Как исчезла лесная эшива»). Многочисленные сюжеты о насильственном браке Передой девушки с богатым стариком основаны на отношениях Переца со своей «невестой из развалины» (он играл с ней в жениха и невесту в детстве в развалине и возобновил отношения в подростковом возрасте)⁸⁸. Однажды он узнал от отца, что ее сосватали. С удивлением писатель пишет о том, как он воспринял эту новость:

Это не было трагедией. Переломился не стальной брус, а букетик лунных лучей!⁸⁹

Уже после ее помолвки Перец встречается с бывшей невестой в школе для верховой езды, они держат друг друга за руки (в публичном месте!), и она со слезами на глазах советует ему ехать учиться в город⁹⁰. Но Перец все-таки решает остаться дома из жалости к матери. И трагедии снова не происходит:

Моя «невеста из развалины» напрасно выходила полуголая на рассвете, чтобы проводить меня, из-за этого она подхватила насморк...⁹¹

Когда и самого писателя просватал отец, он успокаивается окончательно, хотя в ночь перед свадьбой снова вспоминает

о том, что ту, детскую невесту, выбрал сам, а этот выбор ему навязали⁹². Мы видим, что в этих историях нет ни принуждения, ни родительского контроля (Перец даже бывал дома у своих трех возлюбленных сестер), ни самой романтической трагедии. Даже сам писатель, ретроспективно глядя на свое прошлое, не преувеличивает значение своих детских влюбленностей, как это часто бывает.

В частично автобиографическом рассказе⁹³ «Дядя Шахне и тетя Яхне» (1895) Перец повествует о двух уродливых супругах неопределенного пола и возраста⁹⁴, чей счастливый брак всегда был образцом для рассказчика. Именно на них, а не на своей невесте, сконцентрировано все внимание 13-летнего жениха в день свадьбы. В «Воспоминаниях» Перец пишет, что на другой день после свадьбы ехал в телеге со своими дядей и тетей и действительно восхищался трогательной гармонией их отношений:

...я чувствую, что их взгляды, встречаясь в воздухе, обнимаются, целуются...⁹⁵

Почему же Перец так странно изобразил их в «Дяде Шахне и тете Яхне»? Ведь это могло бы стать хорошим любовным сюжетом? На наш взгляд, он десексуализирует эту пару, так как для Переца они, прежде всего, представители традиционного уклада (тетя боится даже пить чай в гойской корчме⁹⁶), а Перец на этапе написания рассказа еще не может выйти за пределы маскильской идеи об отсутствии любви, красоты и поэзии у традиционных евреев. Граница между еврейским и нееврейским миром проходит у него по линии уродство – красота.

Поскольку критика еврейского уклада в маскильском романе ведется с позиций европейского просвещения, и «свет», к которому предлагается стремиться еврею – это свет европейской христианской культуры, или героического библейского прошлого, воспетого последней, то логическое развитие сюжета приводит к тому, что тот или та, кто увлекает героя к «свету» – нееврей. Характерно, что выдающийся историк и литературный критик С. Дубнов интерпретировал

сюжет «Мониша» как историю о принятии талмудистом христианства ради любви к прекрасной нееврейке⁹⁷. Собственно и сам Перец-«Мониш» в «Воспоминаниях» использует похожий метафорический ряд: его «Мария-библиотека» – это «чужая жена»⁹⁸, а поход туда – вероотступничество. (Это особенно любопытно, учитывая то, что Перец вырос в маскильской среде в маскильском городе, родители обучали его русскому, немецкому (польский он выучил сам) и ивритской грамматике, а затем женили на дочери видного маскила). Главу о посещении библиотеки он называет «Их синагога»⁹⁹ и затем повторяет эту метафору «гойской синагоги»¹⁰⁰. Таким образом, в представлении писателя увлечение светской культурой (в то время скорее романтической, чем христианской, учитывая круг его чтения) равнозначно отступничеству от еврейской религии. Практически для него это оказывается верно: в отличие от других маскилов Замостья, познакомившись с библиотекой, Перец понимает, что «неба нет»¹⁰¹ и перестает соблюдать законы иудаизма¹⁰². Сюжетами о любви евреев и неевреев избобилуют все еврейские литературы¹⁰³, но для еврейских националистов он представляет огромную проблему, так как может подтолкнуть к ассимиляции. Судьбы еврейских просвещенцев или судьбы их потомства очень часто свидетельствуют об этом¹⁰⁴. В рассказах «Отверженная» (1900) и «В Почтовой карете» (1891) Перец пишет о еврейских девушках, которые, познав плоды «просвещения», и начитавшись европейских романов, полюбили христиан и оставили еврейство или близки к этому. Еще в 1887 году, до того, как он начал публиковаться на идише, Перец написал поэму на иврите «Еврейской девушке, которая становится чужой» об отчуждении и ассимиляции женщин из хасидской среды. Героинями этих произведений становятся именно девушки, так как они традиционно не получали еврейского религиозного образования и, напротив, могли получать светское образование, в отличие от мужчин.

Перец всегда интерпретирует любовные отношения евреев и неевреев негативно. Это отличает его от других авторов на идише, которые, хотя и предусматривают плохой конец своих историй, но не всегда отрицают возможность искреннего

чувства со стороны гоя. Например, история Хавы и Федыки из «Тевье молочника» (1906) Шолом-Алейхема или рассказ «Заупокойная молитва» Д. Фришмана (1888).

Неевреи у Переца – развратные и жестокие «порецы», польские господа. Само слово «порец» семантически связано с насилием и сексуальной распущенностью¹⁰⁵. Такие герои в фигурируют в рассказах «Опущенные глаза», «Могила», «Выкуп пленных». Демонические порецы или развеселые крестьяне, которые танцуют парами и поют песни («Опущенные глаза», «Фартук») олицетворяют слепой хаос сексуальности, в который, как в омут, влечет порочных или подавленных «средневековым мракобесием» героинь.

Нееврейки у Переца изображены с большим юмором, скорее как проекция нереализованных сексуальных желаний его героев-аскетов, чем как источник зла. В «Сне литовского Меламеда» хозяйка корчмы Марта создает меламеду прекрасные условия для занятий талмудом, сама строит для него сукку¹⁰⁶ и покупает в городе кошерные продукты, затем он понимает, что это сама Лилит, а затем – просыпается. В «Искуплении» польская госпожа («прице») обещает Хаиму-Йойне расцеловать все следы от веревок, которыми ей пришлось его связать¹⁰⁷. Хасид мужественно выпрыгивает из ее кареты, чтобы сохранить свою честь, но затем, уединившись с женой, «на мгновение»¹⁰⁸ все же представляет себе на ее месте красавицу-польку. Такую же функцию по отношению к отшельнику может выполнить и еврейка («реб Йосл», «Как отшельник перестал быть отшельником»), и Лилит («Глава из “Псалмов”») и развратница неизвестного происхождения («Как исчезла лесная ешива»¹⁰⁹). Перец высмеивает религиозный аскетизм («Хелмский меламед») и поэтому делает своих героев-мужчин комическими жертвами соблазнительниц.

В рассказах о городской жизни («Истории» и «Грешная кровь») польки – добрые, невинные, почти идеальные (если бы не их антисемитизм) героини, объекты эгоистического вождения евреев-интеллигентов. Цельность их натур противопоставлена жалкой разорванности потерявших своего бога и свой народ евреев-мужчин. Героиня «Историй» – бедная портниха, наивный «ребенок»¹¹⁰ с «мечтательным взо-

ром»¹¹¹, антисемитизм которой обусловлен невежеством. Ее мечтает соблазнить еврейский писатель, с горящими¹¹² (как у Переца-«Мониша»¹¹³) глазами. Писатель, для которого «уродство» – «самый большой грех»¹¹⁴, давно оставил традиции своего народа. Вдруг он вспоминает о том, что сегодня – пасхальная ночь, и в его голове вместо романтических историй о царевнах и высоких горах¹¹⁵, которыми он рассчитывал склонить девушку к близости, рождаются ледяные кровь легенды о кровавом навете.

В рассказах о любви-ненависти евреев и неевреев Перец показывает деструктивный потенциал сексуальности и выступает как европейский модернист¹¹⁶. Мы полагаем, что это лучшие произведения Переца об отношениях полов. Но ситуация, когда единственная возможность любовного сюжета – запретная страсть еврея к нееврейке/еврейки к нееврею, для него неприемлема. На этом фундаменте нельзя построить национальную литературу, цель которой – создать культурное наследие народа¹¹⁷.

Хотя Перец после 1895 перестает создавать романтические персонажи, тема любви остается одной из его основных тем, и он вслед за Шолом-Алейхемом осознает ее значение для становления литературы в целом. В речи «О еврейской литературе» (1910) Перец обличает подражательность еврейской литературы именно на примере любовных тем:

В одном романе Динезона¹¹⁸ герой рассказывает возлюбленной о физике – как гром возникает в облаке... Отчего это? Такой ничтожный разговор между двумя любящими душами? Все просто: лучшего еврейская жизнь не дает. Вкрадываются другие темы (помимо любовной – А.Л.) Это просто взято из чужих форм. [...] Они хотят писать о любви, но ни один не видел, как еврейский парень объясняется девушке в любви¹¹⁹.

Перец призывает еврейских писателей перестать «подражать европейцам»¹²⁰, вернуться в героическое национальное прошлое и наполнить им современную литературную форму. Для этого необходимо переводить на идиш еврейские классические тексты, в том числе Песню Песней (только Перец

сделал 4 версии перевода), собирать фольклор и на его основе создавать новую литературу, например хасидские истории (самый знаменитый и удачный цикл Переца). Он объявляет роман «игрой», «суррогатом жизни», «развлечением»¹²¹ для дам, несовместимым с высоким предназначением еврейской литературы, которое состоит в развитии и укреплении еврейского национализма. Мы не думаем, что это означает, что Перец хотя бы теоретически отказывается от любовной темы в литературе, он лишь объявляет романтическое решение этого сюжета, а также саму форму романа (Перец не написал ни одного романа) «нееврейскими» и даже опасными для национального самосознания. Призыв переводить Песню Песней как раз и означает поиски темы любви за пределами европейского романтизма.

Со временем писатель пересматривает свое отношение к любви в еврейской традиционной жизни. Из последней редакции «Мониша» (1910) Перец убирает строфы об отсутствии любви у евреев и о неприспособленности идиша для выражения чувств. За год до смерти, как мы уже упоминали, он даже подружился с Шолом-Алейхемом, на которого когда-то обиделся из-за редактуры «Мониша». Перец переносит свой интерес с влюбленных и молодоженов, задавленных средой, к зрелым парам. Это не только карикатурные «Дядя Шахне и тетя Яхне», но и счастливая чета из рассказа «Семейное счастье». Очень много любящих пар в цикле «Народные предания» (1902–1904), созданном на основе еврейского и европейского фольклора и хасидских притч. В этих сказочных историях, которые относятся к легендарным эпохам и личностям, дети и родители, женщины и мужчины живут в гармонии друг с другом, строгое соблюдение религиозных предписаний вознаграждается сторицей и приносит внутреннее удовлетворение. О героине рассказа «Баал-Шем-Тов делает шиддах» Трайне, у которой долго не было детей, говорится даже, что она «любила своего мужа Шмуэля»¹²². Это единственный известный нам случай употребления глагола «любить» в произведениях, описывающих традиционный еврейский уклад.

В рассказе «Выкуп пленных» из цикла «Адам и Ева» Перец снова возвращается к романтизму и пытается совместить его

со сказочным сюжетом о легендарных временах. Рассказ начинается очень важным размышлением о красоте, которой на сей раз все-таки находится место среди евреев, но в подчиненном этике виде:

Вы думает, красоту вы выдумали? Прежние поколения о красоте ничего не знали? Зазнайство! Они всегда знали, что этот мир – это тоже мир, но не каждый удостоится двух миров...¹²³

После такого вступления следует сюжет о богобоязненном еврее, который был вынужден на время уступить свою красавицу-жену развратному порецу, ради выкупа пленных евреев. Замечательна модернистская сцена в рассказе: несчастный муж, как Позднышев из «Крейцеровой сонаты» Л.Н. Толстого, мечется по коридору своего дома, через замочную скважину одной двери он видит, как его жена сидит на коленях у пореца, а в другой комнате видит и слышит, как она же читает мораль еврейским девицам-сиротам, занятым рукоделием:

Дочь Израиля должна быть чиста, как хрусталь, как сама чистота¹²⁴.

Но вот порец уходит, к еврейке подходит его верная жена в «скромном сиянии»¹²⁵, и оба понимают, что Господь послал порецу двойник прекрасной еврейки и сохранил ее честь, как некогда честь Сары и Ревекки¹²⁶. Такова награда супругов за выполнение заповеди выкупа пленных и заботу о сиротах. Таким образом, современные соблазны и чувства (красота, ревность) интегрированы в еврейскую форму хасидской притчи, а еврейские ценности (забота о собратях, чистота семейной жизни) конкурируют с европейскими (красота, сила страстей).

Наименее удачная часть творчества Переца заключается в подражательных романтических произведениях. Понимая их слабость, Перец продолжает упорно работать над любовным сюжетом и размышлять о сексуальности. Классический романтический сюжет о спасении мужчины женщиной свя-

зан со спасением и воскресением «мертвого» еврейского народа уже в «Чудес не случилось». Со временем тема любви к идеальной героине уступает место разоблачению слепой сексуальности, как причине якобы возвышенных любовных отношений и творчества («Что сидит в скрипке»). В отличие от популярного в то время Станислава Шибышевского (1868–1927)¹²⁷, Перец не смакует власть сексуальности над людьми, он воспринимает это, как трагедию, и ищет выхода в еврейском национализме и религии, но, судя по всему, так и не находит его. Во всех историях о любви евреев и неевреев сексуальность оказывается деструктивной силой, в том числе и потому, что она совершенно подавлена в еврейском мире. В символической пьесе «Ночь на старом рынке» бадхен пытается воскресить мертвых евреев при помощи силы их нереализованного либидо, символом которого служит старый, забытый языческий божок-гермафродит: «В пылу экстаза вождения становятся богоугодными делами!»¹²⁸ В книге «Отчаяние Переца» Хоне Шмерук подробно анализирует этот процесс.¹²⁹ Когда бадхен заводит хоровод живых и мертвых евреев вокруг божка, он зовет присоединиться к нему барельефы на католическом соборе: «Все равны, ведь все мертвы! [...] Смешивайтесь, смешивайтесь! Обнимайтесь и целуйтесь!»¹³⁰ Сошедший со стены собора рыцарь тут же отнимает возлюбленную еврея из пары персонажей «он и она» и увлекает ее за собой¹³¹.

Если сюжеты о любви евреев и неевреев у Переца всегда негативно окрашены, то в метафорической форме эта встреча двух культур может быть продуктивной. В притче «Иностранная птица» из цикла «Хасидские истории» замурованная еврейской волшебницей птица начинает петь «свежую, свободную и святую песню»¹³² именно тогда, когда над ее тюрьмой пролетает «иностранная птица»¹³³. В «Воспоминаниях» Переца сексуальность, связанная с нееврейским миром и гаскалой («инженерный сад» и библиотека), оказывается творческим стимулом писателя. С другой стороны, Перец тяжело переживает разрыв с еврейской традицией, который явился для него неизбежным следствием знакомства с европейской культурой.

Наиболее ярко идея Переца о связи нееврейского мира с запретной и одновременно вожденной сексуальностью проявилась в пьесе «На покаянной цепи» (1910) Ее герой, ешиботник, как и бадхен, проповедующий нарушение сексуальных запретов, говорит: «Бог есть любовь!»¹³⁴. Это высказывание Иисуса (1-е Иоанна 4:16) приобретает совершенно другой смысл в эпоху декаданса, в контексте пьесы оно звучит, как прокламация сексуальной свободы. Ешиботник прикован на цепи в вестибюле синагоги, но персонаж развратницы освобождает его. «Мониш», герой одноименной поэмы прикован у дверей дома Лилит за вероотступничество. В последней версии «Мониша» в поэме появляется любопытная деталь: у него проколота мочка уха¹³⁵. В Библии мочку уха прокалывали рабам, которые добровольно и навсегда отказывались от свободы (Исх. 21:5–6; Втор. 15:16–17). О «Мариин-библиотеке», уподобленной «чужой жене» Перец пишет: «никто из вошедших к ней не возвращается»¹³⁶ назад пути нет!»¹³⁷ Сам Перец неоднократно называл «Монишем» себя. Пьеса «Ночь на старом рынке» заканчивается призывом бадхена: «В синагогу!», который заглушается фабричным гудком.

¹ *Niger Sh., Shatsky Y.* Leksikon fun der nayer yidisher literatur. V. 7. New-York, 1967. P. 254.

² Так был озаглавлен т. 4 прижизненного издания Переца в издательстве «Прогресс» (Варшава, Нью-Йорк) в 1908–1913 гг. С тех пор названия томов сохраняются в последующих изданиях.

³ *Gelber M. H.* The Jewish reception of Heinrich Heine. Tübingen, 1992. P. 71–72.

⁴ В литературе на идише любовная лирика в то время была крайне неразвита. См., например, *Красный Г.Я.* Еврейская художественная литература за 1902 г. // Еврейская Семейная Библиотека. 1903. Т. 12. С. 114.

⁵ Например, «obtrinig», от нем. abtrünnig «мятежный» о Луче (Peretz Y.L. *Der Shtral* // Ale verk. V. 4 «Odern un Khave». Vilno, 1925. P. 225) или «getlikher gnod», от нем. «göttliche Gnade» «божественная милость» в «Чудес не случилось» (Es zenen keyn wunder geshen // Ale verk. V. 4 «Odern un Khave». P. 247) Особенно интересен второй пример, так как в идише очень часто употребляется слово «милость» в применении к богу: rakhmones, barimhartsikeyt, rakhmim. Перец же выбирает слово, связанное с христианской литургией.

- ⁶ В первой – это всего лишь упоминание молитвы «Слушай, Израиль!» (A Libe // Ale verk. V. 4 «Odem un Khave». P. 216), которую мать рекомендует читать дочери перед сном, чтобы не грезить об «орле». Во второй поэме, помимо той же рекомендации героине из уст возлюбленного (Gey nisht mit mir // A Libe // Ale verk. V. 4 «Odem un Khave». P. 223), упоминаются еще и «мертвецы, похороненные не по еврейскому обряду» Там же с. 221.
- ⁷ Там же с. 220 («Не иди со мной»).
- ⁸ Там же с. 213, 215, 218, 219 («Любовь»); С. 246 («Чудес не случилось»).
- ⁹ Там же с. 247, 249 («Чудес не случилось»).
- ¹⁰ Там же С. 220 («Не иди со мной!»), С. 247 «чистое дитя», 250, 252 («Чудес не случилось»).
- ¹¹ Там же с. 244.
- ¹² Там же с. 246.
- ¹³ Там же с. 248, 250, 254.
- ¹⁴ Там же с. 252.
- ¹⁵ Там же с. 247.
- ¹⁶ Там же с. 249.
- ¹⁷ Peretz Y. L. Monish // Ale verk. V. 1. New York, 1947. P. 22.
- ¹⁸ «Маскил» – приверженец идей еврейского просвещения, «гаскалы» (от ивр. «образование»), которое зародилось в Германии во второй половине 18 в.
- ¹⁹ «штернтихл» название головного убора замужней женщины, похожего на кокошник
- ²⁰ На их могилах положены два камня, в честь чего и назван рассказ.
- ²¹ *Niger Sh.* Y.L. Peretz. Buenos-Aires, 1952. P. 173.
- ²² Peretz Y. L. Monish. P. 21.
- ²³ Peretz Y.L. Mayne zikhroynes // Ale verk. V. 18. Buenos Aires, 1944. P. 40, 104, 133.
- ²⁴ Там же. С. 35–40.
- ²⁵ Этот тезис легко опровергнуть при помощи самих же «Воспоминаний». Каждый раз, когда автор оказывается на лоне природы, он уверяет, что это произошло с ним «в первый раз». С. 37, С. 40. Перец действительно видел меньше природы, чем деревенские дети, потому что он вырос в городе. Это не связано с его еврейством.
- ²⁶ Писатель «не помнит», как и когда состоялась помолвка. С. 126. Во время подписания предварительного брачного договора было принято представлять жениха и невесту (см. рассказ Переца «На даче»), семья Переца была гораздо просвещеннее, чем герои рассказа «На даче», вряд ли они пренебрегли бы этой возможностью. Ш. Нигер называет историю первого брака Переца «странной». *Niger Sh.* Y. L. Peretz un zayn nign. P. 53.
- В «Воспоминаниях» Перец пишет, что согласился жениться из-за желания сотрудничать с будущим тестем, известным маскилом Гавриилом Лихтенфельдом. В 1875 он действительно выпустил свою первую книгу стихов на иврите вместе с тестем, уже после развода с его дочерью. В рассказе «Что такое душа?» (1890) Перец рассказывает историю маль-

чика, очень похожего на собственный портрет писателя из «Воспоминаний», который влюбляется в дочь маскила и женится на ней. Рассказчик очень симпатизирует учителю-маскилу и будущему тестю. На основании этого рассказа возможно предположить, что первый брак Переца был заключен по любви и будущий писатель имел возможность самостоятельно выбрать себе невесту, пусть даже и руководствуясь в своем выборе симпатией к ее отцу. *Peretz Y.L. Vos heyst neshome? // Ale verk. V. 4. Vilno, 1925. P. 73–88.*

²⁷ *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes. P. 126.*

²⁸ Там же. С. 128.

²⁹ Там же. С. 132.

³⁰ Шулхан Арух (Накрытый стол). Орех Хаим (Образ жизни) 240:8. Кодекс еврейского закона, составленный в конце 16 века раввином Йосефом Каро. Основное практическое руководство по еврейскому законодательству. Раздел «Скромность» содержит подраздел «как человек должен вести себя во время полового акта в постели», в нем 17 пунктов, большинство из которых посвящены различным способам предотвращения получения сексуального удовольствия обоих партнеров во время полового акта. Правило 240:8 основано на мнении р. Элиэзера в Трактате «Недарим» (Обеты) 20б.

Наша работа отнюдь не стремится показать взгляд на семейные отношения в талмуде. Во-первых, это совершенно отдельная тема, во-вторых талмуд, как правило, содержит массу противоречивых интерпретаций одного и того же сюжета (в том числе и вышеприведенного о том, как, кому и почему надо заниматься сексом) и массу альтернативных высказываний по одному и тому же поводу. Далее мы убедимся, что даже на материале рассказов и воспоминаний самого Переца, нельзя также сделать определенный вывод о том, какой статус сексуальность имела в традиционном еврейском обществе. Мы можем сказать только, что в данных рассказах идеологический посыл Переца состоит в том, что еврейская религиозная практика стремится всячески подавлять сексуальность. Соответственно подбираются и интерпретируются еврейские тексты.

³¹ Недарим (Обеты) 20:72

³² В трактате Недарим речь идет о рабби Элиэзере, у которого благодаря правильному поведению в постели были очень красивые сыновья. Интересно, что Перец цитирует не сам талмуд, а именно сформулированное на его основании правило Шулхан Аруха (в переводе на русский это не отражено).

³³ Первые 2 вопроса повторяются 2 раза. *Peretz Y. L. Mayne zikhroynes P. 132.*

³⁴ *Peretz Y. L. Mayne zikhroynes P. 120.*

³⁵ «Обязанности сердец» название книги еврейского философа 11 века Бахьи Бен Йосефа Бен Пакуды, посвященной воспитанию моральных качеств еврея.

³⁶ *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes. P. 104–105.*

- ³⁷ Появится откуда-то проездом маскил и скажет:
– Во-первых – они не едят! Евреи не едят! Вы бы посмотрели, как едят народы мира! Там же. С. 88.
- ³⁸ Быт. 27:22
- ³⁹ *Peretz Y.L. Vehayodaym yedey eysev // Ale verk. V. 11. Wilno, 1925. P. 39.*
- ⁴⁰ Когда вы читаете роман Шомера, вам кажется, что Бердичев перенесен в Париж, что Хаим, Йосл и Аврема – люди не от мира сего; они не знают, что значит купец, рубль, маклерство, пан, процент, и лишь ищут «любви»... *Шолом-Алейхем. Суд над Шомером // СС. Т. 6. М., 1961. С. 589.*
- ⁴¹ *Полонская А. В. Тема романтической любви в «еврейских романах» Шолом-Алейхема // «Тирош» – Труды по иудаике. 2005. Вып. 7. С. 104–119.*
- ⁴² Так в «еврейской народной библиотеке». Вероятно, тут подразумевается параллель с жанром «Евгения Онегина».
- ⁴³ *Peretz Y. L. Monish. P. 21.* Сам Перец писал любовные письма своей невесте, а потом жене Елене Рингельгейм в 1877–1883 гг. на польском и русском, который знал плохо.
- ⁴⁴ Критики недоумевают, за что обиделся Перец на Шолом-Алейхема, ведь количество внесенных изменений невелико. *Niger Sh., Shatsky Y. Leksikon fun der nayer yidisher literatur. V. 7. P. 239.*
- ⁴⁵ *Peretz Y. L. Venus un Shulamis // Ale verk. V. 4. «Odem un Khave». Vilno, 1925. P. 89.*
- ⁴⁶ Там же. С. 94. Интерпретация сюжета Песни Песней, которую приводит Зеelig, также весьма проблематична. Безупречность поведения Сулами-фи с точки зрения еврейских законов далеко не очевидна.
- ⁴⁷ Там же. С. 91.
- ⁴⁸ О, если бы ты был мне брат, сосавший груди матери моей! тогда я, встретив тебя на улице, целовала бы тебя, и меня не осуждали бы. ПП. 8:1.
- ⁴⁹ Там же. С. 95.
- ⁵⁰ Зеelig также упоминает историю о браках сыновей неба (т.е. ангелов) с дочерьми земли (Быт. 6:2), узнав о связях греческих богов с людьми. Там же. С. 91. Этот сюжет, столь вдохновлявший романтиков, упоминается также в романтико-символической поэме «Не иди со мной!» *Peretz Y.L. Odem un Khave. P. 222.*
- ⁵¹ Любопытно, что Ш. Нигер не видит никакого подвоха в поведении Мониша, он считает, что Мониш – это еврей, в котором Перец первым увидел человека. Как «человек» он оказывается способным на большую любовь, а как настоящий еврей он клянется в ней предметами еврейского культа (цицитом, филактериями и т.д.). *Niger Sh. Y.L. Peretz. P. 186.*
- ⁵² Характерно, что в 1894 Перец делает переложение поэмы Шамиссо «Песня ночных сторожей», просто заменяя критику иезуитов критикой «набожных раввинов», которые «гасят» любой «огонек» «в мозгу и сердце». *Peretz Y.L. Di Nakht-vekhter // Ale verk. V. 1. New York, 1947. P. 139.* При этом Перец в своем творчестве и публицистике в целом не выступает критиком еврейского духовенства, скорее наоборот.
- ⁵³ *Peretz Y. L. Fun vanen nemt zikh : er shpilt farn tayvl // Ale verk. V. 9. Warsaw-New York, 1912. P. 304.*

- ⁵⁴ Там же. С. 305.
⁵⁵ Там же. С. 304, 305.
⁵⁶ Михлом звали протопипа героя Йоэла. *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes.* P. 107.
⁵⁷ Ср. образ жизни скрипача Степеню в одноименном романе Шолом-Алейхема 1888 г.
⁵⁸ Не только черная Песя, – горько улыбается больной, – было много черных Песь, и белых, и желтых... *Перец И.Л. A klezmer-toyt // In keler-shtub. Dertseylungen.* Москва, 1959. С. 67.
⁵⁹ Там же. С. 67
⁶⁰ Там же. С. 68.
⁶¹ Там же.
⁶² *Peretz Y.L. Vos in fidele shtekt // Ale verk. V. 6, New York, 1947.* P. 78.
⁶³ Там же.
⁶⁴ Там же. С. 97.
⁶⁵ Были черные ... [...] были и белые... Там же. С. 98.
⁶⁶ Там же.
⁶⁷ Там же. С. 99.
⁶⁸ Там же.
⁶⁹ *Mayzel N. Briv un redes fun Y.L. Peretz. New York, 1944.* P. 12.
⁷⁰ *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes.* P. 102.
⁷¹ Там же. С. 133.
⁷² Интересно, что сами «Воспоминания» Перец призывает рассматривать как «ключ» к собственным произведениям. *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes.* P. 13.
⁷³ Там же. P. 118.
⁷⁴ Там же. С. 107. Аллюзия на «запертый сад» из Песни Песней 4:12, который также является метафорой рая.
⁷⁵ Там же. С. 81.
⁷⁶ Там же. С. 104.
⁷⁷ Там же. С. 107.
⁷⁸ Там же. С. 117.
⁷⁹ Еврейский раввинистический авторитет, ученый, врач и философ 12 в. В «Воспоминаниях» Перец пишет о своей любви к нему.
⁸⁰ *Маймонид.* Мишне Тора (I, 1, 4:13)
⁸¹ *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes.* P. 108.
⁸² Там же. С. 13–14.
⁸³ Тж. С. 93: Едва дух времени распростер крылья [...] как я расплатился за это на темных ступеньках[...] я – единственный мальчик с горящими глазами на трех девушек-сестер.
⁸⁴ Стихотворение ивритского поэта Адама Лебензона. Далее стихотворение ивритского поэта Меира Летериса. Гаскала явилась стимулом развития светской поэзии и литературы на иврите. В дальнейшем на ее основе был создан современный иврит.
⁸⁵ Там же. С. 88.
⁸⁶ В предисловии он пишет:

Из развалин мне пела не одна «Мария». Марии еще будут. Не все... Как я сказал: нечистоты я не буду вываливать. Они не вошли ни в меня, ни в мои произведения...

Там же. С. 15.

⁸⁷ Там же. С. 94.

⁸⁸ Это была старшая сестра «Марии», которая первой предложила Перцу «любовь». Романтические отношения были у него и с младшей сестрой. Три сестры часто фигурируют в произведениях Перца (пьеса «Сестры», рассказ «Мораль» и его сценическая интерпретация пьеса «Шампанское».)

⁸⁹ Там же. С. 99.

⁹⁰ Там же. С. 123.

⁹¹ Там же. С. 124.

⁹² Там же. С. 129.

⁹³ См. *Wisse, R. The I. L. Peretz Reader*. P. XXIV.

⁹⁴ Местный бургомистр обозвал Шахне «паскудством», когда тот явился к нему вместо невесты, переодетый в женское платье. *Перец И.Л. Дядя Шахне и тетя Яхне // Избранное*. М., 1962. С. 53. пер. Е. Аксельрод.

Но все это было давно... Теперь уже ни у кого не возникает сомнений на этот счет – у дяди Шахне борода до пояса, и хотя тетя Яхне старается не отставать от него и у нее на подбородке тоже пробиваются волосики [...] Итак, они были очень похожи. Если бургомистр с его грубым вкусом назвал жениха «паскудством», то же самое он сказал бы и про невесту. Там же. С. 54.

⁹⁵ *Peretz Y.L. Mayne Zikhroynes*. P. 137.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ *Критикус*. Новости жаргонной литературы // *Восход*. 1889. №7. С тех пор отношения Перца и Дубнова не сложились. *Дубнов С. Книга Жизни*. М., 2004. С. 148, 157, 344, 376.

⁹⁸ Перец приводит цитату о «чужой жене» из Притч 2:18 «Никто из вошедших к ней не возвращается». *Peretz Y.L. Mayne Zikhroynes*. P. 137.

⁹⁹ Там же. С. 118, 119.

¹⁰⁰ Там же. С. 119.

¹⁰¹ Там же. С. 121.

¹⁰² Букв. «проламывает ограду» «*royrets geder*» там же. С. 188. Так на идише называют тех, кто перестает соблюдать заповеди. Корень глагола *prts* идентичен корню фамилии писателя.

¹⁰³ В русско-еврейской литературе: «Записки еврея» Г.И. Богрова (1871–1874), красной нитью в них проходит любовь героя к русской девушке Ольге; роман М. Бен-Ами Баал-Тефилу (1887) о любви ведущего богослужение к оперной певице. Любовь русских и евреев – лейтмотив творчества С. Ярошевского (1861–1906) об этом см. *Вальдман, Б.* Из истории русско-еврейской прозы: Сергей Ярошевский. Лехаим, 2007 ноябрь 11(187).

В ивритской литературе: Бердичевский М. «Подруга» (1902), Бреннер Х. «Вокруг точки» (1906), Бялик Н. «За оградой» (1909). Подробнее об этом см. *Bar-Isosf H. Jewish-Christian Relations in Modern Hebrew and Yiddish Literature: A Preliminary Sketch*. Cambridge, 2000.

- ¹⁰⁴ Начать можно, например, с крещения четверых из шести детей основателя движения еврейского просвещения М. Мендельсона, причем Доротея Шлегель стала музой немецкого романтизма, а впоследствии ревностной католичкой. Г.И. Богров крестился, чтобы узаконить свои отношения с русской возлюбленной. Его внук Дмитрий Григорьевич прославился тем, что в 1911 г. убил П. Столыпина. С. Ярошевский крестил своего сына. Сын-гимназист покончил жизнь самоубийством, после чего Ярошевский застрелился. Еще при жизни Переца крестился его единственный внук, что стало тяжелым ударом для писателя.
- ¹⁰⁵ В библейском иврите *רָעָה* означает «разбойник, убийца» (The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Massachusetts, 1999. P. 829), а в талмудический период приобретает два значения: 1. правитель, завоеватель 2. похотливый, бесстыдный человек (Jastrow M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi*. New York, 1926. P. 1227). В идише последнее значение получило однокоренное и омонимичное «порецу» слово *רָעָה*. Оба слова, как и еврейское имя и фамилия «перец» происходят от корня *p'r'ets*, «проламывать». От него же происходит и словосочетание «*rougets geder*», которое применяет по отношению к себе Перец, говоря о своем вероотступничестве.
- ¹⁰⁶ Название шалаша, в котором евреи отмечают праздник Кущей.
- ¹⁰⁷ Рассказ иронически перелагает известные мотивы Захер-Мазоха: роскошная женщина в мехах, бриллиантах и с кнутом доставляет мужчине удовольствие тем, что связывает его и желает сделать своим пленником.
- ¹⁰⁸ *Peretz Y.L. Orkumenish // Ale verk. V. 1. Buenos-Aires, 1944, P. 55.*
- ¹⁰⁹ Этот рассказ является переложением «Без заглавия» (1887) А.П. Чехова. У Чехова развратница, которую видел в городе монах, наделена восточной внешностью. У Переца происхождение развратниц не уточняется. Одна из них соблазняет главу ешивы, а на следующий день все ученые талмудисты сбегают из лесной ешивы в город.
- ¹¹⁰ *Peretz Y.L. Mayses // Ale verk. V. 2. Buenos-Aires, 1944. P. 159.*
- ¹¹¹ Там же. С. 161.
- ¹¹² Там же. С. 170.
- ¹¹³ *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes. P. 57, 93.* Перец также писал на польском до того, как стал идишский писателем.
- ¹¹⁴ *Peretz Y.L. Mayses. P. 169.*
- ¹¹⁵ Там же. С. 162–169. Сюжет истории писателя в стиле романтико-символических рассказов Переца разворачивается вокруг похода многих героев на высокую гору с целью жениться на спящей царевне.
- ¹¹⁶ В статьях и «Воспоминаниях» Перец неоднократно осуждает сексуальные откровенности модернистов. С его точки зрения это не отвечает цели литературы на идише – воспитывать народ. Мы уверены, что если бы Перец не придерживался такой идеологической позиции, он создал бы гораздо больше произведений подобного рода. См., например, статью «В народ!» 1902. *Peretz Y.L. In folk arayan // Ale verk. V. 7. New York, 1947. P. 158–162.*
- ¹¹⁷ В цикле статей «О дорогах, которые уводят от еврейства» Перец пишет о своем стремлении создать еврейскую культуру, которой пока, по его

мнению, нет. Сатья № 9. « Отличие ». *Peretz Y.L. Der Untersheyd // Ale verk. V. 11. Wilno, 1925. P. 96.*

- ¹¹⁸ Я. Динезон ближайший друг и соратник Переца, отказался от литературной деятельности, чтобы помогать и поддерживать начинания писателя. К сожалению, мы пока не выяснили, о каком именно романе идет речь.
- ¹¹⁹ *Peretz Y.L. Vegn der yidisher literatur // Briv un redes. P. 381.*
- ¹²⁰ Там же. С. 379.
- ¹²¹ Там же.
- ¹²² *Peretz Y.L. Der baal shem firt oys a shidekh // Ale verk. V.14. Buenos-Aires, 1944. P. 105.*
- ¹²³ *Peretz Y.L. Pidyen shvuim // Ale verk. V. 4. „Odem un have“. P. 263.*
- ¹²⁴ Там же. С. 266.
- ¹²⁵ Там же. С. 267.
- ¹²⁶ Быт. 20:4. Авраам выдал Сарру за свою сестру, боясь произвола царя. Также поступит с Ревеккой и его сын Исаак Быт. 26:7–11.
- ¹²⁷ Кстати, один из романов Пшибышевского, посвященный описанию разврата сатанистов в Средние века, назывался «Синагога сатаны» (1897).
- ¹²⁸ *Peretz Y.L. Bay Nakht afn altn mark // Ale verk. V. VI. New York, 1947. P. 263.*
- ¹²⁹ *Shmeruk, Khone. Peretses yiesh-viziye. New York, 1971. P. 67–85.*
- ¹³⁰ *Peretz Y.L. Bay nakht afn altn mark. P. 266.*
- ¹³¹ Там же С. 267.
- ¹³² *Perets Y. L. Der oyslendisher foygl // Ale verk. V. 5. Vilno, 1925. P. 159.*
- ¹³³ Там же. С. 158.
- ¹³⁴ *Peretz Y.L. In polish af der keyt // Ale verk. V. VI. New York, 1947. P. 346.*
- ¹³⁵ *Peretz Y.L. Monish. P. 285.*
- ¹³⁶ Притч. 2:19.
- ¹³⁷ *Peretz Y.L. Mayne zikhroynes. P. 119.*

«Лишний человек» и «талуш» как проекция отчуждения писателя

В 1908-ом году Йосефом Хаимом Бреннером была написана статья «Из размышлений писателя», в которой даётся обзор, широко представляющий «портрет и суть нашего знакомца, человека нового поколения¹». Основным критерием классификации Бреннера была степень близости автора и его героя. Им было выделено три группы писателей: авторы, которые стирают грань между собой и героем, между литературой и жизнью (Файерберг и Бердичевский), представляя на суд читателя трогательную историю «наделённого чувствительным сердцем юноши из народа Израилева, которому не дают покоя идеи о законах мироздания и мировая скорбь²». Такими авторами Бреннер восторгается и, скажем, о рассказе Бердичевского «Два стана» пишет: «*Душа моя! Душа моя!.. Поэзию, подобной которой мне знать не доводилось, слышу я здесь... Поэзию, проистекающую из самой глубины души. Не хватает слов это выразить³!*». Ко второй группе Бреннер относит таких писателей, как И.Д. Беркович («Оторванный»), С. Бен-Цион («По ту сторону жизни»), И. Бершадский («Без цели»), Г.Д. Номберг «Флигельман» и Д.Майданик («Файерман»). Их творчество не удостоивается восхищённых похвал автора классификации. Более того, его возмущает то, что эти писатели дистанцируются от своего героя-отщепенца и даже позволяют себе насмешливое, ироничное отношение. Наконец, к третьей группе Бреннер причисляет своих друзей У.Н.Гнесина и Г. Шофмана и, очевидно, самого себя, о чём, впрочем, в статье умалчивается. Писатели третьей группы осуществляют некий синтез первых двух направлений: они сопереживают своим героям, но при этом не забывают и о соблюдении художественной дистанции, что проявляется в

«чудесной, особой форме изложения, которая ещё ждёт своего ценителя⁴».

Классификация «талуша», предложенная Бреннером, неоднократно подвергалась критике и представлялась многим исследователям (например, Дану Мирону) недостаточно объективной, но при этом нельзя отрицать того, что в большинстве случаев «лишний человек» – это не что иное как проекция отчуждения самого писателя). Многие авторы (не только ивритские), создававшие образ героя-отщепенца, в определённый момент своей жизни испытывали, как правило, «душевный разлом», остро ощущали свою отчуждённость, что впоследствии накладывало некоторый отпечаток и на их «лишнего» героя. Так было с Пушкиным, который, как известно, начал писать роман «Евгений Онегин» в период Южной ссылки, когда под влиянием ярких экзотических пейзажей и творчества Байрона поэт ассоциировал себя с героями его романтических поэм и с ним самим. Затем последовала ссылка в Михайловское, подавление Восстания декабристов, мировоззренческий кризис... всё это, разумеется, так или иначе отразилось на становлении образа «москвича в гарольдовом плаще», который на протяжении семи лет написания романа в стихах изменяется и «растёт» вслед за своим создателем. «Герой нашего времени», Печорин, также несёт в себе многие черты Лермонтова, который, пожалуй, был самым «лишним человеком» среди рассматриваемых нами русских писателей, «гонимым миром странником», как он называет себя в пророческом стихотворении 1832 года («Нет, я не Байрон, я другой»). Чувство отчуждённости, которое испытывал поэт, лейтмотивом проходит сквозь всё его творчество. Наиболее, на наш взгляд, ярко оно воплотилось в стихотворении «И скучно и грустно⁵» (1840 г.):

И скучно и грустно, и некому руку подать
В минуту душевной невзгоды..
Желанья!.. Что пользы напрасно и вечно желать?..
А годы проходят – все лучшие годы!

Любить... но кого же?.. На время – не стоит труда,
А вечно любить невозможно.
В себя ли заглянешь? – Там прошлого нет и следа:
И радость, и муки, и всё там ничтожно...

Что страсти? – Ведь рано иль поздно их сладкий недуг
Исчезнет при слове рассудка;
И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, –
Такая пустая и глупая шутка...

Интересно, что именно Лермонтов удостоился впоследствии самого большого и пристального внимания со стороны еврейских писателей, чья связь со своими героями, как мы увидим ниже, была столь же прочной.

Трагедия таких героев, как Рудин и Обломов кроется в какой-то степени в том, что они получили классическое для того времени дворянское воспитание, которое ещё Пушкин называл «самым недостаточным, самым безнравственным»⁶, ведь «ребенок окружен одними холопами, видит одни гнусные примеры, своевольничает или рабствует, не получает никаких понятий о справедливости, о взаимных отношениях людей, об истинной чести. Воспитание его ограничивается изучением двух или трех иностранных языков и начальным основанием всех наук, преподаваемых каким-нибудь нанятым учителем⁷». Именно это, недопустимое, по мнению Пушкина, воспитание стало во многом причиной «лишности» данных героев, а ведь, между тем, и сами их создатели, Тургенев и Гончаров, получили когда-то точно такое же домашнее воспитание, росли в окружении «Захара и ещё трёхсот Захаров». Однако при этом самих писателей едва ли можно назвать «лишними», а герои их лишь в незначительной степени являются автобиографическими, повторяя только детские годы своих создателей. Впрочем, подобного рода воспитание получили не только Тургенев и Гончаров, но и все представители их сословия. Когда же речь заходит о взаимосвязи ивритских писателей и «талушей», то тут наблюдается гораздо больше общих черт. Про «талуша» писали, как правило, люди, которым в определённый

момент их жизненного пути довелось испытать то чувство оторванности и отчуждения, которое впоследствии стало лейтмотивом их произведений. И хотя ивритская проза первой половины двадцатого века получила название «прозы о «талуше»», далеко не все авторы о нём писали. Скажем, Хаим Нахман Бялик, который был не только еврейским национальным поэтом, но и прекрасным прозаиком, не обращался в своих рассказах к этой теме. В стихотворении «Последний» (1902) он словно отделяет себя от авторов, которые посвятили своё творчество описанию еврейского юноши, покинувшего родное местечко с тем, чтобы постигнуть таинство «европейских» наук:

*Всех их ветер умчал к свету, солнцу, теплу,
Песня жизни взманила, нова, незнакома;
Я остался один, позабытый в углу
Опустелого Божьего дома.
И мне чудилась дрожь чьих-то крыл в тишине
Трепет раненых крыл позабытой Святыни,
И я знал: то трепещет она обо мне,
О последнем, единственном сыне...
Всюду изгнана, нет ей угла на земле,
Кроме старой и темной, молитвенной школы, –
И забилась; сюда, и делил я во мгле
С ней приют, невеселый.
И когда, истомив над строками глаза,
Я тянулся к окошку, на свет из темницы,
Она никла ко мне, и катилась слеза
На святые страницы.
Тихо плакала, тихо ласкалась ко мне,
Словно пряча крылом от какого-то рока:
«Всех их ветер унес, все в иной стороне,
Я одна... одинока...»,
И в беззвучном рыданьи, в упреке без слов,
В этой жгучей слезе от незримого взора
Был последний аккорд скорбной песни веков,
И мольба о пощаде, и страх приговора...⁸*

Свои рассказы Бялик посвятил описанию жизни еврейского местечка («Арье Баал-Гуф», «За оградой», «Как трубе стало стыдно»), последнего оплота Традиции, в котором всё ещё «чудится дрожь чьих-то крыл в тишине» и не покосилось здание «старой и тёмной молитвенной школы».

Литература о «талуше» предельно исповедальна, и эту её особенность можно увидеть, например, в рассказах Миши Йосефа Бердичевского. Миша Йосеф Бердичевский (1866–1921), ставший создателем литературы, которую один из его последователей Йосеф Хаим Бреннер назвал «литературой впечатлений одного героя», описывает в своих произведениях еврейского юношу, живущего с «разломом в душе», осуждённого на вечные метания между традицией предков и европейской культурой. А ведь и сам Бердичевский был когда-то одним из тех юношей, о которых Шимон Галкин писал: «В современном нашем интеллигенте ты найдешь удрученность и горечь, которых не знали прежние поколения. Мы обрели новую духовность, в которой к духу еврейского беспощадного и бездеятельного ешиботника прилепился дух европейского бесплодного мечтателя, и в этом единении духов возник наш нынешний интеллигент. Нет у него под ногами твердой основы, он витает над жизнью, грезит. Коснется его дуновение времени, он встрепенется на миг и вновь погружается в безвольную, сладкую грезу. Созидательная идея «национального возрождения» воплотилась в новом типе еврея – тоскливом, унылом, бессильном, предающемся мечтам, которые не имеют никакого отношения к действительности⁹».

Потомок династии хасидских раввинов, получивший прекрасное традиционное образование, он увлекается идеями «Гаскалы», что вызывает гнев его зажиточного тестя. Юному Бердичевскому приходится покинуть в Россию. Он отправляется в Германию, живёт в Варшаве, учится в университете города Бреслау¹⁰, где изучает европейскую философию. Эти годы скитаний и поисков воплотились в четыре сборника рассказов. Одним из самых ярких произведений этого цикла, безусловно, является рассказ «Два стана» (1899), герой которого, Михаэль, наиболее близок самому автору. Рас-

сказ этот был написан вскоре после полемики с редактором литературно-общественного журнала «Ха Шилоах» Ахад-ха-Амом. В первом номере издания (1896) Ахад-ха-Ам высказался о несостоятельности попыток создания литературы на иврите. Еврейские писатели, по его мнению, были не способны сравняться в своём мастерстве с писателями других народов. Их творчество виделось Ахад-ха-Аму «иссохшими колосьями», которые нелепо и отчуждённо смотрятся на фоне «тучных пшеничных полей» европейской словесности. Основную задачу он видел в написании сочинений, посвящённых вопросам национального самосознания, а любителям беллетристики он предлагал обратиться к шедеврам европейской литературы. Эта концепция вызвала резкую критику «Группы молодых», во главе которой стоял Миха Йосеф Бердичевский. Он заявил, что еврея отличает разорванное на две части сердце и призывал связать воедино «внутренний разлом в сердцах нашей молодежи¹¹» и создать на иврите такую литературу, которая сочетала бы в себе еврейские и общечеловеческие ценности. Однако вскоре Бердичевский понял, что этот разрыв между верностью традиции предков и желанием влиться в европейскую культуру устранить невозможно и пришёл к выводу, что его поколение осуждено всю жизнь разрываться между двумя станами, между красотой Иафета и шатром Сима. Надо сказать, что рассуждения о сердечном разломе могли появиться у Бердичевского под влиянием творчества Генриха Гейне, который, как известно, одним из первых выдвинул идею о еврейском национальном возрождении, выступал с резкой критикой еврейской ортодоксии и, как впоследствии и сам Бердичевский, снискал славу бунтаря. «*Мир расколот* пополам, – писал Гейне, – и *трищина* проходит через сердце поэта». Возможно, именно эти слова поэта-романтика повлияли на публициста Бердичевского и воплотились в ту идею, которую он высказал в полемике с Ахад-ха-Амом и которая легла в основу рассказа «*Два стана*» (1897 г. весьма символично то, что в этом же году в русской литературе появляется преемник «лишнего человека»: «бывший человек», выведенный М.Горьким в одноименном рассказе).

Йосеф Хаим Бреннер (1881–1921) и его друг Ури Нисан Гнессин (1881–1913) также создали в своих рассказах автобиографический образ «талуша». Вот, что пишет о себе Бреннер¹²:

В эдуле нынешнего, 1909, года, в 17 день месяца, мне исполнится двадцать восемь лет. Я родился в местечке Новые Мльны Черниговской губернии Сосницовского уезда. Имя моего отца – раби Шломо сын раби Шмуэля; имя матери – Хая Рейза, дочь Йосефа Хаима (оба они люди бедные, простые, труженики). До 15–16 лет я проводил время в иешивах (*бейт-мидрашах*) в разных местах. Потом прибыл в Гомель и там выучил русский и стал читать русскую литературу и европейскую. Из живущих людей, оказавших на меня большое влияние, думаю, надо назвать Гиллея Цейтлина. В конце лета 1900 года я выпустил книгу «В мрачной юдоли» (*בְּעֵמֶק הַיְּדוּדִים*) в издательстве «Тушия», а зимою до того напечатал в журнале «а-Мелиц» свой первый очерк «Кусок хлеба» (*חֶלֶם לֶחֶם*). В армии я прослужил два с четвертью года. Затем приехал в Лондон (я уже был обучен ремеслу наборщика) и несколько лет проработал там в типографии. Там я почти два года выпускал «а-Меорер». В Галиции я выпустил два номера «Ревивим».

Герой его рассказа «Наедине с собой», Китин, тоже перебирается из России в Англию, где поселяется в лондонском еврейском квартале Вайтшпил, который был населён русскими эмигрантами, избегавшими встречи с властями. Бреннер и сам провёл в этих трущобах 4 года после бегства из российской армии. Про прошлое Китина нам известно немного, однако совершенно очевидно, что оказался он в этом квартале неслучайно и, возможно, тоже был дезертиром. Литературной деятельностью герой рассказа не занимается, однако, подобно самому Бреннеру, активно участвует в общественно-политической жизни лондонских евреев и с упоением читает русскую литературу. Разочарование, которое постигает героя, испытал и сам Бреннер, когда выпуск журнала «А-меорэр», выпускаемый на протяжении двух лет «вопреки всему»¹³, пришлось остановить из-за нехватки средств. Это разочарование заставляет Бреннера покинуть в

Лондон и отправиться во Львов. Так, возможно, поступает и Китин, который не смог совершить самоубийство. Открытый финал рассказа допускает такое истолкование.

Говоря о Гнесине, также хотелось бы привести слова Бреннера из его очерка, написанного на смерть Друга¹⁴:

Между нами всегда были настоящие, глубинные какие-то отношения – с первого дня нашего знакомства, однако предстают они теперь пред моими глазами, словно сквозь туман. Как охарактеризовать их? Любовь? Вне всякого сомнения. По крайней мере, с моей стороны как можно было не любить этого уточенного, высокого и чувствительного человека с кристальной душой? Особенно в юности. У него тогда были такие грациозные движения, врожденное какое-то благородство и наряду с этим простота и сдержанность, на грани застенчивости шестилетней девочки. <...> Была любовь, была, вне всякого сомнения. Преклонение? Его, пожалуй, было поменьше, особенно после того, как мы оба столкнулись с тем, что называют «жизнью». Кажется, что рядом с завистью, с ревностью, от которой не уйти, которая жжет и гложет, оттого что он настолько выше и талантливее меня, гнездились в моей душе также ощущение, что в чем-то он слабее меня, что он менее меня способен выразить внутренний мир своей души. И в том, что касается трудностей внешней жизни, он был менее чем я, приспособлен к борьбе за существование. Слишком уж он был благородного происхождения, слишком нежен, и так недоставало ему железной твердости и упорства, чтобы я мог перед ним преклоняться.

Это противопоставление нежного, мягкого и скромного, не способного к борьбе за существование Гнесина и, напротив, более упорного и волевого Бреннера напоминает нам оппозицию, выстроенную Гнесиным между персонажами рассказа «Стороною». Одаренный, благородный, но совершенно пассивный Хагзар и его закадычный друг Кармель, целеустремленный и решительный молодой человек, очень похожи на самого Гнесина и его товарища по ешиве. Любовная линия этого рассказа также содержит в себе множество автобиографических фактов: известно, что Гнесин пользовал-

ся огромным успехом у женщин: они влюблялись в него без памяти (одна из них даже покончила с собой, не встретив с его стороны ответа), однако он, вместо того, чтобы проявить активность, оставался пассивным созерцателем. Похожим образом ведёт себя и Хагзар, который очаровывает героиню рассказа, но действий никаких не предпринимает, а лишь любуется их красотой, подобно посетителю музея, безмолвно восторгающемуся произведениями искусства, но лишённого возможности к ним прикоснуться.

Особняком в этой плеяде создателей «литературы о «талуше»» стоит Ицхак Дов Беркович (1885–1967), жизнь которого была благополучной, размеренной и долгой. Беркович, как известно, был зятем Шолом-Алейхема и приверженцем старой традиции («стиль Менделе»), принятой в прозе на иврите. Его нельзя назвать ни бунтарём, ни «гонимым миром странником», при жизни он был удостоен Государственной премии Израиля, однако именно он написал тот самый рассказ, который дал название целой литературной эпохе, рассказ «Талуш» («Оторванный»). Надо сказать, что в мировой литературе было не так уж и много случаев, когда автор уже в названии называет своего героя «отщепенцем», используя слово или сочетание слов, которое впоследствии становится обозначением целого класса подобных героев. Нам известны только два: повесть Тургенева «Дневник лишнего человека» (1849) и новелла Бреннера (1904). Что показательно, в обоих случаях писатели являются продолжателями традиции изображения подобного рода героя, их трактовка этого образа далеко не первая. Так, до Тургенева «отщепенца» изображали Пушкин и Лермонтов, до Берковича – Бердичевский, однако герой, созданный ими может быть назван лишним среди лишних, в то время как сами авторы «лишностью» не отличались и дистанцировались от своих персонажей (об этой особенности творчества Берковича пишет Бреннер в своей классификации «талушей»). И в самом деле, господин Чулакатурин, самый «лишний человек» в русской литературе значительно отличается от своих коллег, он больше напоминает Акакия Акакиевича Башмачкина, нежели, скажем Печорина. Причина его «лишности» в том, что он, в сущности,

маленький, незаметный человек. Он стремится стать видной фигурой, но его никто не замечает. Такой тип конфликта не представлен ни в романе Гончарова, ни у Лермонтова, ни даже в других произведениях Тургенева. Доктор Винник, герой рассказа Берковича, также выделяется на фоне своих «коллег»-отщепенцев, которых терзает «сердечный разлом» и религиозно-философские искания. Здесь на первое место (как и у Тургенева) выходит конфликт социальный. Тем не менее, господин Чулкатурин имеет при всех своих различиях много общего с остальными представителями «галереи лишних людей», как и доктор Винник. Эти сходства и различия будут показаны в следующей статье.

¹ Хольцман А, Герцег Х. Классификация образов «талуша» по Йосефу Хаиму Бреннеру//Ивритская новелла начала двадцатого века. Открытый университет. Тель-Авив, 2003. Ч 1–2. С. 136

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С 138.

⁵ Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений в четырёх томах, том первый (Стихотворения 1828–1841 гг), Издательство Академии Наук СССР, М.-Л., 1958. С 468.

⁶ Пушкин А.С. Записка «О народном образовании» (<http://lib.ru/LITRA/PUSHKIN/p6.txt>)

⁷ Там же.

⁸ Бялик Х.Н. «Последний» (пер.В.Жаботинского), <http://heblit.bravepages.com/hnb/hnb01.html>

⁹ <http://hedir.openu.ac.il/kurs/sifrut/lection1.html>

¹⁰ Бердичевский М.И. «Два стана» (http://www-r.openu.ac.il/kurs/sifrut/berdich_dva-stana.html)

¹¹ Хольцман А, Герцег Х. Миха Йосеф Бердичевский – литература впечатлений одного еврея//Ивритская новелла начала двадцатого века», Открытый университет, Тель-Авив, 2003. Ч 1–2. С.71

¹² <http://www-r.openu.ac.il/radio/rus-sofer6.html>

¹³ ךַּ םַּ לַּזּ ףַּח – девиз Бреннера, подхваченный впоследствии сионистами в Эрец-Исраэль.

¹⁴ <http://hedir.openu.ac.il/kurs/sifrut/lection5.html>

Еврейская темпоральность в творчестве Бруно Шульца

Творчество великого польского прозаика Бруно Шульца представляет собой уникальный феномен, рожденный на стыке различных культурных взаимодействий. Его можно рассматривать в разнообразных контекстах: европейского модернизма, его специфически польского варианта и, в конце концов, раздробить массив шульцовских текстов на составляющие галицийского контекста.

Однако в данной статье нашей целью является вычленить и попытаться проанализировать те элементы шульцовской прозы, которые роднят ее с еврейскими истоками. Большинство исследователей шульцовского наследия либо не владели достаточными познаниями в еврейской культурной и исторической проблематике данного региона, либо выводили данные особенности его творчества путем сопоставления шульцовских произведений с творчеством любого литератора из аналогичной социальной и культурной среды, компаративным методом выделяя в их работах отсылки к еврейскому контексту (например – сравнение прозаика Шульца и поэта Болеслава Лесьмяна в статье Андреа Мейер-Фраатц)¹. К сожалению, при этом часто отбрасывались как несопоставимость жанров, в рамках которых написаны произведения, так и важные различия в образном выражении, а следовательно – в путях, которыми каждый из авторов был связан с еврейской культурой, и, тем более, в его, автора, целях относительно этой связи – укрепить ее более или разорвать. Более того, большая часть подобных статей акцентирует свое внимание на проблематике шульцовского творчества с прямо противоположной нашей задачи точки зрения: здесь оно рассматривается через призму культурного космополитизма, привязанное главным образом к пространству мультиэт-

нического Города, а не к детерриторизированной плоскости еврейской самобытности.

Актуальность данной статьи состоит в попытке исправления ряда подобных изъянов, поскольку нас интересует не общий польско-еврейский литературный контекст (который, безусловно, весьма неоднороден), но еврейский срез в творчестве конкретного писателя. Именно через призму творчества Бруно Шульца мы бы хотели указать на специфически еврейские элементы в пестрой ткани его мифотворческой прозы.

Как известно, ощущение временного потока различается в разные исторические периоды и в зависимости от культурной среды. В культуре Запада можно выделить такие их типы, как:

- 1) цикличная темпоральность, характерная для архаичных культур. Она тесно связана с понятием лиминальности – обозначением порогового состояния, которое можно наблюдать на примере архаичного Праздника. Так в профанное время повседневности врывалось сакральное время, *упраздняя* старый порядок с целью его дальнейшего обновления и восстановления;
- 2) линейная темпоральность, характерная для христианской культуры Европы. Следует отметить, что отличительной ее чертой является эсхатологическое мироощущение, когда, в конце времен, земной мир должен погибнуть, а человечество распределено в зависимости от заслуг либо в рай, либо в ад;
- 3) современная линейная темпоральность, впервые заявившая о себе в эпоху Просвещения, которая отличается от предшествующего ей эсхатологического мироощущения механистичным, поступательным развертыванием во времени мира в процессе перманентного прогресса. Такая темпоральность сложилась, главным образом, из-за развития точных наук, все возрастающей механизации производства, благодаря техническому прогрессу и эволюционистским идеям².

Однако, наряду с вышеописанными моделями времени существовала и другая – еврейская темпоральность. В чем же состоит специфика еврейского ощущения времени? Во первых, оно содержит в себе черты линейной протяженности, а не замыкается само на себя в перманентном обновлении.

Время разворачивается вперед, и, так же, как и в случае христианского мироощущения, оно движется к великой Цели – мессианскому Избавлению. Но, в отличие от эсхатологических настроений христиан, еврейское Искупление подразумевает исправление мира, тогда как в процессе своего развития христианство отрицает земной мир как средоточие Зла и пророчит ему конец. Так, несмотря на дискуссии в среде мудрецов по данному вопросу, для еврейской традиции характерна концепция «тхият аметим» – воскрешение из мертвых не только тела или души по отдельности, но целостного человека. С другой стороны, в приближении мессианского времени для еврейской культуры огромную роль играет человеческая ответственность: для того, чтобы пришел Мошиах, евреи должны соблюдать заповеди Торы. Как следствие, исправление возможно и в строго персональном смысле, без претензии на грядущее универсальное спасение всего человечества (тем более, исключительно в духовном измерении, как у христиан). В этом контексте, согласно Гершому Шолему, характерна позиция позднего хасидизма, который возник как антитеза мессианским претензиям лидеров таких еретических течений, как саббатрианство и франкизм «(...) старая лурианская доктрина о «собираании священных искр» лишилась своего внутреннего мессианского смысла благодаря различению двух аспектов мессианства. Полагали, что один аспект есть индивидуальное спасение, или, вернее, вечное блаженство души, а второй – истинно мессианское Избавление, которое, разумеется, является феноменом, относящимся к общине Израиля в целом ...»³. А ведь именно это течение иудаизма было весьма распространенным в Галиции во время жизни Шульца.

Во-вторых, еврейское время двойственно по своей сути. Господь заключил Завет со всем народом Израиля, также и Его завет с Авраамом и Давидом является знаком грядущего Избавления евреев. Событийность – важный элемент еврейской темпоральности. Она соединяет в себе составляющую исторического сознания и проникновение Другого в повседневный поток событий. Мессианское избавление для евреев носило политический смысл, который тесно переплетался со

смыслом сакральным. Даже каббалистический тезис о собирании «божественных искр» из плена клипот, как следствие, должен был иметь последствия в отношении нееврейских народов, среди которых евреи были рассеяны. Например, христианские правители соотносились с царями Эдома, а враждебное нееврейское окружение считалось столь могущественным из-за того, что оно само и представляло собой силы клипот в материальном мире. В еврейском мироощущении, в том числе его временном аспекте, *мистицизм историчен*, а земное время наполнено предвкушением События.

В данном контексте хотелось бы вспомнить эссе «О понимании истории» выдающегося мыслителя еврейского происхождения Вальтера Беньямина.⁴ И, хотя данная работа посвящена концепции исторического материализма, в самом ее начале Беньямин указывает на очень важное наблюдение. Он сравнивает теологию с запрятанным карликом в сконструированном шахматном автомате: это та часть современной культуры, которую клеймят и пытаются запрятать подальше от современных философских рефлексий, но именно теологическая составляющая, согласно автору, двигает пониманием истории и конструирует ее как таковую. Беньямин предлагает следующую дескрипцию Прошедшего: « (...) Существует некий тайный договор между прошедшими поколениями и нашим. Тогда, значит, нас ждали на этой земле. Тогда нам, как и каждому поколению до нас, дана некая мессианская сила, на которую претендует прошлое»⁵. Таким образом, понятие Прошедшего избавляется от злоупотреблений эволюционистским подходом, согласно которому Прошлое всегда есть нечто отжившее, какова ценность целиком зависит от его структурной оппозиции к концепту Настоящего.

Далее Беньямин пишет об опасности относиться к собственному Прошедшему как к неотчуждаемому и установившемуся факту: «Исторически говорить о прошедшем не означает понять то, «как это все было, собственно говоря». Это означает овладеть воспоминанием, вспыхнувшим в момент опасности. (...) В каждую эпоху необходимо стараться снова и снова удерживать традицию от конформизма, который всегда пытается овладеть ею. Ведь Мессия приходит не толь-

ко, как Спаситель, он приходит как побеждающий Антихриста. (...) историограф имеет талант раздуть искру надежды в прошедшем; он уверен, что и мертвые не будут в безопасности перед врагом, если он победит»⁶.

Хотя Беньямин и писал эти строки об историке-профессионале и его способе помыслить Прошедшее, но в качестве примера здесь служит опыт еврейского народа, о чем автор сообщает нам в таких строках: « (...) Когда предсказатели спрашивали время о том, что оно несет с собой, оно постигалось не как монотонное и пустое. Тот, кто помнит об этом (...) имеет понятие о том, каким может быть представление о прошедшем времени в воспоминании: точно таким же. Как известно, евреям запрещено пытаться узнать о будущем. При этом Тора учит их *вспоминать*. Это лишает для них будущее того волшебства, жертвами которого становятся те, кто задает вопросы предсказателям. Но от этого будущее не стало для евреев монотонным и пустым временем. *Потому что каждая секунда в нем была той маленькой калиткой, через которую может войти Мессия*»⁷. Прошедшее, таким образом, более не предстает перед нами а-историчной субстанцией, оно актуализирует себя в Событии, которое есть мессианским обещанием возврата к некоей исходной точке в недрах времени, извещающей о себе – точке, проявляющейся сквозь толщу темпорального потока Повседневности, контролируемого господствующей структурой Власти. Ведь разве не были евреи на протяжении многих столетий галута в положении, когда, будучи политическими маргиналами, благодаря связи с постоянно обновляющимся здесь-и-сейчас Событием – заключенным Заветом со Всевышним и обещанием Искупления – обретали они шанс отвоевать угнетенное прошлое перед угрозой забвения и ассимиляции? И даже если долгое время это была не политическая борьба, все же она всегда была исторической – борьбой за Память о Событии. Для еврейского мировоззрения актуализация воспоминания является очень важным элементом.

Следующий вопрос, который у нас возникает – какие структурные оппозиции маркировались двойственным восприятием времени в современном еврейском обществе? Соглас-

но статье Карен Андерхилл «Extasy and Heresy: Martin Buber, Bruno Schulz, and Jewish Modernity»⁸, на рубеже XIX-XX вв. (*fin de siecle*) возникает движение в философии и искусстве под названием *новый романтизм*. Речь идет о том, что в данный исторический период доверие европейской интеллигенции к традиционным культурным и официальным религиозным институтам было основательно подорвано. Вследствие подобного кризиса, западная интеллектуальная элита начала обращаться к восточным эзотерическим культурам и мистическим течениям с целью обновления обветшалой европейской духовности⁹. Так, именно на рубеже веков интерес к буддизму, индуизму, и – благодаря стараниям Мартина Бубера – позднему хасидизму с одной стороны, и к различным еретическим оккультным течениям – с другой (как теософия Блаватской, напр.), переживает настоящий всплеск. Также в то время наблюдается интерес к фольклорной традиции. Европейское сознание все больше *мифологизируется*, оно испытывает жажду за Сакральным, вытесненным ранее на периферию европейской мысли. Ассимилированное еврейство, в свою очередь, было подвержено всем тем культурным процессам, что и их нееврейское окружение. Традиционный раввинистический иудаизм был неспособен больше служить объединяющим звеном между аккультурированными евреями и тем религиозным окружением, с которого они вышли. Для того, чтобы возобновить и переосмыслить в новых культурно-исторических обстоятельствах свою еврейскость, они были вынуждены обращаться к мистическому наследию иудаизма, игнорируя постулаты раввинистической ортодоксии (галахические предписания, например), что, безусловно, воспринималось в глазах традиционной части еврейского общества как *ересь*. Таким образом, именно еретическая составляющая и стала тем определяющим звеном, которое привязывало евреев, инкорпорированных в структуру европейских культурных паттернов, к их собственному наследию¹⁰. Однако, в отличие от остальной части европейских интеллектуалов, заимствующих чуждые западной культуре элементы, ассимилированные евреи, пытаясь возобновить в своей среде духовно- мифологические паттерны, смогли об-

ратиться к своей же культуре, но в ее ориентализированной форме (поскольку для «просвещенной» еврейской интеллигенции хасидизм, маркированный культурной оппозицией «цивилизированный Запад – варварский Восток», традиционно ассоциировался с варварством и культурной отсталостью). Так, в частности, благодаря интеллектуальной деятельности Мартина Бубера, мистические идеи позднего хасидизма были популяризованы в среде немецких интеллектуалов, в том числе и еврейского происхождения: «Hasidic spirituality in the positive sence, could be seen as a source of living spirituality and still vital myth and legend, which should be seen as a source of living spirituality and still vital myth and legend, which should be an inspiration not only to modern Jews but to European culture.»¹¹ Таким образом, «популярная» каббала, фольклорные хасидские сюжеты, приоритет эмоционального единения с Богом в противовес следованию Догме и мессианские идеи Избавления стали доступными даже для тех евреев, которые, разорвав связи со своей средой, были инкорпорированы в европейский социум.

В Галиции ситуация была несколько иной, поскольку здесь хасидское движение было очень распространено, и местным ассимилированным евреям не требовалось обращаться к специфическим источникам, поскольку они могли соприкасаться с ним в повседневной жизни. Кроме того, существовало много работ по еврейской мистике, переведенных на немецкий язык, среди которых работы Бубера были самыми известными, но далеко не единственными. (А, поскольку Галиция до конца Первой мировой войны входила в состав Австро-Венгрии, не удивительно, что знание немецкого языка было нормой для образованных светских евреев). Так же очень важно упомянуть тот факт, что один таких трудов был написан Маркусом Эренпрайсом (1869–1951), известным публицистом и раввином, примкнувшим к сионистскому движению. Эренпрайс являлся дядей Деборы Фогель, в лице которой Бруно Шульц нашел близкого друга, и в процессе переписки с которой родились многие из его произведений.

Возвращаясь к вопросу о еврейской темпоральности, с целью дальнейшего прослеживания актуализации данных

концептов в творчестве Бруно Шульца стоит также вспомнить буберовскую дихотомию «религии» и «религиозности». Согласно Буберу, понятие «религии» соотносится с Законом, организующим жизнь общества, тогда как понятие «религиозность» имеет мистические коннотации. Иными словами, существует религия «законников» и религиозность мистиков и пророков. Раввинистический иудаизм по сути своей является религиозным институтом, призванным структурировать жизнь еврейского общества в согласии с обязывающими предписаниями, консервируя общество в состоянии исторической пассивности. Исторические процессы, имеющие место в нееврейском обществе, не соотносились со временем священной истории, в которое укоренена жизнь традиционной еврейской общины. Корни же понятия «религиозность» отсылают нас к мистическим течениям иудаизма, где формальное соблюдение заповедей является не настолько важным, как духовное единение со Всевышним через разные мистические практики. Можно сделать вывод, что еврейская повседневность соотносилась именно с соблюдением заповедей и галахических предписаний, то есть с религией, в то время как религиозная, мистическая чувствительность рождала в еврейском обществе то восприятие событийности, о котором мы говорили выше.

Прежде, чем мы перейдем к анализу еврейского контекста в творчестве Бруно Шульца, приведем короткие биографические данные из жизни писателя. Согласно Гершону Хундарту¹², в Дрогобыче времен Шульца 47% населения составляли евреи (поляки – 23%, украинцы – 29%), и проживала третья по богатству после Львова и Кракова еврейская община. Также Дрогобыч был единственным городком в Галиции, который – из-за добычи нефти – привлекал иностранных инвесторов. Но с другой стороны, как и на остальных территориях, входящих в Польское государство, процент аккультурации и полонизации евреев здесь был очень высок. Об этом мы узнаем, например, из статьи Эзры Мендельсона «Jewish Politics in Interwar Poland: an Overview»¹³. Бруно Шульц родился в семье аккультурированных евреев, которые, принадлежа формально к еврейской общине (не были выкрестами, из-

редка посещали синагогу), являлись людьми светскими. Как известно, маленький Бруно так никогда и не выучил иврит¹⁴, идиш понимал ровно настолько, насколько он был похож на немецкий. В отцовском доме разговаривали только на польском и немецком языках. Данная информация важна нам, поскольку она указывает, к какому культурно-социальному контингенту еврейства принадлежал писатель.

После того, как мы попытались проанализировать проблематику еврейской темпоральности и современной религиозной восприимчивости ассимилированной еврейской интеллигенции, хотелось бы обратиться непосредственно к шульцовскому творчеству, и через его примеры продемонстрировать, как вышеописанная проблематика актуализируется в нем, отсылая к еврейскому контексту.

Для начала обратимся к шульцовскому рассказу из цикла «Коричневые лавки» «Ночь большого сезона». В его начале встречается очень важная тема Календаря, затрагивающая не только вопрос темпоральности, но также связывающая его с концепцией еретического Апокрифа.

Прямую отсылку к еврейскому контексту мы встречаем с самых первых строк рассказа, где речь идет о характерной особенности еврейского календаря – тринадцатом месяце Адаре-шени: «Всем известно, что в череде обыкновенных нормальных лет чудачковатое время иногда порождает из лона своего года необычные, года особые, года-выродки, у которых, словно шестой недоразвитый палец на руке, вырастает невесть откуда тринадцатый ненастоящий месяц. Мы говорим «ненастоящий», поскольку он редко достигает полного развития. Как дети, поздно произведенные на свет, он отстает в росте, горбатенький этот месяц, отрасль не к сроку увядшая и скорее *предполагаемая, чем подлинная*»¹⁵. Интересна здесь метафорическая ткань, описывающая этот месяц. В его дескрипции употребляется отсылка к ненастоящести, предполагаемости и ущербности, что, само по себе, представляет этот месяц маргинальным по отношению к обыденному временному потоку (и порядку, в который этот поток вписан). Однако это описание также отсылает к некой его «еретичности», выходящей за рамки предписанной

структуры действительности. Дальше в тексте нам встречается другая важная метафора: «Иные сравнивают эти дни с апокрифами, тайно вплетенными между глав великой книги года, с палимпсестами, скрытно включенными в ее переплет. (...) Ах, старый этот пожелтый роман года, большая разваливающаяся книга календаря! Она лежит, позабытая, где-то в архивах времени, а содержание ее неостановимо длится меж обложек, неустанно разбухает от словоохотливости месяцев. (...)»¹⁶. Интересно, что в данном контексте время сравнивается с Книгой. Это очень важная метафора. Обычно Время принято сравнивать с рекой, потоком (вспомним фразеологизмы наподобие: «Кануть в Лету»), но не с палимпсестом, в который неизвестно кем и каким образом вписываются новые главы между, казалось бы, предначертанных страниц.

Двойственность Времени у Шульца здесь ярко выражена, так как оно различается так же, как устоявшаяся косность от непредусмотренной, но витальной потенции. Однако же, поскольку данная потенция является исключенной из вписанного порядка вещей, она актуализирует себя лишь частично, намеками, неспособными сдвинуть баланс в структуре мироздания.

Далее следует обратить внимание на образ Отца в шульцовой мифологии. В отличие от той позиции, которую он занимает в кафкианском творчестве, у Шульца отец выступает как образ обветшалой традиции в галуте. Само имя его, Яков, (в отличие от польского его варианта «Якуб») отсылает к Якову-Израилю, что особенно прослеживается в сравнении его с ветхозаветным пророком: «Пространство лавки развернулось в панораму осеннего ландшафта, полную озер и далей, а на фоне округи этой отец странствовал меж складок и долин фантастического Ханаана, широко шагал, с пророчески распятыми в тучах руками и сотворял страну ударами вдохновения. В низовьях же, у подножья Синая сего, выросшего из гнева отца, толпа жестикулировала, поносительствова, чтила Ваала и торговала»¹⁷.

На протяжении всего цикла «Коричных лавок» отец описывается как хиреющий, болезненный человек, который находится под фактической властью демонического персо-

нажа – Адели. Странно, что, являясь всего лишь служанкой в доме Якова, Аделя распоряжается и регламентирует его жизнь. Вспомним о другом рассказе Шульца, под одноименным названием «Птицы», в котором Яков заводит себе птиц, содержа фантастическое пернатое потомство в своем маленьком доме. В один из зимних дней Аделя выгоняет птиц на холод погибели: «Однажды в дни генеральной уборки в птичье царство отца неожиданно заявила Аделя. Остановившись в дверях, она принялась всплескивать руками по причине стоявшего в воздухе смрада и завалившего полы, столы и мебель помета. Затем, не долго думая, она распахнула окно и с помощью длинной швабры водоворотом завертела все птичье множество. Взметнулась адская туча перьев, крыльев и крика, в которой Аделя, подобная безумной Менаде, сокрытой за мельницей своего тирса, плясала танец уничтожения. Отец мой, махая руками, в ужасе пытался подняться в воздух вместе с птичьей стаей»¹⁸. Сравним этот момент из эпизодом в «Ночи большого сезона», когда неожиданно среди осенней тьмы к Якову (который в данном рассказе особо коннотируется с Израилем) возвращается его утерянная птичья генерация: «Мой отец поднялся на полочных стяжках, залитый внезапным светом, протянул руки, призывая птиц старым заклатьем. (...) Это было далекое, позабытое потомство птичьей генерации, которую Аделя некогда разогнала на все стороны неба. Оно теперь возвращалось, выродившееся и чрезмерное это искусственное потомство, дегенеративное птичье племя, исподволь захиревшее. По-дурачки долговязое, неуклюже учудовищное, изнутри оно было пустотело и безжизненно. Вся жизнеспособность птиц этих ушла в перо, в буйную фантастичность. Это был как бы музей изъятых видов, чулан птичьего Рая. (...) Но бумажные слепые птицы не могли уже узнать отца. Напрасно он зывал к ним давним заклатьем, забытой птичьей речью, они не слышали его и не видели»¹⁹.

У Шульца, ознакомленного с каббалистическими идеями через немецкоязычные источники, реальность предстает как синкретический сплав биографической подлинности (его отец Якуб действительно был торговцем тканями) и актуализации Мифа. Здесь, опять же, стоит обратить внимание на

некую Пору – неидентифицированное, апофатическое время, которое проявляется в виде времен года, вливающих в ткань установленной действительности. Каждый из этих сезонов привносит в картину нашего мира некоторые обещания, соответствующие им атрибуты, но, всегда находясь как бы вне нашего мира, сезоны всего лишь соприкасаются с ним. Они никогда не актуализируют свой потенциал в полной мере, являясь эманациями времени Иного. Каждый из этих сезонов, находя соответствия в изменении природной картины мира, содержит в себе разветвляющуюся дополнительную, надбавочную реальность, косвенно проявляющуюся в земном исчислении. Однако к образу Пору как актуализации потустороннего времени мы вернемся позже, после того, как проследим связь между текстом и временем в творчестве писателя на конкретных примерах.

Как уже упоминалось ранее, в мифопоэтике Бруно Шульца эффект достигается соединением биографического материала из жизни писателя с его исправлением, переделыванием, реанимированием посредством возврата к некому изначальному Событию жизни великого прозаика. Этим Событием для Шульца являлась обретенная Книга – Подлинник, в котором содержались все возможности и потенции смыслов, в действительности бывшая всего лишь журналом рекламных объявлений: «Я называю ее просто Книга, безо всяких определений и эпитетов, и в воздержанности этой (...) присутствует (...) тихая капитуляция перед необъятностью трансцендента, ибо никакое слово (...) не способны просиять, заблагоухать, охватить тем ознобом испуга, предчувствием той неназванной субстанции, первое ощущение от которой не вмещается в наш восторг»²⁰.

Здесь мы обнаруживаем один из важнейших лейтмотивов шульцовского творчества – несоответствие Замысла и его реализации, ибо из-за несовершенства действительности Иное проявляется только намеками, что соответствует каббалистической идее о разбитых сосудах, неспособных выдержать всю полноту Божественного света: «ибо есть вещи, которые окончательно и целокупно совершиться не могут. Они слишком значительны, чтобы вместиться в событие, и слишком

великолепны. Они лишь пытаются случиться, пробуют почву действительности, выдержит ли. И вдруг отступаются, боясь потерять свою интегральность в хрупкости реализации. (...)И все же в определенном смысле она уместается, интегральная и целокупная, в каждом из своих ущербных и фрагментарных воплощений. Здесь мы имеем дело с явлением репрезентации и подменного бытия. Некое событие может быть по отношению к генезису своему и своим собственным средствам мелко и убого, рассмотренное же в упор, способно явить из-под спуда бесконечную и сияющую перспективу, оттого что высшее бытие стремится выразиться в нем и вдруг ослепительно вспыхивает»²¹. Здесь, опять же, речь идет о выявлении скрытого Замысла в вещах низменных, даже пошлых – шульцовское Альтер-эго зрит священную историю на страницах, рекламирующих средство против облысения. Однако же, поскольку Замысел по определению актуализирует себя в несовершенном артефакте, «дальше сей документ прискорбный приходил во все больший упадок»²². Так, в еврейском мировоззрении, в отличие от христианства, пропасть между Творцом и творением не может быть преодолена, поскольку для существования мира необходимы границы и атрибуция, тогда как для Всевышнего их не существует. Поэтому форма, в которой проявляет себя Подлинник, ветшает и приходит в упадок, но от этого сам он не уменьшается, а ровно наоборот: «Экзегеты Книги полагают, что всякая книга устремлена к Подлиннику, то есть живет заемной жизнью, которая в момент взлета возвращается к своему первоисточнику. Это означает, что книг убывает, меж тем как Подлинник растет»²³. И здесь следует вспомнить о важном месте, встречающемся во многих мидрашах, и, в свою очередь, в Книге Зоар, где говорится об «обновлении слов Торы»: « В тот час, когда слово Торы обновляется в устах человека, это слово возносится и предстает перед Святым, благословен Он. И Святой, благословен Он, берет это слово и целует его, и коронует его семьюдесятью коронами, покрытыми резьбой и начертаниями».

Вписывая данные анализа творчества Шульца в еврейский контекст, следует отметить безусловную связь между Событием и Текстом в еврейской культуре. Ведь, с одной сторо-

ны, Тора как знак завета между Богом и избранным народом знаменует собой Событие во времени, но, согласно распространенной в среде каббалистов идее, мир был создан из ее букв. Таким образом, в исторический континуум вторгается божественная реальность, актуализированная через текст, но, одновременно, сам механизм ее проявления среди ограниченный тварной субстанции наперед вписан в некий аутентичный Текст.

Отсюда можно проследить цепь ключевых соответствий шульцовской мифологии: «Время-Книга – Подлинник». Весна – это Золотой век, время, когда аутентичный текст был обретен, а страницы Календаря еще не были трачены налетом упадка. Лето – следующий цикл во череде шульцовских сезонов: время, когда происходит переизбыток значений и метафор, которые суть знаком брожения, невоплощенной словоохотливости: «Но ты не без вины, о Пора. Скажу тебе, в чем она была. Ты не желала, Пора, останавливаться на рубежах реальности. (...) Не находя насыщения в действительности, ты сотворяла надстройки из метафор и поэтических фигур. (...) Все стало ясно, когда там и тут, во многих душах начала пробуждаться тоска по существенности. С этого момента ты была уже побеждена»²⁴. Опять же, здесь прослеживается соотношение времени с текстуальными кодами, о чем мы упоминали выше, а также с диссонансом между предполагаемым настоящим, не находящим себе места в потоке обыденности. И, наконец, отбросив чересчур пышное цветение нереализованных словоформ, в мире воцаряется Осень: «Осень – это тоска людских душ по материальности, по существенности, по границам»²⁵. Эта пора есть закат универсальности, раздробленной из цельности Времени-как-Текста, наиболее соответствующий состоянию земной действительности. И только на этом уровне человек может действовать как сопричастник божественной демиургии.

Вписывание новых страниц в обветшалую книгу Календаря, время как Апокриф – все это отсылает к человеческому сотворению реальности: «Ах, записывая эти наши рассказы, располагая истории о моем отце на траченных временем полях ее текста, не уповаем ли мы тайно, что они когда-нибудь

исподволь врасут меж пожелтелых листов великолепнейшей этой и распадающейся книги, что войдут в великий шестест ее страниц, который их поглотит?»

Ту реальность, которое Шульц собирается воскресить – это утерянное детство, аутентичное состояние мира до Грехопадения, каковое писатель постоянно пытается реанимировать посредством своего творчества. Он вписывает Весну в ткань реальности через метафоры своих произведений. Вместе с «деланием» Подлинника, Шульц также воскрешает Отца и тот мир, который собой представляла его фигура. В данной ситуации ересь предстает как обновление Истины, а Апокриф – как аутентичный образец.

Но есть у Шульца и такое описание времени, когда реальность утрачивает детерминированную атрибутику, и мир преобразуется, словно он больше не нуждается в доверяющих законах границ и не страшится упадка. Об этом очень ярко написано в рассказе «Коричные лавки»: « В черной парковой чащобе, в мохнатой шерсти зарослей, в ломком хворосте попадались ниши, гнезда глубочайшей пушистой тьмы, полные путаницы, тайных жестов, беспорядочного разговора знаками. В гнездах этих было укромно и тепло. В ворсистых наших пальто мы устраивались на мягком нехолодном снегу, грызя орехи, которыми в ту весноподобную зиму была полна лещинная чащоба. В зарослях беззвучно пробегали ласки, ихневмоны и куницы, продолговатые и на низких лапках меховые приноживающиеся зверьки, смердящие овчиной. Мы подозревали, что меж них есть экземпляры из школьного кабинета, каковые, хотя выпотрошенные и плешивые, чуяли в ту белую ночь выпотрошенным нутром своим голос давнего инстинкта, зов течки, и устремлялись в леса для недолгой обманной жизни»²⁶. Станным образом, «весноподобная зима» – смешение атрибутов двух антагонистических сезонов, воскрешение чувел животных – все эти мистические, странные образы отсылают к некому Безвременью, наступающему перед Избавлением, когда конечность отменена, и месяц, «...поглощенный путанным своим церемониалом, (...) о рассвете и не помышляя»²⁷. Да и «точно серебряная астролябия отворяло небо в ту колдовскую ночь механизм

нутра своего и обнаруживало в нескончаемых эволюциях золоченую математику шестерен и колес»²⁸. Странным образом, это преобразование мира, когда обнажены небесные механизмы, снег пахнет фиалками, а рассвет все не наступает, происходит в фиксированной точке времени. Иными словами, оно прорывает время обыденное, как будто давая обещание возвратиться опять. Ведь такая ночь, несмотря на свою мистичность, уходит вместе с чредой остальных дней, оставляя за собой только Память.

Для нас представляется правомерным соотнести вышеописанное время с мессианским, и роль писателя в данном случае состоит в приближении к нему через акт творчества. Ведь, поскольку для еврейской культуры текстуальная составляющая есть доминантной, то в ней больше, чем в других известных культурах, текст связывает мир обыденный с миром Иным. Более того, их взаимоотношения уже вписаны в некий изначальный Текст, которым для евреев является Тора (Тора земная как актуализация Торы Небесной).

Таким образом, мы попытались выделить основные пункты, которые связывают творчество Бруно Шульца с еврейским контекстом. Также нами была предпринята попытка объединить исторических и биографических предпосылок, способных косвенно повлиять на особенности шульцовского творческого метода. Мы делаем только первые шаги в попытках анализа еврейских элементов в произведениях великого прозаика, пытаюсь исправить ошибки в их трактовках, допускаемые исследователей, не знакомых с еврейской культурой. Однако мы надеемся на значительное продвижение в данных начинаниях в ближайшем будущем.

¹ Meyer-Fraatz A. Exposing and Concealing Jewish Origin: Bruno Schulz and Boleslaw Lesmian // (Un)masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reintegrations / edited by Dieter De Bruyn and Kris Van Heuckelom. Amsterdam – N.Y., 2009. P. 49–66

² Кроме этих основных видов темпоральности существуют и другие, недоминирующие представления о времени. Так, согласно Платону, в мире Идей времени как такового нету, так как идеи не прибывают в постоянном становлении. Поэтому Идея Времени есть, но самого Времени – нету.

- Подобная атемпоральность философии модифицировалась со временем, но в области представлений оставила свой глубокий след.
- ³ Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004 С. 406 – 407
- ⁴ Бенъямин В. О понимании истории// Озарения. М, 2000. С. с. 228–237
- ⁵ Там же, с. 229
- ⁶ Там же, с. 230 В рамках данной работы мы не будем затрагивать политические взгляды Бенъямина, отметим только, что его дескрипция мессианского времени вполне вписывается в то, что выражает себя, как еврейская темпоральность.
- ⁷ Там же. С. 236
- ⁸ Underhill K. Extasy and Heresy: Martin Buber, Bruno Schulz, and Jewish Modernity// (Un)masking Bruno Schulz New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reintegrations. Amsterdam- N.Y., 2009. P. 27–47
- ⁹ Там же. С. 34
- ¹⁰ Там же. С. 28
- ¹¹ Там же. С. 35
- ¹² Hundert G.D. Drohobycz: City of Mystics and Angels// Bruno Schulz: New Readings, New Meanings | Nouvelles lectures, nouvelles significations / published under the direction of | publié sous la direction de Stanisław Latek. Montreal: Polish Institute of Arts and Sciences in Canada; Cracow: Polish Academy of Arts and Sciences, 2009. P.195
- ¹³ Mendelsohn E. “Jewish Politics in Interwar Poland: An Overview”, p.17, in Gutman Y., Mendelsohn E., Reinhartz J., Shmeruk C. (eds.), The Jews of Poland Between Two World Wars. Hanover – London, 1989. P 9–19.
- ¹⁴ Хотя в статье Андреа Мейер-Фраатца “Exposing and Concealing Jewish Origin: Bruno Schulz and Boleslaw Lesmian” и упоминается, что Шульц изучал иврит (с. 56), но в большинстве источников данный тезис не подтвержден, а такие авторитетные авторы, как Ежи Фицовский, указывают на то, что Шульц иврита не знал (Фицовскі Є. Регіони великої ересі. К.: „Дух і літера”, 2010. С.19).
- ¹⁵ Уцелевшее / Бруно Шульц. Пер. с пол. А. Эппель. – Москва: Текст; Книжники, 2011.С. 142)
- ¹⁶ Там же. С. 143
- ¹⁷ Там же. С. 154
- ¹⁸ Там же. С.41
- ¹⁹ Там же. С. 158–159
- ²⁰ Там же. С. 165 Книга эта также соотносилась с «золотыми временами» детства Бруно, и с его отцом, некогда полным сил.
- ²¹ Там же. С. 184–185
- ²² Там же. С. 177
- ²³ Там же. С.180
- ²⁴ Там же. С.490
- ²⁵ Там же. С.491
- ²⁶ Там же. С. 100–101
- ²⁷ Там же. С. 104
- ²⁸ Там же. С. 107

Государство Израиль

Участие Государства Израиль в ежегодных сессиях ВЭФ: политико-экономическая проблематика

Ежегодно Всемирный экономический форум, проходящий в швейцарском курортном городе Давос, собирает на свои заседания представителей около 90 стран мира и более чем 1000 крупнейших компаний. Встречи в таком формате под эгидой ВЭФ традиционно проводятся в конце января – начале февраля. Данный период, с одной стороны, является началом нового финансового года, с другой,- представляется наиболее удачным временем для анализа итогов предшествующего.

Многие аналитики склонны к тому, чтобы рассматривать Давосский форум исключительно как статусное мероприятие, отражающее принадлежность того или иного государства к числу мировой элиты. Вместе с тем отсутствие официальной фиксации выступлений, а также весомая роль, отводимая неформальному общению в кулуарах, позволяет говорить об особой атмосфере, способствующей диалогу или о т.н. «духе Давоса». Таким образом, наряду с обоснованным пределом открытости заседаний и повестки дня ВЭФ, форум предоставляет широкое пространство для дискурса.

В данной связи представители Государства Израиль, с одной стороны, стремятся найти свою нишу в череде обязательных мероприятий, с другой,- часто бывают вовлечены в передовые, а иногда и скандальные события. При этом необходимо отметить, что от того, как страна себя зарекомендует, зависит её деловая репутация.

Одной из ключевых с точки зрения участия израильской стороны в исследуемый период стала сессия ВЭФ 2001 г., в ходе которой 28 января глава ПНА Ясир Арафат обратился к участникам с речью. Необходимо отметить, что выступление

Я. Арафата состоялось на следующий день после завершения палестино-израильских переговоров в египетском городе Таба.

Глава ПНА фактически использовал площадку Давоса для того, чтобы открыто обвинить Израиль в политике, направленной на угнетение палестинского народа, военной агрессии, возложить на израильскую сторону вину за интифаду Аль-Аксы. Затем он обратился к международному сообществу со словами: «это израильская война и агрессия против наших небооруженных людей; пример войны и агрессии, которые представляют собой вопиющий и явный случай нарушения IV Женевской конвенции, касающейся защиты гражданских лиц во время войны. Мы просим немедленной международной защиты нашего населения, снятия блокады и скорейшего прекращения возрастающей военной агрессии»¹.

Томас Фридман, представлявший на форуме «New York Times», заявил, что «Возмутительная речь Арафата в Давосе пресекла любую возможность продолжения переговоров с израильским правительством Э.Барака»². Его слова во многом оказались пророческими. Правительство Э.Барка прекратило все контакты с ПНА до выборов, состоявшихся 6 февраля 2001 г. Победу на них одержал А. Шарон.

Позднее один из советников Э. Барака так описал произошедшее: «Я клянусь. [Арафат] заслуживает Шарона. Он просто заслуживает его. Он заработал Шарона, честно»³.

Новая попытка использовать Давос для налаживания контактов между израильской и палестинской сторонами была предпринята в 2005 г. Тогда, по словам Фредерика Секре, одной из неофициальных задач сессии стала надежда на встречу представителей обеих сторон с целью «корректировать их дальнейшие шаги и попытаться снова создать атмосферу доброжелательности для продолжения переговоров»⁴.

По замыслу организаторов предполагалось пригласить на форум тогдашних главу ПНА Махмуда Аббаса и Министра иностранных дел Государства Израиль Сильвана Шалома. Каких либо официальных переговоров между ними запланировано не было, т.к. до последнего момента участие упомянутых лиц подтверждено не было. Основной акцент Фре-

дериком Секре был сделан на том, что встреча, собравшая в 2005 г. лидеров 22 государств, порядка 70 министров и ведущих бизнесменов из 96 стран мира, на которой открыто бы обсуждался мирный процесс на Ближнем Востоке, не могла не внести свой вклад в процесс урегулирования конфликта. Более того, традиционно рассчитывая на т.н. «дух Давоса», многие предполагали, что состоится неофициальная встреча израильского и палестинского представителей. Однако ощутимых результатов данная инициатива не принесла.

Новое звучание на Давосском форуме палестинская проблема приобрела после речи тогдашнего министра иностранных дел Ципи Ливни на сессии 2008 г. Комментируя роль Форума в арабо-израильском конфликте, она подчеркнула его значение как площадки, где в неформальной обстановке могут встретиться представители враждующих сторон. В частности, по её словам, она сама впервые встретилась с Махмудом Аббасом как главой ПНА именно в Давосе.

Характеризуя ситуацию в секторе Газа, Ц. Ливни отметила: «Израиль покинул сектор Газа согласно Плану Размежевания в 2005 г., чтобы создать надежду для тех палестинцев, которые верят в мир. Мы демонтировали все поселения. Мы вывели свои силы. Нет больше никакой оккупации в секторе Газа, все же ежедневно проводятся атаки Израиля, направленные против израильских граждан. Только на прошлой неделе, я думаю, что было приблизительно 200 крылатых ракет, запущенных из сектора Газа и добравшихся до израильских граждан»⁵.

Говоря о шагах, направленных на изменение ситуации в Ближневосточном регионе нельзя не отметить взаимодействие турецких и израильских представителей на ежегодных сессиях ВЭФ. В данном контексте показательными являются два форума.

В 24 января 2004 г. в ходе очередной сессии ВЭФ премьер-министр Турции Р. Т. Эрдоган высказал инициативу по вовлечению страны в процесс урегулирования отношений между Государством Израиль и САР в качестве посредника. Более того, он отметил, что на это уже получено согласие обеих сторон.

Сессия 2009 г. продемонстрировала противоположную позицию двух стран и надолго сосредоточила на себе внимание мировых СМИ исключительно благодаря данному вопросу.

На форуме 2009 г. присутствовали главы 41 государства, 60 министров, 30 высокопоставленных представителей международных организаций, руководители более чем 200 крупнейших корпораций. Первоначально предполагалось посвятить форум поиску путей преодоления всемирного экономического кризиса, что и было обозначено в повестке дня. Однако, воспользовавшись присутствием значительного количества мировых лидеров, Генеральный секретарь ООН Пан Ги Мун обратился к ним с призывом сделать пожертвования в пользу палестинцев в секторе Газы. Его выступление спровоцировало дискуссию по вопросу антитеррористических операций Израиля в Газе. В итоге, именно этот вопрос стал центральным на протяжении всего форума.

Первое выступление Р.Т. Эрдогана включало множество критических замечаний в адрес израильских властей и призыв включить представителей «Хамас» в открытый политический процесс, что фактически означало бы их легитимизацию. Выступавший вслед за ним Генеральный секретарь ЛАГ Амр Муса потребовал от Израиля принятия арабской мирной инициативы.

В своей речи Ш. Перес ограничился пространными замечаниями относительно приверженности израильской стороны миру и назвал действия Израиля в Газе вынужденным ответом на массированные ракетные обстрелы. Тем самым вся ответственность за гибель мирных жителей была возложена им на «Хамас».

Эрдоган, получивший 1 минуту на ответную речь, сказал следующее: «Вы убиваете людей! Шестая заповедь гласит, что вам нельзя убивать». Он заявил также, что президент Израиля «должен чувствовать себя виноватым» и добавил, что Перес «прекрасно знает, как убивать младенцев»⁶. По истечении указанного времени премьер министр Турции попытался сначала говорить без микрофона, который был отключен, а затем демонстративно покинул зал заседания, получив от Амра Муссы одобрительное рукопожатие.

События форума 2009 г. имели для Турции серьезные последствия. Ведущие европейские политики сочли действия Р.Т. Эрдогана неправильными, и перспектива вступления страны в ЕС снова была поставлена под вопрос.

Не ясен остался и вопрос, касающийся извинений, которые якобы принес Ш. Перес в пятиминутном телефонном разговоре с Р.Т. Эрдоганом. Эта информация была распространена турецким информационным агентством «Анатолия». Однако израильская сторона её опровергла.

Своё развитие в ходе форумов получили отношения между Государством Израиль и Иорданией. На сессии 2007 г. Ш.Перес представил инициативу по осуществлению совместного проекта «Peace Valley» на берегах р. Иордан. Он включает планы по развитию приграничного сотрудничества в таких областях, как водные ресурсы, туризм, сельское хозяйство, а также организацию деятельности совместного иордано-израильского аэропорта в Акабе.

Для того чтобы привлечь иностранных инвесторов Ш. Перес лично встретился в Давосе в 2007 г. с представителями «Citibank» и «Google», а также провел переговоры с королем Иордании Абдаллой II.

Несколько раз на сессиях ВЭФ обсуждалась ситуация вокруг Ирана. Показательными в данном контексте являются встречи 2007 и 2008 гг. Так, например, комментируя итоги форума 2007 г. израильской газете «Haaretz», бывший президент ИРИ Сейед Мохаммад Хатами заявил, что во время сессии не было шансов для установления диалога между израильской и иранской сторонами. Более того, в ходе мероприятия он неоднократно отмечал, что урегулирование арабо-израильского конфликта зависит исключительно от его участников. Для достижения успеха в мирном процессе на Ближнем Востоке, по его словам, необходимо минимизировать роль внерегиональных сил. Кроме того, он подчеркнул возрастающую роль ИРИ на Ближнем и Среднем Востоке.

В 2008 г. комментариям относительно Ирана была посвящена значительная часть выступления тогдашнего министра иностранных дел Государства Израиль Ципи Ливни. Она так

охарактеризовала ИРИ: «Иран – это центральная угроза, которая подрывает умеренные режимы, Иран поддерживает террористов, Иран отрицает Холокост, Иран призывает стереть Израиль с карты мира, Иран собирается сделать все, чтобы подорвать наши усилия по установлению мира»⁷.

Несколько раз в ходе сессий ВЭФ возникла проблема антисемитизма. Говоря о данной тематике, необходимо упомянуть встречи 2006 и 2008 гг. Несмотря на то, что в ходе указанных форумов вопрос рассматривался с разных сторон, между ними можно найти некие сходные черты.

Сессия 2006 г. была отмечена скандальной публикацией в «Global Agenda», журнале, специально подготовленном для данного события. Мазин Кумшийе в статье под названием «Бойкот Израиля» описал действия израильских властей по отношению к палестинцам как «апартеид» и призвал мировое сообщество противостоять сионизму.

Необходимо отметить, что опубликованием журнала «Global Agenda» занимается довольно известная компания «Euromoney PLC», специализирующаяся на подобной деятельности. Это обстоятельство еще более насторожило руководство ВЭФ, один из представителей которого отметил, что предпочел бы вообще не выпускать печатных изданий, если не будет гарантий того, что подобные ситуации больше не повторятся.

Марк Адамс, глава пресс-службы ВЭФ, комментируя сам факт появления данной публикации, подчеркнул, что она была подготовлена за день до обозначенного срока её появления. Поэтому ни у него, ни у Клауса Шваба, президента ВЭФ, не было времени ознакомиться с содержанием журнала. Следует отметить, что данная причина показалась руководству мировых медиа-холдингов весьма сомнительной. Так глава «U.S. News» и «World Report» Мортимер Цукерман сказал, что в таких случаях ответственность всецело ложиться на организаторов.

Клаус Шваб принес официальные извинения израильской стороне и пообещал предпринять все необходимые шаги по предотвращению подобных случаев в будущем. В целом ситуация с упомянутой публикацией вызвала недовольство не

только израильских делегатов, но и представителей еврейских организаций по всему миру, особенно в США.

В 2008 г. тема антисемитизма и ксенофобии в рамках форума получила иное звучание. В рамках своего визита в Давос Ш. Перес провел встречу с создателем «Facebook» Марком Цукербергом, в ходе которой они обсудили возможность использования социальных сетей для борьбы с ксенофобией.

Неделю спустя Ш. Перес встретился с группой более чем из 60 студентов-участников международной конференции, посвященной Холокосту в музее Яд ва-Шем. Он рассказал молодым людям о своем предложении, подчеркнув, что через социальные сети можно передавать знания о Холокосте, тем самым, способствуя предотвращению подобной катастрофы в будущем.

Форумы 2003 и 2007 гг. можно считать примером деятельности израильских представителей по поиску иностранных партнеров и продвижению инновационных проектов. В 2003 г. глава венчурного фонда «Pitango» Рами Калиш объявил о намерении совместно с фармацевтическим гигантом «Teva Pharmaceuticals», и венчурным фондом «Giza» создать в Иерусалиме инкубатор биотехнологии. Разгоревшиеся позднее споры относительно тендера на осуществление проекта несколько замедлили исследовательскую работу. Однако независимо от споров сторон израильская биотехнология осталась в выигрыше.

В 2007 г. помимо упомянутой выше совместной иордано-израильской инициативы был выдвинут еще один важный проект. В ходе форума Ш. Перес провел встречу с представителями General Motors, Crysler и Ford, на которой обсуждалась возможность развития электромобилей. Инициатором исследований в данной области выступил молодой предприниматель, на тот момент член совета директоров компании SAP, занимающейся разработкой программного обеспечения, Шай Агасси. Участвуя в 2005 г. в Форуме молодых лидеров, часто называемом «детским Давосом», он впервые задумался о возможности перевести отдельно взятую страну на жизнь без нефти, первым шагом к чему стали бы электромобили. По его мнению, арабский мир, фактически изолировав-

ший Израиль в пределах региона, в данном контексте создал идеальные условия для претворения в жизнь данной идеи.

Таким образом, участвуя во Всемирном Экономическом Форуме, представители Израиля, с одной стороны стремятся к реализации своих интересов, с другой,- не упускают возможность повлиять на ключевые для исследуемого государства международные проблемы. Передовые проекты, предлагаемые израильскими бизнесменами, привлекают инвесторов и партнеров со всего мира. Обсуждение вопросов, касающихся ближневосточного конфликта часто приводит к обострению отношений между участниками форума. Однако экономический и политический авторитет израильских представителей нередко заставляет других делегатов встать именно на их сторону.

Важно отметить, что мероприятия ВЭФ вызывают интерес не только израильских предпринимателей, но и первых лиц государства, среди которых особое место занимает нынешний президент Шимон Перес. Подобные действия повышают степень доверия иностранных партнеров к стране, позитивно сказываются на её деловой репутации.

¹ What was Yasser Arafat's speech at the Davos conference in January 2001? // Palestinefacts. URL: http://www.palestinefacts.org/pf_1991to_now_davos_2001.4586155.html

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Abbas, Shalom to attend next week's Davos summit. // Haaretz [online]. URL: <http://www.haaretz.com/news/abbas-shalom-to-attend-next-week-s-davos-summit-1.147637>

⁵ Remarks by FM Livni at the Davos World Economic Forum. 24 January 2008. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Government/Speeches+by+Israeli+leaders/2008/Remarks+by+FM+Livni+at+the+Davos+World+Economic+Forum+24-Jan-2008.htm>

⁶ Скандал на Давосском форуме: Эрдоган обвинил Переса в убийствах младенцев // Newsru: новостное информационное агентство. URL: <http://www.newsru.co.il/arch/29jan 2009/world/index.html>

⁷ Remarks by FM Livni at the Davos World Economic Forum. 24 January 2008.

Институциональные аспекты денежно-кредитного регулирования в Израиле

За последние три десятилетия в государственной институциональной структуре Израиля произошел серьезный сдвиг в балансе сил между фискальными и монетарными властями. Центральный банк страны (Банк Израиля), прежде находившийся в зависимом от министерства финансов положении, поэтапно достиг полного инструментального суверенитета, расширил спектр рычагов влияния на экономику страны и на экономическую политику других государственных учреждений, в том числе и министерства финансов. Характер мер, принятый в израильском государстве в рамках антикризисной политики в последние три с половиной года подтвердил доминирующую роль Банка Израиля (БИ). Помимо этого, возросшее влияние центрального банка как советника законодательных органов власти способствует дальнейшей институционализации неолиберальной модели в Израиле¹.

Проводя институциональный анализ денежно-кредитной политики Израиля необходимо выделить три периода, взяв за основу степень независимости банка и соотношение веса формальных и неформальных институтов. Но прежде необходимо систематизировать все институты, имеющие (и имевшие в прошлом) отношение к системе денежно-кредитного регулирования в Израиле (см. Таблицу), впоследствии раскрыть значение и роль каждого. В завершении анализа рассмотрим транзакционные издержки, связанные с денежно-кредитным регулированием, и определим роль и вес различных групп давления.

Так как единого и общепризнанного определения «института» до сих пор не существует, примем в качестве базового определение, сформулированное одним из крупнейших

представителей неоинституционализма лауреата Нобелевской премии по экономике Д. Норта. Институты – это «правила игры» в обществе, созданные людьми формальные и неформальные ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми и задают структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия².

Под *положительным / отрицательным* воздействием института на денежно-кредитное регулирование будем понимать *содействие увеличению / ограничение* способности Банка Израиля, используя инструментарий денежно-кредитной политики, влиять на денежное предложение и осуществлять контроль над кредитной системой для достижения законодательно определённых целей.

Институт	Вид института	Воздействие на денежно-кредитное регулирование
1) Закон о Банке Израиля 1954 (до 1985 г.)	формальный	отрицательное
2) Закон о Банке Израиля (после 1985 г. Поправка №15 + новая редакция закона от 2010 г.)	формальный	положительное
3) Постановление министерства финансов об отмене потолка для продажи векселей БИ (на основании рекомендации ФСАП МВФ), 2001 г.	формальный	положительное
3) Постановление о Банковской деятельности, 1941 г.	формальный	положительное

Институт	Вид института	Воздействие на денежно-кредитное регулирование
4) Закон о Банках и Банковской деятельности (Лицензирование) 1981 г.	формальный	положительное
5) Закон о Банках и Банковской деятельности (Обслуживание клиентов) 1981 г.	формальный	положительное
6) Официальные постановления банковского контроллера о принятии соответственно в 2006 и 2012 документов (соглашений) Базельского комитета по банковскому надзору при БМР: Базель II (2004), Базель III (2011).	формальный	положительное
7) Доклад комиссии Левина (рекомендации реформы Банка Израиля), 1998 г.	неформальный (условно формальный) ³	положительное
8) Теоретическая доктрина кейнсианства (до конца 1970-х)	неформальный	отрицательное
9) Бреттон-Вудское соглашение (до начала 1970-х)	неформальный ⁴	положительное
10) Неолиберальная концепция (с 1980-х)	неформальный	положительное
7) Приоритет общественной безопасности	неформальный	отрицательное

Институт	Вид института	Воздействие на денежно-кредитное регулирование
8) Допущение политического веса федерации профсоюзов	неформальный	отрицательное
9) Норма «оборачиваться на Запад»	неформальный	положительное
10) Опора на внешнюю финансовую поддержку	неформальный	отрицательное
11) «Дух коллективизма» (до 1980-х)	неформальный	отрицательное
12) «Дух индивидуализма» (с конца 1980-х)	неформальный	положительное
13) «Жизнь в кредит»	неформальный	отрицательное
14) Высокорисковая деловая культура	неформальный	отрицательное

В первый период (с момента создания БИ в 1954 году до конца 1990-х годов) независимость БИ де-юре была выше независимости де-факто⁵. При этом существовало преобладание неформальных правил над формальными.

Денежно-кредитная система функционировала в условиях симбиоза двух главных неформальных институтов: кейнсианской доктрины, оправдывавшей повсеместное государственное вмешательство в экономику путем масштабных бюджетных расходов, компенсировать которые был призван БИ; правил согласованных в рамках Бреттон-Вудской системы (членом которой Израиль не являлся), принятых руководством страны в качестве образцовых. «Работа печатного станка» для финансирования дефицита бюджета доказано приводит к выходу денежной системы из-под контроля, воз-

действие негативное, что касается второго, то фиксированный курс, лежавший в основе правил Бреттон-Вудской системы представлял собой вариант «номинального якоря», тем самым гарантируя относительную ценовую стабильность – воздействие положительное.

Взаимоукрепляющие и совпадающие друг с другом по воздействию институты, сформулированные в Таблице как «дух коллективизма», «приоритет общественной безопасности», «допущение политического веса федерации профсоюзов», в принципе можно объединить в один институт, специфический для государства, которому жизненно необходимо привлечь максимальное количество иммигрантов, укрепить безопасность, в условиях окружения враждебными странами, в короткие сроки построить экономику, обеспечить население рабочими местами. В комплексе они оправдывали этатизм, чрезмерное лоббирование интересов наемных работников (темпы роста реальной заработной платы иногда превосходили темпы роста производства), что создавало опасный инфляционный потенциал, проявивший себя в период гиперинфляции начала 1980-х, – воздействие на денежно-кредитное регулирование однозначно негативное. Председатель БИ, который бы проявил жесткость в вопросе кредитования правительства и отраслей экономики, поставил бы ценовую стабильность выше занятости, рисковал приобрести статус предателя государственных интересов.

Важно, что перечисленные выше негативно воздействующие неформальные нормы были нейтральны по отношению к ключевому формальному институту «Закону о Банке Израиля» 1954 года⁶. Закон гарантировал банку независимость, но в то же время содержал барьеры и ограничения для ее достижения.

Во-первых, не было точно определено соотношение целей монетарной политики, что под давлением неформальных институтов привело к дискриминированию задачи ценовой стабильности. Во-вторых, ее достижение было крайне проблематично, так как фактически монетарные власти оказались лишены каких-либо четких промежуточных ориентиров и не получили полного доступа к инструментам денежно-

кредитной политики: валютный курс фиксировался правительством, для процентной ставки действовал потолок, норма резервирования могла изменяться только с одобрения министерства финансов, для выпуска собственных облигаций банку необходимо было также получить специальное разрешение. Кроме того, закон допускал монетизацию государственных расходов и прямое льготное кредитование экономики. Последнее, в свою очередь, приводило к дисбалансам в банковской системе.

Важно отметить, что институты, оказывавшие негативное воздействие на монетарное регулирование подобным образом воздействовали на банковский сектор. Помимо возникавших дисбалансов, провоцируя инфляцию после отмены фиксированного курса в 1970-х гг., они способствовали активизации спекулятивных процессов среди коммерческих банков, что, в частности, привело к кризису банковских акций 1983 г.⁷

Неформальные институты «опора на внешнюю финансовую поддержку» и «жизнь в кредит» являются специфическими для Израиля как для государства переселенческого общества. Первое (денежные переводы из диаспоры, помощь иностранных государств, немецкие репарации) имело неоднозначное значение: с одной стороны, приток средств, конвертируемых в национальную валюту, приводил к росту денежной массы, осложняя контроль, с другой – пополнение валютных запасов облегчало поддержание фиксированного валютного курса. Но, так как в центре внимания денежная, а не валютная политика, то определим воздействие как отрицательное. Второе – «жизнь в кредит» – вынужденная модель поведения иммигрантов, не имевших первоначального капитала и недвижимости. Сам спрос на кредиты не может спровоцировать кредитную экспансию, но может повлиять на поведение коммерческих банков, побудить их сокращать резервы и предоставлять рискованные кредиты.

По мере развития высокотехнологичных отраслей израильской экономики неизбежно укреплялся такой неформальный институт, как «высокорисковая деловая культура». Его воздействие на денежно-кредитное регулирование одно-

значно негативно. Основа института была заложена системой льготных кредитов и государственных субсидий приоритетным отраслям в дореформенный период. В результате до сих пор в частном предпринимательстве, сохраняется слишком высокая уверенность, что в любых обстоятельствах государство не позволит им обанкротиться. Данную точку зрения разделяет израильский экономист Я. Ахарони: «Эта тенденция поощряет пагубные явления: неоправданно рискованные предприятия, не покрываемые заимствования»⁸.

Обратное стабилизирующее воздействие имели действующие формальные институты: 1) «Постановление о Банковской деятельности» 1941 года (действовал с периода мандата), определивший основные правила банковской деятельности; 2) «Закон о Банках и Банковской деятельности (Лицензирование)» 1981 года, ужесточивший требования по лицензированию, ограничивший список допустимых для банка операций, усложнивший порядок слияния и поглощения; «Закон о Банках и Банковской деятельности (Обслуживание клиентов)» 1981 года, повысивший ответственность банков перед клиентами, косвенно препятствуя рисковому кредитованию.

С конца 1970-х и особенно после гиперинфляции начала 1980-х в Израиле неформальный институт «кейнсианская доктрина» постепенно вытеснила «неолиберальная доктрина», объяснявшая причины проблемы, среди прочего, излишним государственным вмешательством и адаптивными ожиданиями экономических агентов. Выдвигая в качестве ключевых постулатов независимость центрального банка, необходимость борьбы с высокой инфляцией и экономическую политику, основанную на косвенных денежно-кредитных рычагах регулирования, неформальный институт «неолиберализм» оказывает положительное воздействие на монетарную политику. Кроме того, он способствовал принятию революционных формальных институтов, первым из которых стала поправка №15 в Закон о Банке Израиля, запрещающая кредитование правительства (1986 год).

По мере либерализации конца 1980-х начала 1990-х независимость кредитно-денежного регулирования повышалась.

Это проявлялось уже не в законодательных поправках, а в постепенном ослаблении контроля министерства финансов над действиями банка. С 1994 года министерство финансов стало назначать ориентир инфляции на следующий год, БИ был ответственен за его достижение. Изменение отношения и содействие экономического руководства страны этому процессу в целом отражало новые веяния в западной экономической теории касательно монетарной политики, что демонстрировало действие неформальной нормы «оборачиваться на Запад».

Во второй период (с 1998 по 2009 год) независимость БИ де-факто была выше независимости де-юре. При этом продолжало действовать преобладание неформальных институтов над формальными.

В 1998 году был опубликован доклад комиссии, назначенной премьер-министром во главе с Верховным судьей Левиным для рекомендаций реформы Банка Израиля. Комиссия рекомендовала внести следующие изменения: 1) назначение совета председателей в качестве управляющего органа Банка Израиля; 2) назначение более широкого комитета по монетарной политике; 3) переформулирование первичной цели центрального банка, переход от двунаправленности (в равной степени занятость – ценовая стабильность) к цели ценовой стабильности. Этот официальный документ не имел юридической силы, но все его рекомендации были выполнены, повысив независимость банка.

В 2001 году Банк Израиля достиг полной инструментальной независимости: после вступления в силу формального Постановления министерства финансов об отмене потолка для продажи векселей БИ (на основании рекомендации ФСАП МВФ). Операционная зависимость (по определению ориентира инфляции) сохранилась по настоящее время.

Независимость БИ де-юре снова превысила независимость де-факто только после принятия нового Закона о Банке Израиля в 2010 году⁹. Впервые за всю историю Израиля закон совпал с доминировавшими неформальными нормами.

Во-первых, он зафиксировал ключевые рекомендации комиссии Левина, во-вторых, допустил участие групп давления

(о них подробнее ниже) в комитете, отвечающем за управление банком и проведение монетарной политики, в-третьих, легитимизировал режим гибкого инфляционного таргетирования, в-четвертых, расширил полномочия БИ на финансовый сектор.

Официальные постановления банковского контроллера о принятии соответственно в 2006 и 2012 документов (соглашений) Базельского комитета по банковскому надзору при БМР (Базель II 2004, Базель III 2011) стали значимыми для банковской системы формальными институтами, определяющими основные требования к ликвидности и достаточности банковского капитала, способствующими усилению процесса банковского надзора, а также улучшению рыночной дисциплины. Положительное воздействие этих институтов заключается и в том, что коммерческие банки проявляют заинтересованность в соответствии их требованиям без принуждения контроллера, преследуя цель повышения конкурентоспособности на местном и международном уровне.

Переходя к вопросу трансакционных издержек («затрат на управление экономической системой»¹⁰), необходимо начать с того, что успешный процесс институциональных реформ и эволюции в значительной степени был направлен и на сокращение издержек, сопровождающих денежно-кредитное регулирование.

К самым высоким следует отнести административные и издержки по ведению переговоров. В первый период для принятия любого действия денежно-кредитной политики необходимо было достичь разрешения правительства, так, на изменение нормы резервирования требовалось достаточно много времени для консультаций, предоставления расчетов и мотивирования со стороны руководства БИ. Неизбежно возникал временной лаг, который по мере развития и расширения денежно-кредитной системы увеличивался. В свою очередь принятие во внимание этого лага повышало издержки проведения расчетов и поиска информации, которую необходимо было защищать. Таким образом, возникала цепочка издержек, препятствовавшая принятию оперативных и своевременных мер. Повышение независимости Бан-

ка Израиля значительно снизило эти издержки, а политика «транспарентности», проводимая с 1997 года и достигшая пика в 2010, когда публикации стали подлежать даже все со-
вещения совета БИ, практически исключила издержки защиты информации.

С другой стороны, принятие наиболее демократической формы правления банка (все члены совета из 6 человек имеют равные голоса в противопоставление единственному голосу председателя прежде, подробнее ниже), повысили издержки ведения переговоров внутри банка.

Интересно отметить рост издержек по сбору и обработке информации: по мере развития системы денежно-кредитных отношений, внедрения новых инструментов, применения новых технологий центральному банку требуется более тщательный мониторинг и анализ всех имеющихся данных. Данные издержки повысились после включения не только кредитных, но и финансовых организаций в сферу контроля БИ в 2010 году.

Издержки принуждения и контроля над банковской системой также напрямую зависят от уровня развитости денежно-кредитной системы и банковских технологий. Но по мере интеграции Израиля в мировую экономику, основной импульс которой был предоставлен после открытия экономики в начале 1990-х, как уже упоминалось выше, банки становятся заинтересованными в соответствии мировым стандартам, что снижает издержки БИ по принуждению и контролю.

Трансформационные издержки, связанные с ликвидацией старых институтов и формированием и адаптацией новых, также неизменно сопровождают денежно-кредитное регулирование. Именно ролью трансформационных издержек объяснялся длительный процесс принятия мер по борьбе с гиперинфляцией, последовавший десятилетний период дезинфляции¹¹. Реформирование проводилось поэтапно и эволюционно из-за сложности перехода от управляемой государством экономики к рыночной, трансформации коллективистского сознания в направлении индивидуализма.

Проанализируем группы давления, связанные с денежно-кредитным регулированием.

В соответствии с новой редакцией Закона о Банке Израиля денежно-кредитная политика осуществляется валютным комитетом из шести членов: председатель банка, заместитель председателя, еще один сотрудник банка и трое членов из общественности. Условием для представителя общественности является наличие профессиональных знаний в области монетарной политики. Решения принимаются по итогам голосования, в случае равенства голосов председатель имеет решающий голос. Таким образом, представитель любой не относящейся к органам руководства страной группы давления имеет возможность стать членом комитета. Рассмотрим варианты.

Первой группой давления, проявляющей наибольший интерес к денежно-кредитной политике, являются представители банковского сектора. БИ определяет рамки функционирования коммерческих банков в соответствии с моделью двухуровневой банковской системы, процентной и политикой резервирования воздействует на норму прибыли, определяет порядок отношений между банками (устанавливая ставку по фондам). Проводимые на ежегодной основе встречи глав коммерческих банков с представителями совета БИ являются главным каналом лоббирования банковских интересов.

Нефинансовый деловой сектор, профсоюзы и население также имеют интересы в проведении определенной денежно-кредитной политики: для них приоритетным является низкая безработица и высокий уровень выпуска. Они также могут быть заинтересованы в ценовой стабильности, но, главным образом, когда они связаны с международными инвесторами. Дело в том, что, как показал опыт Израиля, данная группа может приспособиться к средней инфляции, избежав ущерба (например, с помощью системы индексации, организованного переоформления трудовых договоров). В отличие от коммерческих банков данная группа не имеет прямых рычагов давления на центральный банк и может осуществлять попытки влияния на денежно-кредитный курс только через такие каналы, как пресса, научная литература, демонстрации, лоббирование интересов через представителя в валютном комитете или израильском парламенте (кнессете).

Таким образом, тема институциональных аспектов денежно-кредитного регулирования Израиля является сложной и многогранной. Несмотря на общую специфику, отличавшую и отличающую Израиль от других стран необычными нормами и практиками, институциональное реформирование денежно-кредитной системы, осуществлявшееся эволюционным путем, в целом следовало глобальным тенденциям направляемым неолиберальной идеологией.

Институциональное реформирование способствовало снижению барьеров и повышению стимулов для эффективного функционирования денежно-кредитной системы. Если провести параллель между процессом институционального усиления Банка Израиля, повышением его независимости и динамикой инфляции, наблюдается следующая закономерность: два ключевых перелома в тенденции изменения годового прироста цен происходили на фоне изменения ключевых институтов. Переход от гиперинфляции начала 1980-х к платформе инфляции в 20–25% в середине того же десятилетия обозначило принятие поправки в Закон о Банке Израиля, запрещающей кредитование правительства. Достижению ценовой стабильности в конце 1990-х предшествовало принятие в качестве неинститута рекомендаций комиссии Левина. Это позволяет сделать вывод о чрезвычайно высоком значении институциональных изменений, вызвавших сдвиг в балансе сил между фискальными и монетарными властями в пользу последних, на динамику роста цен в Израиле.

В качестве важного наблюдения необходимо отметить доминирование неформальных институтов над формальными на протяжении всей истории государства, а также в основном естественный порядок их трансформации. Первое в целом отражает общемировую тенденцию, при которой неформальные нормы играют в обществе большую роль, чем формальные, второе является подтверждением теории Ф. Хайека. Известный неоклассик и лауреат Нобелевской премии по экономике сравнивал процесс трансформации институтов с естественным отбором и подчеркивал определяющую роль неформальных традиций¹².

- ¹ *Maman D., Rosenhek Z.* The Israeli Central Bank: Political Economy, Global Logics and Local Actors. London: Routledge, 2011. Kindle Edition. P. 140.
- ² *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / пер. с англ. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. С. 17.
- ³ Комиссия Левина была учреждена премьер-министром, но выводы носили исключительно рекомендательный характер. Тем не менее, как неформальное правило институт имел очень важное значение.
- ⁴ Для стран членов Бреттон-Вудской системы институт являлся формальным, а для Израиля, так как страна не являлась участницей и лишь использовала модель как образец, – неформальным.
- ⁵ *Cukierman A.* De Jure, De Facto, and Desired Independence: The Bank of Israel as a Case Study // Barkai, H., Liviatan, N. (editors) The Bank of Israel. Volume 2. Selected Topics in Israel's Monetary Policy. New York: Oxford University Press, 2007. P. 4.
- ⁶ Закон о Банке Израиля (1954–2010) (иврит) // Банк Израиля URL: http://www.boi.gov.il/deptdata/pikuah/bank_hakika/102.pdf (Дата обращения: 14.10.2011)
- ⁷ *Blass A.A., Grossman R.S.* Financial Fraud and Banking Stability: The Israeli Bank Crisis of 1983 and Trial of 1990 // International Review of Law and Economics, 1996, vol. 16, issue 4. P. 461–472. URL: <http://rgrossman.web.wesleyan.edu/Research/Blass%20Grossman%20Financial%20Fraud%20and%20Banking%20Stability%201996.pdf> (Дата обращения: 14.10.2011)
- ⁸ *Aharoni Y.* The changing political economy of Israel // Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 555 (1), January 1998, P. 127.
- ⁹ (Новый) закон о Банке Израиля (2010) (иврит) // Банк Израиля URL: http://www.bankisrael.gov.il/deptdata/pikuah/bank_hakika/new_law_2010.pdf (Дата обращения: 15.10.2011)
- ¹⁰ *Arrow K.* In the Analysis and Evaluation of Public Expenditure: The PPB System. V. 1., 1969. P. 48.
- ¹¹ Снижение темпов роста инфляции.
- ¹² *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / пер. с англ. М.: Новости, 1992. С. 133.

Альтернативные источники энергии в ТЭК Израиля

Во всей мировой энергетике на первый план выходит проблема развития возобновляемых источников энергии. Происходит это в силу таких причин, как ограниченность запасов нефти и газа на земле, постоянное увеличение потребления энергии в ходе развития цивилизации, несоразмерный с экономическими возможностями большинства стран рост цен на энергоносители, загрязнение окружающей среды, провоцируемое традиционной энергетикой.

Все эти проблемы актуальны для Израиля, который почти полностью зависит от импорта ресурсов, тогда как большая их часть находится в руках недружественных Израилю арабских государств. Электроэнергетическая сеть и весь энергетический комплекс Израиля автономны и не сообщаются с соседствующими странами, поэтому страна должна полагаться лишь на свои скромные резервы, чтобы удовлетворить спрос в часы пиковых нагрузок.

При отсутствии запасов природного топлива, экономика Израиля почти полностью зависит от импортируемых угля и нефти. В настоящее время уголь составляет около 30% первичной энергии и почти полностью используется при низкоэкологичной выработке электроэнергии.

Большая часть «черного золота» доставляется в страну танкерами американских и российских компаний из России и в небольших объемах из Мексики, Анголы и Египта. Заключение договоров с другими поставщиками чревато политическими рисками, так как сделки будут основаны на реэкспорте сырья из недружественных Израилю арабских стран Персидского залива: нестабильная политическая ситуация в прошлом уже приводила к тому, что на Израиль были наложены энергетические и другие экономические эмбарго.

Недавние открытия запасов природного газа на шельфе Средиземного моря породили интерес к развитию этого направления как источника внутреннего потребления и средства уменьшения зависимости от ввозимых угля и нефти, несущих с собой как экономические, так и экологические риски. По прогнозам Министерства Национальной Инфраструктуры Израиля, разработки залежей газа повлекут за собой компромиссы в сферах энергетической безопасности, экологии и стоимости, как то финансовые отчисления Палестинской Автономии за добычу газа со спорных участков акватории.

Развитие возобновляемых источников обходит эти проблемы и может обеспечить стране надежный запас чистой энергии на длительный срок¹. Государство, которое сможет стать лидером в применении альтернативной энергетики, сможет не только обрести топливную независимость, но и стать поставщиком неограниченных объемов энергии в будущем. Израиль обладает большим интеллектуальным потенциалом и является одним из лидеров в разработке альтернативных технологий энергообеспечения.

В 2004 году бывший премьер-министр Израиля, Шимон Перес, на открытии международной Конференции по Возобновляемым и Альтернативным Источникам Энергии, проходившей в Тель-Авиве, связал проблему безопасности в мире с необходимостью уменьшить зависимость развитых стран от невозобновляемых источников энергии, назвав нефть «тем, что питает терроризм». Он также добавил, что единственный способ одержать победу над терроризмом – это создание альтернатив, среди которых Израиль, по его словам, предпочел гелиоэнергетику².

Гелиоэнергетику считают наиболее перспективной отраслью, чья история в стране насчитывает уже 40 лет. Сочетание климата и высокого уровня технологического развития дает возможность государству иметь самое высокое число солнечных коллекторов на душу населения, применяемых, в основном, в домашнем хозяйстве для нагрева воды. По данным Отдела по Сохранению Солнечной Энергии МГИИ, около 85% домохозяйств (то есть 1 650 тыс. домохозяйств)

используют бытовые солнечные нагреватели для воды, что составляет 3% от основного энергопотребления страны³.

В Израиле нет единого законодательства, регулирующего использование солнечной энергии. Параграф 9 Закона о Планировании и Строительстве (1970), очевидно, является самым важным законом в этой области, он стал самым главным вкладом государства в ее последующий успех. Закон требует, чтобы застройщик (а не домовладелец!), с 1980 года, устанавливал систему солнечного нагревания воды в каждую новую постройку.

Однако в то время как солнечная энергия для бытового использования стала повседневной реальностью для Израиля, гораздо более объемный промышленно-коммерческий сектор использует ее крайне мало, хотя промышленность приспособлена для этого гораздо лучше, чем домохозяйство. Ключевыми соображениями являются следующие: производство работает в основном в течение дня, меньше нуждаясь в аккумуляции; эффект масштаба приносит значительное преимущество большим промышленным установкам; производства, как правило, имеют большие площади на крышах одноэтажных зданий на территориях, где архитектурные соображения не препятствуют установке солнечных коллекторов.

К сожалению, с точки зрения налогообложения бизнес видит лишь негативные факторы для использования солнечной энергии, так как вложения в солнечную нагревательную систему могут быть амортизированы только через 12–15 лет, что делает их значительно менее экономически привлекательными. Государство могло бы сыграть важную роль в изменении этой ситуации, принимая соответствующие меры, закрывая лазейки в налоговом законодательстве и создавая позитивные стимулы для возобновляемых источников энергии. Это может быть достигнуто за короткое время – нет нужды в долгосрочных инвестициях и развитии новых технологий. Солнечная энергия – уже реальность, как это доказывает жилой сектор⁴.

Израиль продолжает развивать передовые технологии геотермальной энергии в таких компаниях, как «Solel» и «Millennium

Electric», и в университетах, например, Институте Блюстейна (кампусе Бен-Гурионского университета в Сде Бокере) и Институте Вейцмана.

В июле 2009 г. «Siemens Project Ventures GmbH», дочернее предприятие компании «Siemens», инвестировало 15 млн долларов США в израильскую компанию-разработчика солнечной энергетики «Arava Power». Газета «Jerusalem Post» отметила, что на тот момент это было самое крупное вложение прямых иностранных инвестиций в израильского разработчика солнечной энергии. Однако рекорд был побит самой компанией «Siemens» в октябре 2009 года, когда немецкая инжиниринговая компания приобрела контрольный пакет акций производителя гелио-оборудования «Solel Solar Systems» за 418 млн долларов США⁵.

Многообещающей сферой для развития ВИЭ стало слияние гелиоэнергетики и опреснения воды, хотя оно столкнулось с двумя препятствиями: 1) недостаток необходимой недорогой земли на побережье Средиземного моря; 2) длительный процесс лицензирования. Самый яркий пример такого слияния – опреснительный завод в Ашкелоне, использующий когенерацию и являющийся одним из крупнейших в мире. Как сообщила газета «Globes» в марте 2008 г., именно этому частному предприятию, принадлежащему «Delek Group», была выдана первая лицензия на производство и продажу электроэнергии⁶. Завод стал образцом соблюдения высоких стандартов охраны окружающей среды, установив планку для будущих проектов в Средиземноморском регионе⁷.

Перспективным для Израиля может стать также ветроэнергетика: происходит активное обновление этой сферы, причем ожидается, что новые мощности превысят прежние в 50 раз⁸. На проходившей в феврале 2010 года в Эйлате Международной Конференции по Возобновляемым Источникам Энергии, на секциях, посвященных ветроэнергетике, были определены территории, подходящие для строительства «ветряных ферм» – это Голаны, Арава, Гильбоа и Галилея. Было подчеркнуто, что в этой отрасли действует механизм стимулирующего налогообложения, что привлекает в нее частные компании, в том числе и старт-апы, но и они, и государствен-

ные чиновники страдают от длительного бюрократического процесса: чтобы получить разрешение на генерацию электроэнергии из ветра необходимо потратить около 5 лет⁹.

Тем не менее, наблюдается положительная для отрасли тенденция: после нескольких десятилетий концентрации на геозенергетике, Израиль обратил внимание на ветроэнергетику. В сентябре 2009 года компания «Mei Golan» получила от министра инфраструктуры Израиля разрешение на строительство ветряной электростанции на Голанских высотах, что стало крупным вкладом в проект по внедрению альтернативных источников энергии. Проектная мощность электростанции составляет 200 МВт, и такой результат планируется достигнуть при помощи 80 новых ветряных турбин, которые будут смонтированы компанией¹⁰.

В конце апреля 2010 года 50% компании «Mei Golan» было куплено компанией «Multimatrix», которая планирует удвоить масштаб проекта до 160 турбин (400 МВт электричества) в сотрудничестве с американской «AES Corp.».

Строительство гидроэлектростанций является проблематичным для Израиля из-за отсутствия на территории страны полноводных рек или большого количества крупных водоемов. Однако работа в этой отрасли всё же ведется, и для нее в Израиле создается специальная инфраструктура.

В 2009 году «Tahal Water Energy Ltd», дочерняя компания голландской «Kardan N.V.», получила лицензию на строительство гидроаккумулирующей электростанции мощностью в 300 МВт в Кохав Хаярдене, в долине Иордана.

Гидроаккумулирующие станции работают по следующему принципу: два резервуара с водой помещаются так, чтобы разница в высоте между ними составляла от 200 до 600 метров. По подземному водопроводу вода перекачивается в более высокий резервуар, причем происходит это ночью, когда электричество стоит дешевле. В часы пиковых нагрузок, вода выливается в низший бассейн, приводя по пути в действие турбину. Таким образом, перекачка помогает уменьшить нагрузку на сеть ИЕС, когда потребление достигает наивысшего уровня. Этому процессу дали название «peak shaving» (сокращение максимума)¹¹. Инвестиции в станцию составят 225

млн евро, строительство займет три года, после чего электричество будет продаваться «Israel Electric Corporation»¹².

В разработке находится противоречивый арабо-израильский проект под названием «Канал Красное-Мертвое», предназначенный для спасения Мертвого моря от пересыхания при помощи воды из Красного моря. Проект поддерживается правительствами как Израиля, так и Иордании, которые считают, что единственный способ восстановить уровень воды в Мертвом море – это построить 112-километровый трубопровод, по которому вода из Красного моря пойдет на север. Специалисты считают, что водяной поток, благодаря тому, что Красное море находится на 570 метров выше уровня Мертвого, сможет генерировать гидроэлектроэнергию, достаточную для работы опреснительных заводов, которые смогли снабжать пресной водой Израиль, Иорданию и некоторые районы Западного берега¹³.

Израильские компании активно участвуют и в международных тендерах. К примеру, израильская Энергетическая компания по опреснению (SDE) заключила в 2008 году контракт с Китаем на постройку гидроэлектростанций и приливных электростанций в районе Гуаньчжоу¹⁴.

Новаторскими разработками в области ещё одного альтернативного источника – геотермальной энергии – занимается израильская компания «Ormat Technologies», которая не занимается проектами внутри страны, но активно представляет Израиль на мировом рынке.

Обладая повышенным интересом к биотопливу, Израиль использует весь комплекс своих сельскохозяйственных знаний и опыта, чтобы найти виды растений, обладающих высоким потенциалом для этой развивающейся области. Вычислительная геномика, молекулярная биология и современные классические способы разведения – все это применяется для улучшения сельскохозяйственных товарных культур, которые могут служить сырьем для массового производства биотоплива. Особое внимание уделяется «оптимизации биодизеля», то есть повышению урожайности масличных культур. Кроме того, израильские компании предлагают уникальные решения для производства биодизеля и биоэтанола, осно-

ванные на водорослях, плесневых культурах и твердых отходах (цитрусовая кожура).

В распоряжении Израиля имеются два атомных реактора: один из них, мощностью в 5 МВт, находится в исследовательской лаборатории в Нахаль Сореке, недалеко от Тель-Авива; другой, мощностью в 70 МВт, расположен в Димоне, в Негеве, и, как предполагает мировое сообщество, именно с его помощью Израиль выработал радиоактивный плутоний для своего ядерного оружия (государство никогда не признавало наличия на его территории такого оружия, придерживаясь политики «ядерной двусмысленности») ¹⁵.

С 1950-х годов помощником Израиля в становлении его ядерной программы была Франция, специалисты которой занимались постройкой реактора в Димоне. В 1980-х ИЕС выделила участок в Южном Негеве (Шивта) под строительство атомной электростанции и вела с Францией переговоры о поставках оборудования ¹⁶, но третий реактор в стране так и не появился: использование атомной энергии признали опасным, и от ее применения отказались. Тема была снова поднята в 2007 году представителями Министерства Государственной Инфраструктуры и Комиссии по Атомной Энергии. Было заявлено, что «строительство атомного реактора для производства электричества позволит Израилю достичь энергетической независимости». Двойной атомный реактор мощностью 1200-1500 МВт планировалось запустить до 2020 года, но на фоне событий на японской атомной электростанции Фукусима разработка проекта была приостановлена, и альтернативы ей предложено не было ¹⁷.

Израильская компания «Innowattech» разработала пьезоэлектрический генератор, который позволяет преобразовывать давление, оказываемое проезжающими автомобилями на дорожное полотно, в электроэнергию. Эта разработка может способствовать развитию проекта «Better Place», предусматривающего строительство в Израиле сети зарядочных станций для электромобилей.

Таким образом, можно заключить, что интеллектуальный потенциал израильских ученых не ограничивается стандартными представлениями об альтернативных источниках энер-

гии, а развивает общемировое представление о них. Однако развивать технологии и внедрять их в жизнь – это две большие разницы, что составляет в Израиле большую проблему: существует ряд препятствий для развития отрасли. Политика вовлеченных в процесс принятия решений министерств и ведомств зачастую несогласованна, что тормозит процесс входа на рынок многих компаний, а также замедляет технологическое развитие производств. Государство поощряет когенерацию в выработке электроэнергии, что является хорошей тенденцией, поскольку диверсификация ресурсов уменьшает риски отрасли. Но в то же время компания ИЕС, являющаяся, по сути, монополистом на рынке электроэнергии и основным потребителем традиционных источников энергии, склонна увеличивать свою зависимость от них и к тому же создает препятствия на пути новых генерирующих предприятий, усложняя процесс их подсоединение к единой израильской электрической сети. Область НИОКР недостаточно финансируется, да и экспорт технологий мог бы иметь больший масштаб. С 2010 года началось финансирование израильско-американской программы исследований, но абсолютно полагаться лишь на эти инвестиции опасно, поскольку может привести к увеличению и без того нездоровой зависимости экономики Израиля от США. Побудительным фактором к увеличению вкладов в новые технологии может служить тот факт, что в условиях экономического кризиса инвестиции в сферу чистого производства и возобновляемых источников энергии пострадали меньше всего, так как во всем мире эта тема актуальна как никогда ранее.

Само же общество в Израиле не информировано об экологической и энергетической политике государства, а также проблемах, стоящих перед этими сферами, что не способствует их заинтересованности в применении возобновляемых источников в жизни.

Внутри страны проекты реализуются слабо, поскольку местным компаниям намного выгодней выполнять крупные заказы для других стран, чем заниматься проектами, которые в краткосрочном плане убыточны. Поэтому в этой отрасли необходимы меры, некоторые из которых включают

большее вовлечение государства, предусматривают более жесткую политику.

Был предпринят ряд мер для активизации использования возобновляемых источников энергии при выработке электроэнергии. Государственная резолюция от ноября 2002 года установила задачу: производить как минимум 2% общего объема электроэнергии из возобновляемых источников к 2007 году. Этот процент должен повышаться на единицу каждые 3 года, чтобы к 2016 достичь 5%.

Но для достижения таких результатов Израилю нужна единая государственная программа развития топливно-энергетического комплекса в целом и альтернативной энергетики в частности. Например, может быть применен метод «кнута и пряника» в развитии возобновляемых источников, выраженный в сочетании доработанных механизмов стимулирующего налогообложения с принудительным соблюдением норм выброса газообразных отходов, таких как EPS (Emissions Performance Standards). Только тарифы на гелио-энергию для крупных предприятий, использующих солнечные батареи и фотогальванику, приближены в Израиле к успешным механизмам стимулирующего налогообложения в Европе, где за короткое время распространились выработка электроэнергии при помощи возобновляемых источников и вложения в сферу НИОКР.

Полезным для Израиля мог бы оказаться опыт Японии, входящей в тройку лидеров по генерации электроэнергии из гелио-источника. В этой стране был выработан проект национальной стратегии, где упор приходился именно на солнечные батареи, и государство обязало все компании увеличить их количество, несмотря на дороговизну получения энергии из альтернативных источников по сравнению с органическими. Правительство Японии убедило население, что цены находятся в разумных пределах, и обеспечило господдержку развитию технологий в секторе.

Должны происходить регулярные обновления экологических издержек, которые отражаются в тарифе Администрации Коммунальных Услуг, для отчетности по общемировым изменениям в объемах выбросов, так как рынки выбросов увеличиваются и становятся все более ликвидными.

Государство должно действовать более четко, устанавливая налоги, которые нельзя обойти, на весь объем сбыта электроэнергии, чтобы обеспечить разумное финансирование НИОКР в сфере альтернативной энергетики. При возникновении проблем с финансированием разработок можно сконцентрироваться на конкретном секторе альтернативной энергетики и удерживать в нем лидерство, приглашая для сотрудничества зарубежных специалистов и также иностранных инвесторов.

Примером для Израиля может послужить Китай, который, преодолев последствия экономического кризиса при помощи программы стимулирования экономики на сумму 580 млрд долларов, принял еще одну программу, по которой 440 млрд долларов должны направиться на развитие возобновляемых источников энергии. Конечно, при сравнении масштабов экономических процессов, происходящих в двух странах, невозможно ожидать от Израиля инвестиций такого рода, но речь идет не о сумме, а о тенденции.

Экономический кризис в целом негативно отразился на мировой экологической политике, замедлив развитие альтернативной энергетики: нефть резко подешевела, что сделало биотопливо экономически нерентабельным по сравнению с бензином. Но в последующий период цены на традиционное топливо вновь поползли вверх, что возобновило интерес к возобновляемым источникам энергии. Характерно то, что в Израиле этот интерес и не угасал, поскольку в вопросе выбора источника энергии заложена проблема безопасности государства, и приоритеты расставлены весьма четко. Именно за последние несколько лет произошли самые стремительные изменения, которые дали возможность частным лицам и компаниям вступить на рынок электрогенерации, и возможности эти будут планомерно расширяться, если государство будет придерживаться заложенной им же программы.

¹ *Kreith F, Goswamy D.* Handbook of Energy Efficiency and Renewable Energy. Boca Raton: CRC Press, 2007. P. 26

² *Kloosterman, K.* Fuel for Thought at Israel's Renewable Energy Conference. (13.11.2006) См. Israel 21c: http://www.birdf.com/_Uploads/81Israel21C.pdf

- ³ *Kreith F, Goswamy D.* Handbook of Energy Efficiency and Renewable Energy. P. 26
- ⁴ *Kreith F, Goswamy D.* Handbook of Energy Efficiency and Renewable Energy. P.28-29
- ⁵ Israel Oil & Gas Report Q2 2011. London: Business Monitor International, 2011. P. 40.
- ⁶ Israel Infrastructure Report 2010. London: Business Monitor International, 2009. P. 29.
- ⁷ *Mason M., Mor A.* Renewable Energy in the Middle East: Enhancing Security Through Regional Cooperation. London: Springer, 2008. P. 19–39.
- ⁸ *Samid A.* Implementation of new and emerging technologies in Israel. (9.11.2009) См. United Nations Conference on Trade and Development: http://www.unctad.org/sections/dite_dir/docs/panel2009_israel.pdf
- ⁹ *Fox J.* Can Israel's Wind Power Sector Compete with Solar? (28.02.2010) См. Green Prophet: <http://www.greenprophet.com/2010/02/28/17959/can-israels-wind-power-sector-compete-with-solar/>.
- ¹⁰ Израиль: на Голанских высотах появится ветроэлектростанция. (21.09.2009) См. Альтернативная Энергетика: <http://aenergy.ru/1831>
- ¹¹ Hydroelectric power stations in the form of pumped storage planned in Israel. (28.09.2006) См. The Israel Export and International Cooperation Institute Official Site: http://www.export.gov.il/Eng/_Articles/Article.asp?CategoryID=354&ArticleID=4274.
- ¹² Tahal to build Jordan Valley power plant. (26.05.2009). См. Globes Online Archives: http://archive.globes.co.il/searchgl/The%20company%20was%20granted%20a%20license%20to%20build%20a%20300-MW_s_hd_2L34nD3OpCrmnC30mD3KpCZCmBcXqRMm0.html.
- ¹³ *Sharp J.M.* CRS Report for Congress, The “Red-Dead” Canal: Israeli-Arab Efforts to Restore the Dead Sea. 2008.
- ¹⁴ Израиль построит в Китае приливные электростанции. (16.07.2008). См. Альтернативная Энергетика: www.aenergy.ru.
- ¹⁵ Emerging Nuclear Energy Countries. (22.04.2010) См. World Nuclear Association Official Site: <http://www.world-nuclear.org/info/inf102.html>.
- ¹⁶ Israel wants to develop nuclear energy, says minister. (09.03.2010) См. Gulf News Information Agency: <http://gulfnews.com/news/region/palestinian-territories/israel-wants-to-develop-nuclear-energy-says-minister-1.594177>
- ¹⁷ Israel wants to develop nuclear energy, says minister. (09.03.2010).

Трансформация сельскохозяйственных кооперативов в Израиле на современном этапе

В 1909 году сионистский конгресс принял проект немецкого социолога Ф.Оппенгеймера, в соответствии с которым купленные Еврейским национальным фондом участки передавались для совместной обработки группам поселенцев.

Группе молодых людей, прибывших из украинского города Ровны было передано для совместной обработки 300 га земли на южном берегу Тивериадского озера. Так, десять юношей и две девушки стали основателями первой квуцы (группы), получившей название «Дгания»¹. Начинали трудно. Жили в арабской деревне, спустя два года построили дом, один на всех, кое-какие хозяйственные строения. Голодали, боролись с болезнями, преодолевали враждебность арабского населения, но продолжали упорно работать. Уже через пять лет в коммуне, получившей позднее наименование «кибуц»², было 50 человек, которые стали осваивать новые отрасли сельскохозяйственного производства, приобрели молотилку, купили несколько коров.

Анализируя успехи членов коммуны, следует иметь в виду, что хозяйственная деятельность не была их конечной целью. Молодых энтузиастов воодушевляли идеи национального возрождения еврейского народа на его исторической родине, восстановления связи евреев с землей в следовании традициям своего народа и идеалам библейских пророков. Первопроходцам были близки социалистические мотивации: взаимовыручка и стремление к достижению справедливости, равенства. Несмотря на очень юный возраст первых членов «Дгании» (в среднем 17,5 лет), их воззрения были вполне сложившимися, хотя и не оформившимися в систему. Члены коммуны ориентировались на коллективистский образ

жизни, всецело отвергали частную собственность, эксплуатацию, капиталистические отношения. Развитие национальной экономики, по их мнению, должно было базироваться на сельском хозяйстве, а не на торговле и ремесленничестве. Возвращение к земледельческому труду, привязка к земле, связывались с надеждами на появление «нового еврея» – труженика на своей земле.

В 20-е годы О. Лебл, член кибуца «Дгания», сформулировал основополагающие принципы жизнеустройства в коллективных сельскохозяйственных поселениях, назвав их «законом квуцы». Важнейшие из них:

- коллективное владение имуществом и средствами производства;
- общая обязанность трудиться;
- равенство в правах, труде и потреблении;
- отказ от привлечения наемного труда;
- наращивание производства и расширение квуцы;
- свобода совести и политической ориентации;
- общественное воспитание детей, защита старости и неработоспособности.

В новую фазу развития кибуцы вступили после создания Государства Израиль, сумевшего расширить свою территорию вследствие войны с арабскими соседями, что позволило создавать новые еврейские поселения.

В 1949 году в Израиле была введена карточная система. Задача интенсивного развития национального сельскохозяйственного производства во многом благодаря кибуцам была успешно решена в течение нескольких лет.

Увеличилось производство³:

молока	в 3,5 раза
яиц	в 3,8 раз
куриного мяса	более, чем в 9 раз

говядины	в 12,5 раз
картофеля	в 3,3 раза
пшеницы	более, чем в 2 раза

Израиль обогнал самые передовые страны по темпам роста производства сельскохозяйственной продукции.

В 1959 году карточная система была отменена.

Период стабильности и успешности в экономике Израиля пришелся на 60–70-е годы. Кибуцная экономика приобрела к этому времени выраженные черты агропромышленного комплекса – многоотраслевого хозяйства с развитым промышленным производством (см. таблицу 1)⁴.

Таблица 1. Число кибуцных заводов и численность занятых

Годы	Число кибуцных заводов, ед.	Численность занятых в кибуцной промышленности, тыс. чел
1960	119	5,3
1980	315	12,5

С началом «промышленной эры» подвергся эрозии один из основополагающих принципов жизни коммуны – использование труда только ее членов.

80-е годы ознаменовались кризисом кибуцной экономики в связи с возросшей задолженностью банкам (см. таблицу 2)⁵.

Таблица 2. Динамика роста кибуцной задолженности банкам

Годы	Задолженность банкам, млрд. шекелей
1982	2
1984	3
1988	7
1989	>12

Преодоление кризиса потребовало поиска путей повышения доходности производства и снижения уровня затрат.

Эффективность хозяйственной деятельности напрямую стала связываться со специализацией производства наиболее прибыльной продукции.

Эффективному управлению кибуцами мешали принципы, изначально заложенные в кибуцную модель хозяйствования. Потребовалось реформирование системы управления. Рядовых же кибуцников интересовали, прежде всего, реформы в области общественного потребления и семейных бюджетов, а также приватизации общественных услуг.

Среди множества нововведений выделим радикальные, разрушающие базисные ценности кибуцев, такие как равенство в распределении доходов и потреблении и вовлеченность всех членов кооператива в его управление.

В начале 90-х годов реформы затронули лишь некоторые стороны кибуцной жизни. Социальная переориентация кибуцев набирает темпы в течение последних десяти лет. Когда же и первый израильский кибуц, легендарная «Дгания», встала на путь социально-экономических преобразований в духе времени (в начале 2007 года) это получило, без преувеличения, всемирный резонанс и интерпретировалось как очередной провал социалистического эксперимента.

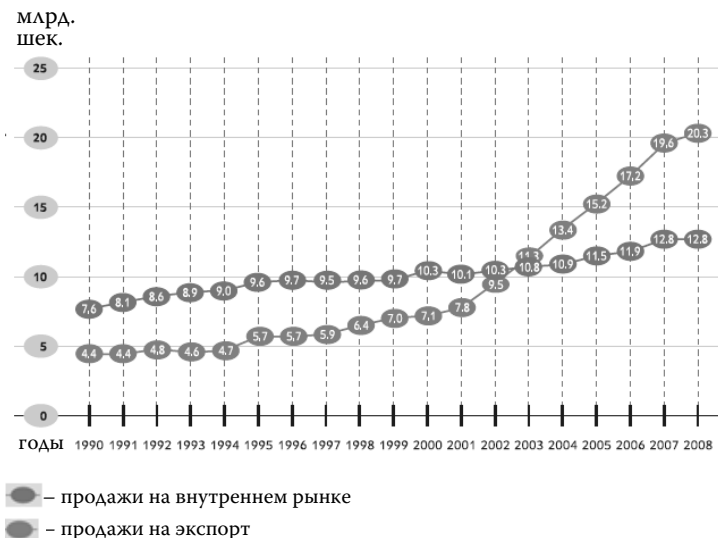
Проанализируем состояние кибуцной экономики в означенный период. В начале нового тысячелетия в стране наблюдался экономический спад. Однако объем продаж кибуцных заводов был отмечен ростом.

Доходы, полученные кибуцами в 2006 году и соотнесенные по отраслям, в процентном отношении выглядят так⁶:

промышленность	67,8%
сельское хозяйство	14,3%
торговля и услуги	10,4%
зарботки и пенсии, полученные вне кибуцев	7,6%

Кибуцные заводы не остались в стороне от процессов глобализации промышленного производства. Динамика объемов продаж в кибуцной экономике проиллюстрирована графиком 1.

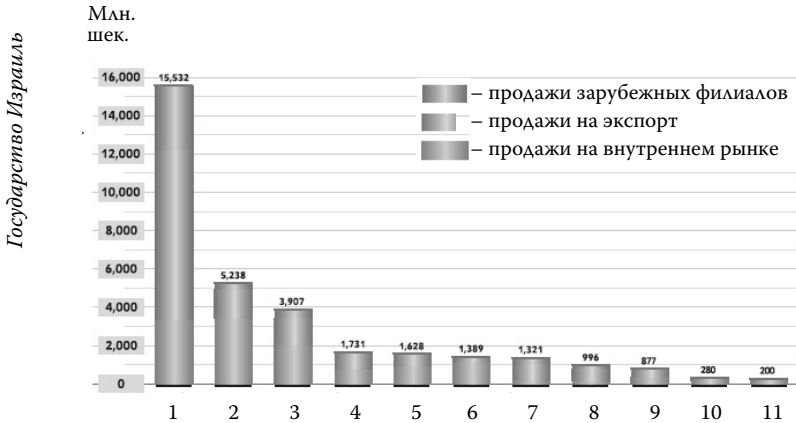
График 1. Объем продаж кибуцной промышленности с 1990 по 2008 гг. (в млрд.шек)⁷



Следствием расширения кибуцных промышленных предприятий стали их филиалы за рубежом или совместные с иностранным капиталом предприятия в десятках стран Европы, в США, Канаде, в странах Азии и даже в отдаленной Новой Зеландии, нацеленные, прежде всего, на выпуск наиболее востребованной за пределами Израиля продукции, а именно: пластмассы и резины.

Объем продаж основных отраслей кибуцной промышленности можно проследить с помощью диаграммы 1.

Диаграмма 1. Объем продаж в кибуцной промышленности по секторам, млн. шек.⁸



1 – пластик и резина; 2 – пищевые продукты и напитки; 3 – металлообработка и механизмы; 4 – электроника; 5 – строительные материалы; 6 – бумага и картон; 7 – текстиль; 8 – оптика и стекла; 9 – медикаменты и химикалии; 10 – дерево и мебель; 11 – прочее

Главная же составляющая эффективности – высокий профессионализм экспертов Ассоциации кибуцной промышленности и менеджеров.

Удачна, например, была выбрана специализации фирмы «Пласан» (кибуц «Саса»), о чем нам хотелось бы сказать несколько слов.

Пик экономического кризиса в Израиле пришелся на 1985 г. Кибуц «Саса» приобретает в это время американскую технологию изготовления композитных материалов и вскоре убеждается в ее неэффективности. Специалисты завода предлагают производить композитные материалы на основе пластика для изготовления бронезилов и защиты армейского транспорта от стрелкового оружия. Производство оказывается нерентабельным, но кибуц, поверив в идею, продолжает оказывать заводу поддержку. Первый скромный успех пришелся на 1991 год, и прибыль была

направлена в производство. В 1998 году получен первый крупный заказ – установка брони на джипах израильской армии. В 2000 году объем продаж составил 6 млн. долларов. Посыпались заказы из Великобритании, Испании, Индии, Голландии, Греции на поставки брони. Бронезащита грузовиков американского корпуса морской пехоты, использованных в Ираке, стоила США 200 млн. долларов. Производство приобрело больший размах. В 2007 году объем продаж фирмы «Пласан» – выше 300 млн. долларов. В ближайшие годы ожидается рост объема продаж до 1 млрд. долларов. Ныне «Пласан» – ведущий мировой производитель этого рода продукции.

На фоне развития индустриализации кибуцного хозяйства доля сельскохозяйственной отрасли в общих доходах кибуцного сектора экономики год от года уменьшается. В 2006 году она составляла 14,3%, в ряде кибуцев едва достигала 10%.

Ввиду того, что израильский внутренний рынок сформирован и насыщен сельскохозяйственной продукцией, а конкуренция на мировом рынке неуклонно растет, не следует ожидать существенного роста объемов продукции, производимой этой отраслью.

Трансформация кибуцев

В последние годы все более яркие очертания приобретает тенденция к трансформации некоторых кибуцев в мошавы и муниципальные сельские поселки. Речь идет о слабых коммунах, количество членов которых очень невелико. В случае исчезновения этих карликовых поселений их земли неизбежно будут заняты арабами или бедуинами. Государство стоит на позициях недопущения такого развития событий и видит выход в том, чтобы помочь терпящим бедствие кибуцам преобразоваться в рабочие мошавы.

Если же кибуц-банкрот не имеет намерения трансформироваться в мошав, то, распродав имущество коммуны, вернув долги, возвратив возделываемую землю государству, он становится муниципальным сельским поселком.

Находит распространение практика строительства так называемых муниципальных кварталов при кибуцных поселках. Квартиры в этих кварталах сравнительно недорогие. Их приобретают молодые семьи и оплачивают кибуцам предоставляемые им услуги.

Кибуцы с большим энтузиазмом претворяют в жизнь эту программу, так что порой число семей в кварталах во много раз превышает число самих кибуцников и мошавников.

Несколько слов необходимо сказать об эволюции характера потребления в кибуцах.

На росте благосостояния кибуцев сказалась трансформация казавшегося неизбежным постулата общинного жизнеустройства, а именно – уравнительной системы потребления. Разнообразие индивидуальных запросов оказалось в противоречии с общественной формой их удовлетворения.

К середине 90-х годов были выведены из группы общественных услуг и монетизированы питание, развлечения и пр. К концу 90-х годов дальнейшей монетизации подверглась оплата электроэнергии, проводилась коммерциализация услуг дошкольных и школьных учреждений. Во многих кибуцах вводилась оплата питания.

Велением времени стал в современных кибуцах поиск новых форм распределения доходов. Все большие масштабы приобретают переход к дифференцированной оплате труда и приватизация общественных услуг.

Непростым оказался процесс приватизация жилья, так как он потребовал решения множества вопросов, в том числе юридического характера.

В соответствии с изначально установленными правилами дома и квартиры кибуцников принадлежат коммуне, и если кибуцник покидает общину, то его жилье остается в собственности коллектива. Но как быть, если кибуцник расширил и модернизировал его за свой счет и тем самым повысил его стоимость? По существующим правилам, покидая кибуц, он неизбежно несет потери. Что случится, если жилье, будучи кибуцным имуществом, уйдет в погашение долгов общины? Ответ ясен: члены коллектива останутся без крыши над головой. Учитывая эти риски, кибуцники демонстрируют за-

интересованность в приватизации жилья, но при этом часто предусматривают меры, гарантирующие невозможность его продажи вновь состоявшимися собственниками или их наследниками лицам, не имеющим отношения к кибуцам.

В 2003 году специальная государственная комиссия во главе с профессором Э.Бен-Рафаэлем предложила относить кибуцы к одной из трех категорий:

- традиционных, или коллективных (кибуц шитуфим);
- обновленных (кибуц митхадеш);
- городских.

Традиционный, или коллективный кибуц, – это сельский кооператив, в котором сообща владеют имуществом, сообща трудятся, соблюдая равенство в производстве и потреблении.

Обновленными кибуцами предложено считать те, в которых проведена дифференциация персональных бюджетов, приватизированы жилье и средства производства.

Комиссия попыталась дать ответ и на очень принципиальный вопрос: где граница тех преобразований, за пределами которых кибуц перестает быть кибуцем, но не сформулировала правила, по которым кибуц перестает считаться таковым.

Эволюция мошавов

Другим типом сельскохозяйственной кооперации являются поселения западного типа, называемые мошавами. Будучи объединением частных ферм, мошавы, как правило, ограничиваются закупочной и сбытовой деятельностью, самостоятельно решают вопросы кредитования. Фермеры используют труд наемных рабочих и являются хозяевами своих доходов.

У основателей было три основных цели:

- 1) Личная цель – создание надежного источника средств существования.
- 2) Национальная цель – принять участие в процессе возвращения к земле и увеличить КПД занятости еврейского народа.

3) Социальная цель – создание справедливого общества, основанного на принципах равенства и личной свободы.

В качестве руководства были приняты следующие принципы:

- Сельскохозяйственная деятельность – основной источник дохода и занятости.
- Семья – базовая единица производства.
- Самозанятость.
- Взаимопомощь.
- Обязательное использование кооперативных коммунальных услуг.
- Государственная собственность на землю.
- Демократический контроль.

Мошавная ассоциация – это прежде всего кредитный кооператив. На самом деле мошавная ассоциация может приостановить всякую экономическую деятельность, но при этом сохранить статус мошава, если выполняет функции финансового посредника.

Важно отметить, что для членов мошава болезненным является вопрос землепользования. Мошавы арендуют землю у государства. Система аренды земли многоярусна. Возможны следующие варианты:

- трехсторонний контракт:
государство → мошав → члены мошава
(собственник) → (арендатор) → (субарендатор)
- четырехсторонний контракт:
государство → Еврейское агентство → мошав → члены мошава
(собственник) → (арендатор) → (субарендатор) → (субсубарендатор)

Укрупнение ферм – залог их большей успешности, однако устав мошава препятствует сосредоточению земли в одних руках, впрочем, как и дроблению ее на более мелкие участки.

Степень рентабельности хозяйственной деятельности влияет на расслоение членов мошавов на успешных и на тех,

кто вынужден искать дополнительные заработки вне кооператива.

Изменения в структуре занятости ставят под вопрос само существование мошава в качестве сельскохозяйственного поселения.

Основными причинами ухода мошавников из сельского хозяйства стали:

- 1) Ухудшение условий торговли в сельскохозяйственном секторе.
- 2) Рост эффективности сельскохозяйственного сектора, что приводит к снижению спроса на рабочую силу.
- 3) Повышенная заинтересованность фермеров в альтернативных источниках дохода вследствие профессионального обучения и получения высшего образования.
- 4) Совершенствование транспортной системы и технологий, что упростило сообщение с сельскими местностями и облегчило условия маятниковой миграции.
- 5) Государственное вмешательство, ограничивающее сельскохозяйственную деятельность.

Степень важности условий, способствующих продолжению ведения сельского хозяйства, оценена в таблице 3 по шкале от 1 до 6.

Таблица 3. Относительная важность условий для продолжения ведения сельского хозяйства по регионам⁹

Условие	Степень важности			
	Север	Центр	Юг	Всего
Рост цен на продукцию	5,6	5,8	4,9	5,5
Стабильность цен на продукцию	5,5	5,6	5,0	5,4
Существование дополнительного источника дохода	5,0	5,5	4,1	4,9
Субсидии на водопользование	4,4	5,4	3,6	4,5

Субсидии на средства производства	4,4	5,2	3,7	4,5
Государственная поддержка	4,8	4,7	3,4	4,4
Развитие дополнительного источника дохода	4,6	4,8	2,9	4,3
Льготное кредитование	4,0	4,5	3,9	4,1
Обучение продвинутым методам ведения с/х	3,4	4,5	3,5	3,7
Неограниченный экспорт	3,1	4,9	3,4	3,7
Доступ к службе по распространению знаний и опыта	3,7	4,0	2,8	3,5

Данные таблицы свидетельствуют о том, что наибольшую важность мошавники придают росту или стабильности цен на продукцию, а также возможности альтернативного заработка.

Кибуцное движение не раз слышало в свой адрес самые мрачные пророчества. Все чаще стали говорить о «крахе утопии» и «конце социалистического эксперимента». Однако 100 лет существования – убедительный аргумент в пользу жизнеспособности кибуцев.

Продолжающаяся эволюция кибуцев может, по мнению некоторых аналитиков, привести движение к логическому концу. И это – крайне пессимистичное ожидание. Скорее всего, нет оснований рассчитывать и на ренессанс. Возможно, демонтаж социалистических приоритетов продолжится, и возникшие акционерные общества закрытого типа перерастут в общества открытые, и тогда распахнутся двери для внешних инвесторов. Видимо, со временем кибуцы в своем большинстве преобразуются в мошавы или обычные сельские поселения.

Что же касается судьбы мошавов, то с большой долей уверенности можно утверждать, что, объединяясь в многоцелевые кооперативы или принимая участие в производственной

деятельности нескольких ассоциаций, они эволюционируют в сторону функционирования на уровне коопераций западного образца, свободных от прямого государственного вмешательства.

Предпринимательство членов мошава может привести к диверсификации источников дохода, даже если это повлечет за собой изменение существующей модели землепользования. Хотя сегодня второе поколение мошавников все еще рассматривает сельское хозяйство как основной источник дохода, ожидается, что в обозримом будущем значение других источников в валовом доходе членов поселения будет увеличиваться.

Экономическая ситуация в поселениях, где доминируют мошавники второго поколения, отражает изменения, происходящие как в самом мошаве, так и в целом в сельской жизни Израиля. Анализ экономических данных выявляет три основных аспекта изменений:

Возможное появление атрибутов пост-продуктивистского периода в сельской жизни.

Продолжающиеся трансформации в производственной структуре мошава.

Смена идеологии в обществе и экономике в третьем тысячелетии.

Наиболее яркой чертой этого процесса стало изменение отношения к земельным ресурсам: если раньше они использовались исключительно в производственных целях, то теперь воспринимаются мошавниками как недвижимость. Аналогичные изменения происходят и в отношении к сельскохозяйственной деятельности в целом. Сельское хозяйство в представлении мошавников все менее ассоциируется с возделыванием земли и все более воспринимается как объект, позволяющий вести бизнес или аккумулировать капитал. Возможно, в обозримом будущем и мошав перестанет восприниматься как сельскохозяйственное поселение.

В настоящее время происходит реструктуризация сельских областей Израиля в целом и мошавов в частности. В результате этой трансформации в недалеком будущем село и сельская экономика могут стать совсем другими.

- ¹ В переводе с иврита – «василек»
- ² Термин появился в 20-е годы, переводится как «коллектив», «общество», «собрание».
- ³ Дубсон Б. Кибуцы. Путешествие в светлое будущее и обратно. Москва, 2008. С. 52
- ⁴ Там же. С.55
- ⁵ Там же. С.59
- ⁶ Там же. С.305
- ⁷ Отчет ассоциации кибуцной промышленности, 2008 [иврит].
- ⁸ Отчет ассоциации кибуцной промышленности, 2007 [иврит]
- ⁹ Sofer M. The future of family farming in Israel: the second generation in the moshav // The geographical journal. Vol.171, no. 4, 2005. P. 357–368

Авторы сборника

Ясна Аксенова – студентка 4 курса филологического отделения Кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

Юлия Будман – студентка 3 курса филологического факультета Государственной классической академии имени Маймонида. Сфера научных интересов: библеистика, язык иврит (современный и библейский).

Марина Гехт – магистрант Института еврейской культуры и религии, Гейдельбергский университет.

Сергей Григоришин – кандидат философских наук, студент сертификатной программы по иудаике, кафедры истории Национального университета «Киево-Могилянская академия». Научные интересы: библеистика, древнееврейский язык, ассириология, аккадский язык, культура древнего Ближнего Востока.

Елисей Дмитриев – студент 3 курса Кафедры иудаики и еврейской цивилизации Института Стран Азии и Африки МГУ. Сфера научных интересов – политология, международные отношения.

Михаил Каранаев – аспирант 3 года обучения кафедры Истории древнего мира и средних веков Исторического факультета Казанского (Приволжского) федерального университета.

Дарья Ковалева – закончила магистратуру Кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

Александра Макурова – студентка 4 курса факультета философии, истории, международных отношений и социальных технологий Волгоградского государственного университета.

Филипп Малахов – магистрант Кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, программа «Экономика и международные отношения стран Азии и Африки».

Екатерина Норкина – аспирантка Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Екатерина Олешкевич – студентка 3 курса исторического отделения Кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. Сфера научных интересов – период Мишны и Талмуда, историко-культурный анализ текстов этого периода.

Евгения Певзнер – аспирантка Санкт-Петербургского института истории РАН.

Илья Печенин – аспирант кафедры источниковедения исторического факультета МГУ, сфера научных интересов: еврейская периодическая печать в Российской империи.

Алина Полонская – аспирантка Института высших гуманитарных исследований РГГУ.

Анастасия Степанянц – магистрант Кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

Мария Суворова – студентка 4 курса Кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. Сфера научных интересов: экономика и политика государства Израиль, международные экономические отношения.

Александр Ройтман – магистр истории, выпускник Молдавского государственного университета (г.Кишинев).

Андрей Шпирт, к.и.н., сотрудник Центра украинистики и белорусистики исторического факультета МГУ, научные интересы: история евреев и еврейско-христианские отношения в Европе и в Польше в Средние века и Новое время.

Оксана Щерба – студентка 2 года магистратуры Национального университета «Киево-Могилянская Академия». Факультет гуманитарных наук, кафедра культурологии.

Ольга Щука – соискатель кафедры Истории Беларуси Гродненского государственного университета им. Янки Купалы.

Илья Юзефович – магистрант 2-ого года обучения МПГУ, филологический факультет, кафедра русской литературы и журналистики 20-21 веков.

Елизавета Якимова – студентка V курса факультета международных отношений Нижегородского Государственного университета имени Н.И. Лобачевского.

About the authors

Yasna Aksenova – 4th year student of Philology, Dept of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Julia Budman – 3rd year student of the Dept of Philology of the Maimonides State Classical Academy (Moscow).

Elisei Dmitriev – 3rd year student, Dept of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Marina Gecht – MA student, Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg University.

Sergey Grigorishin, PhD – student of Jewish Studies program, Department of History, National University of “Kyiv-Mohyla Academy”.

Michael Karanaev – doctoral student, Department of Ancient and Medieval History, Kazan (Volga region) Federal University.

Darya Kovaleva – graduated of the Department of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Alexandra Makurova – 4th year student, Faculty of Philosophy, History, International Relations and Social Technologies of Volgograd State University.

Philipp Malakhov – graduate student, Dept of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Ekaterina Norkina – doctoral student, European University at St. Petersburg.

Ekaterina Oleshkevich – 3rd year student, Dept of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Ilya Pechenin – doctoral student Department of History, Moscow State University.

Evgeniya Pevzner – doctoral student, St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences.

Alina Polonskaya – doctoral student, The Institute for Advanced Studies in the Humanities of the Russian State University for Humanities (Moscow).

Alexander Roitman– graduate of M.A. program in South-Eastern European Studies, Moldova State University, Faculty of History and Philosophy (Chisinau).

Olga Schuka – doctoral student, Department of History of Belarus, Grodno State University.

Oksana Shcherba – MA student, National University “Kyiv-Mohyla Academy”. Faculty of Humanities, Department of Cultural Studies.

Andrew Shpirt, Ph.D – faculty member, Center for Ukrainian and Belorussian Studies, Faculty of History, Moscow State University.

Anastasia Stepanyants– MA student, Dept of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Maria Suvorova– 4-th year student, Dept of Jewish Studies at the Institute of Asian and African studies, Moscow State University.

Elizaveta Yakimova – graduate student, Faculty of International Relations, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Тирош — труды по иудаике

Вып. 12: 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 18.06.2012