

# **Judaica Rossica**

SEFER Center for University Teaching of Jewish Civilization  
Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

# **TIROSH**

Jewish, Slavic & Oriental Studies

**Volume 21**

Moscow  
2021

Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»  
Институт славяноведения Российской академии наук

# **ТИРОШ**

Труды по иудаике, славистике,  
ориенталистике

**Выпуск 21**

Москва  
2021



GENESIS  
PHILANTHROPY  
GROUP



ПРИ ПОДДЕРЖКЕ  
ФОНДА  
ПРЕЗИДЕНТСКИХ  
ГРАНТОВ



Елагаторский  
Фонд  
Российский  
Еврейский  
Конгресс

#### Редакционный совет:

С.Н. Амосова (ИСЛ РАН, Центр «Сэфер», Москва), М.И. Гаммал (МГУ ИСАА, Москва), Л.М. Дрейер (РГГУ, Москва), М.М. Каспина (РГГУ, Центр «Сэфер», Москва), Д.А. Марьясис (ИБ РАН, Москва), В.В. Мочалова (ИСЛ РАН, Центр «Сэфер», Москва), А. Сиверцев (De Paul, Chicago), А. Штерншиш (Университет Торонто), А.С. Чаковская (ГИИ, Москва).

#### Редакционная коллегия:

А.Б. Ипполитова (ИСЛ РАН, Москва), И.В. Копченова (ИСЛ РАН, Центр «Сэфер», выпускающий редактор, Москва), С.В. Николаева (МАЭ РАН, Санкт-Петербург), И. Пичугин (Москва), М.М. Членов (ответственный редактор, Москва)

**Верстка:** И. Пичугин (Москва)

**Корректурa:** Т. Миргород (Москва)

#### Editorial Council:

S.N. Amosova (ISS RAS, Sefer Center, Moscow), M.I. Hammal (MSU ICAA, Moscow), L.M. Dreyer (RSUH, Moscow), M.M. Kaspina (RSUH, Moscow), D.A. Maryasis (IOS RAS, Moscow), V.V. Mochalova (ISS RAS, Sefer Center, Moscow), A. Sivertsev (De Paul, Chicago), A. Shternshis (University of Toronto), L.S. Chakovskaya (SIAN, Moscow).

#### Editorial Board:

M.M. Chlenov (Editor-in-Chief), A.B. Ippolitova (ISS RAS, Moscow), I.V. Kopchenova (ISS RAS, Sefer Center, Managing Editor, Moscow), S.V. Nikolaeva (MAE RAS, Saint-Petersburg), I. Pichugin (Moscow),

**Page-proof:** I. Pichugin (Moscow)

**Proofreader:** T. Mirgorod (Moscow)

All articles submitted to Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies are peer-reviewed.

Все публикуемые в «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» статьи проходят экспертную оценку.

**Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике** / Отв. ред. М.М. Членов. – Вып. 21. М., 2021. – 267 с.

Предлагаемый вниманию читателей 21-й выпуск ежегодника «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» включает тринадцать статей молодых историков, культурологов, литературоведов, лингвистов, этнографов и антропологов из Польши, России и Чехии. Содержание 21-го выпуска отражает важные тематические направления, находящиеся на стыке иудаики, славистики и ориенталистики: литературные памятники от Средних веков до Нового времени; еврейская литература и образование XIX–XX вв.; история восточноевропейского еврейства в Новейшее время; современные цифровые и полевые исследования в области семитологии, эпиграфики и этнографии.

**Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies** / Ed.-in-chief M. Chlenov, Vol. 21, Moscow, 2021. P. 267. The 21st issue of the annual “Tirosh: Jewish, Slavic & Oriental Studies” includes thirteen articles by young historians, literary scholars, linguists, ethnographers, anthropologists and specialists in Cultural Studies from Poland, Russia, and the Czech Republic. The selected material covers a variety of thematic areas at the junction of Jewish, Slavic and Oriental Studies: from medieval and early modern literary monuments to Jewish letters and education in the 19–20 centuries, from Jewish history in Eastern Europe to contemporary digital and field research in Semitology, Epigraphy and Ethnography.

- © Центр научных работников и преподавателей иудаики «Сэфер», 2021
- © Институт славяноведения РАН, 2021
- © Коллектив авторов, 2021
- © Центр «Сэфер» оригинал-макет, 2021
- © Составление — редколлегия сборника, 2021

ISSN: 2658-3380

ISBN 978-5-7576-0460-2

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21

**תירוש** – must, fresh or new wine

*Brown - Driver - Briggs*

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	11
<i>Preface</i>	17

### **Еврейские тексты**

*Борис Рашковский*

Еврейские памятники Восточной Европы и Кавказа в записках европейских путешественников Средневековья и раннего Нового времени	25
---	----

*Екатерина Белкина*

«Из Самарканда в Петербург». Провенанс двух еврейско-персидских рукописей в собраниях Петербурга	44
--	----

### **Еврейская литература и образование**

*Никита Морозов*

Влияние произведений М.Е. Салтыкова-Щедрина на творчество М. Мойхер-Сфорима	63
--	----

*Анна Кобринская*

Всё лучшее – детям: «Учебник еврейской религии» Н.А. Переферковича	78
---	----

*Елена Сидорова*

Право голоса: женская речь в произведениях Фридриха Горенштейна и Шолом-Алейхема	95
---	----

### **Восточноевропейское еврейство**

*Светлана Пахомова*

Еврейская эмиграция и советская пропаганда в фильмах 1920–1930-х годов	111
---	-----

*Нина Моисеева*

История Холокоста в кинодокументах из собрания Российского государственного архива кинофотодокументов	130
---	-----

<i>Мария Макарова</i> История о муже в лагере и о прописке в Биробиджане. Письма Нины (Нехамы) Шейнфельд во власть (1939–1941)	141
<i>Юрий Снопов</i> Посещаемость московских синагог в 1945–1950 годах по данным уполномоченного по делам религиозных культур по Москве и Московской области	170
<b>Цифровые и полевые исследования</b>	
<i>Дуаа Рашид, Анна Черкашина</i> Каталог магических ритуалов сирийских христиан	199
<i>Филипп Бурлаков, Анна Головина, Алексей Дунцов, Ксения Костомарова, Екатерина Новокрещенных</i> Описание гражданской войны в Сирии жителем Маалулы	234
<i>Инна Григорян</i> О корпусах современного разговорного иврита	248
<i>Екатерина Карасева</i> Перспективы использования цифровых технологий в еврейской эпиграфике (по итогам Школы по цифровой эпиграфике Центра «Сэфер»)	258

## TABLE OF CONTENTS

<i>Preface (in Russian)</i>	11
<i>Preface (in English)</i>	17

### **Jewish Texts**

<i>Boris Rashkovskiy</i> Medieval and Early Modern European Travelers on the Jewish Epigraphy of Southeastern Europe and Caucasus	25
<i>Ekaterina Belkina</i> “From Samarkand to St. Petersburg”. Provenance of Two Judeo-Persian Manuscripts in St. Petersburg Collections	44

### **Jewish Literature and Education**

<i>Nikita Morozov</i> M.E. Saltykov-Shchedrin's Influence on M. Moikher-Sforim	63
<i>Anna Kobrinskaya</i> Everything Good for Children: "Textbook of the Jewish Religion" by N.A. Pereferkovich	78
<i>Elena Sidorova</i> The Voting Rights: Feminine Speech Patterns in the Prose of Friedrich Gorenstein and Sholem Aleichem	95

### **Eastern European Jewry**

<i>Svetlana Pakhomova</i> Jewish Emigration and Soviet Propaganda in Films of the 1920s and 1930s	111
<i>Nina Moiseeva</i> The Holocaust in Film Documents from the Collection of the Russian State Archive of Film and Photo Documents	130



*Maria Makarova*  
A Story About a Husband in a Camp and a Residence Permit  
in Birobidzhan. The Letters of Nina (Nehama) Sheinfeld  
to the Soviet Authorities (1939–1941) 141

*Yury Snopov*  
Moscow Synagogues' Attendance in 1945–1950 According to  
the Head of the Religious Affairs Department in Moscow and  
the Moscow Region 170

### **Digital and Field Research**

*Duaa Rashid, Anna Cherkashina*  
The Catalogue of the Magical Ritual Prescriptions  
of Syrian Christians 199

*Philipp Burlakov, Alexey Duntsov, Anna Golovina, Kseniia  
Kostomarova, Ekaterina Novokreshchennykh*  
Description of the Syrian Civil War by a Resident  
of Maaloula 234

*Inna Grigoryan*  
Hebrew Spoken Corpora 248

*Ekaterina Karaseva*  
Prospects for Using of Digital Technologies in Jewish  
Epigraphy (the Results of the Sefer Center School  
on Digital Epigraphy) 258



## Предисловие

Предлагаемый вниманию читателей 21-й выпуск ежегодника «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» содержит тринадцать статей молодых историков, культурологов, литературоведов, лингвистов, этнографов и антропологов из Польши, России и Чехии. Содержание 21-го выпуска отражает важные тематические направления, находящиеся на стыке иудаики, славистики и ориенталистики: литературные памятники от Средних веков до Нового времени; еврейская литература и образование XIX–XX вв.; история восточноевропейского еврейства в Новейшее время; современные цифровые и полевые исследования в области семитологии, эпиграфики и этнографии.

Первый раздел ежегодника «Еврейские тексты» открывает статья *Бориса Рашковского* (Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия). Автор анализирует еврейскую надпись (приводятся перевод и реконструкция текста надписи, устанавливается исторический контекст), опубликованную немецким путешественником и востоковедом, участником голштинского посольства 1635–1639 гг. в Московское государство и Сефевидский Иран Адамом Олеарием (1599–1671). Надпись является уникальным эпиграфическим подтверждением свидетельства другого западноевропейского путешественника — посла французского короля Людовика IX Святого (1226–1270) к монгольскому Великому Хану Мункэ (1251–1259) Виллема (Гийома) Рубрика (между 1220 и 1230 — ок. 1270) о существовании в первой половине и середине XIII в. еврейских общин в регионе Юго-Восточного Прикаспия, к югу от Дербентского прохода.

*Екатерина Белкина* (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) рассматривает провенанс двух еврейско-персидских рукописных памятников из собрания Института восточных рукописей РАН (С40 Евр. фонда) и Отдела рукописей РНБ (Евр. 150 Н.С.), предпринимая попытку проследить судьбу и историю бытования рукописей в XX в.,

а также ответить на вопрос — можем ли мы таким образом подтвердить или опровергнуть утверждение, что эти два списка поэм Шахина были отреставрированы одним человеком.

Раздел «Еврейская литература и образование» открывается статьей *Никиты Морозова* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), посвященной компаративистскому анализу сказки «Коняга» М.Е. Салтыкова-Щедрина и повести «Кляча» М. Мойхер-Сфорима и прослеживающей влияние произведений русских писателей на творчество последнего.

Статья *Анны Кобринской* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия) посвящена не изученной ранее педагогической деятельности ученого, общественного и религиозного деятеля Гаскалы Наума Абрамовича Переферковича (1871–1940) и представляет анализ изданного им в 1912 г. учебного пособия по истории и основополагающим принципам иудаизма.

*Елена Сидорова* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия) проводит интертекстуальный анализ особенностей женской речи в драме Фридриха Горенштейна «Бердичев» и прозе Шолом-Алейхема и находит немало параллелей в этих текстах.

По сложившейся традиции раздел, посвященный восточноевропейскому еврейству, — один из самых больших в ежегоднике. *Светлана Пахомова* (Московская высшая школа социальных и экономических наук [Шанинка], Москва, Россия) рассматривает, как посредством советского кинематографа (в сюжетах о еврейской эмиграции и реэмиграции в 1920–1930-е гг.) формировалось этнически ориентированное идеологическое послание как местному, так и мировому зрителю, направленное на улучшение имиджа Советской страны за рубежом и на доказательство существования в западном мире двойных стандартов и расизма.

*Тина Моисеева* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия) предприняла попытку изучить отражение событий Холокоста в кинодокументах из собрания Российского государственного архива кинофо-

то документов, по сопроводительной документации к ним и закадровому тексту, а также установить принадлежность жертв, о которых известно по этим источникам, к еврейскому населению.

Статья *Марии Макаровой* (Варшавский университет, Варшава, Польша) посвящена анализу корпуса писем Нины (Нехамы) Шейнфельд, адресованных в советскую прокуратуру разного уровня и советским политическим деятелям (М.И. Калинин, И.В. Сталину) с целью добиться справедливости в связи с арестом мужа Иосифа Форера, председателя колхоза «Икор» в Еврейской автономной области, и социальной изоляцией, в которой она сама оказалась вместе с детьми как жена «врага народа» и «польского шпиона». Автор анализирует письма как яркий пример «писем во власть», рассматривая их с точки зрения исследования советской субъективности (подход, предложенный прежде всего в работах И. Халфина, Й. Хелльбек) и в рамках конструирования Шейнфельд советской биографии мужа и своей собственной, а также как элемент системы доказательств в защиту Иосифа Форера.

*Юрий Снопов* (независимый исследователь, Брно, Чехия) изучает вопросы, связанные с посещаемостью московских синагог во второй половине 1940-х гг. на основе документов, хранящихся в фонде Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по г. Москве и Московской области в Центральном государственном архиве г. Москвы.

В 2020–2021 гг. Центр «Сэфер» провел ряд онлайн-школ, посвященных актуальным проблемам полевых исследований в эпоху ковидных ограничений и в связи с влиянием современных технологий на гуманитарные исследования<sup>1</sup>. Современные исследования в сфере цифровых гуманитарных наук (Digital Humanities) обеспечивают сохранение культурного

---

<sup>1</sup> Онлайн-школа по полевым исследованиям в арамеистике и гебраистике (23–29 августа 2021 г., совместно с Институтом классического Востока и античности НИУ ВШЭ), онлайн-школа по цифровой эпиграфике «Цифровая эпиграфика на стыке с Digital Humanities» (24–29 октября 2021 г.).

наследия с помощью цифровых технологий, помогают восстановить источники, используя компьютерные программы, а также совершенствуют методы анализа данных, их структурирование и доступ к информации. Полученные результаты дают возможность ставить новые вопросы и использовать новые подходы к изучению гуманитарных наук. Школы охватывали сразу несколько тематических направлений в области цифровых и полевых исследований: семитологию и гебраистику, еврейскую этнографию и эпиграфику. В последнем разделе выпуска опубликованы материалы, работа над которыми была начата во время семинаров школы по полевым исследованиям в арамеистике и гебраистике и школы по цифровой эпиграфике<sup>2</sup>. Авторы статей продолжили свои исследования после окончания семинаров и представили здесь свои первые результаты.

*Дуаа Рашид* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия) и *Анна Черкашина* (независимый исследователь, Москва, Россия) представили каталог, подготовленный участниками проекта «Исследование магических ритуалов в сирийских заклинательных сборниках» в рамках летней школы Центра «Сэфер» по полевым и цифровым исследованиям в арамеистике и гебраистике (23–29 августа 2021 г.) и состоящий из 32 магических предписаний, которые были собраны по опубликованным рукописям сирийских заклинательных сборников XVIII–XX вв. Все ритуалы разбиты на три группы в зависимости от сферы их применения: терапевтические, сельскохозяйственно-бытовые или любовные. Для каждого ритуала была составлена карточка с текстом предписания, описанием ритуала и его основными характеристиками.

*Филипп Бурлаков, Анна Головина, Алексей Дунцов, Ксения Костомарова* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия) и *Екате-*

---

<sup>2</sup> Онлайн-школа по полевым исследованиям в арамеистике и гебраистике (23–29 августа 2021 г., совместно с Институтом классического Востока и античности НИУ ВШЭ), онлайн-школа по цифровой эпиграфике «Цифровая эпиграфика на стыке с Digital Humanities» (24–29 октября 2021 г.).

*рина Новокрещенных* (Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия) представляют публикацию фрагмента рассказа информанта на *маалула* — диалекте современного западного арамейского языка. Эта работа является важным вкладом в корпус полевых записей современного западного арамейского, который на данный момент недостаточен для описания грамматической структуры языка.

*Инна Григорян* (Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина, Москва, Россия) подводит итоги семинара «Исследование морфонологии современного разговорного иврита» Арье Ольмана (состоявшегося на школе по полевым и цифровым исследованиям в арамеистике и гебраистике) и показывает важность изучения корпуса современного иврита для исследований актуальных проблем в области фонетики, морфологии, синтаксиса и прагматики языка.

Статья *Екатерины Карасевой* (Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия) подводит итоги первой школы по применению цифровых методов в области еврейской эпиграфики (24–29 октября 2021 г.). Автор ставит ряд важных вопросов: как исследователям могут помочь цифровые методы, где их можно применять, какие могут возникнуть ограничения при их использовании. Использование цифровых технологий, как полагает автор, — лишь эффективный инструмент, и главная задача исследователя — это постановка хорошего вопроса, на который можно (или нельзя) ответить при помощи того или иного метода.

Публикуемые статьи позволяют получить представление о научных интересах молодого поколения исследователей в области иудаики и познакомиться с некоторыми аспектами их исследовательской работы. Редколлегия надеется, что очередной выпуск ежегодника «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» будет интересен широкому кругу гуманитариев.

*Редколлегия*

***Ирина Владимировна Копченова***

Институт славяноведения РАН,  
Москва, Россия

Мл. научный сотрудник, ORCID ID: 0000-0002-7268-2608,  
Центр славяно-иудаики  
Институт славяноведения РАН  
Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»  
Россия, 119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32А, корп. В, ком. 808  
Тел.: +7 (495) 938-00-70  
E-mail: students@sefer.ru  
DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.0.1



## Preface

The 21st issue of the annual “Tirosh: Jewish, Slavic & Oriental Studies” includes thirteen articles by young historians, literary scholars, ethnographers, linguists, anthropologists and specialists in Cultural Studies from Poland, Russia, and the Czech Republic. The selected material covers a variety of thematic areas at the junction of Jewish, Slavic and Oriental Studies: from medieval and early modern literary monuments to Jewish letters and education in the 19–20 centuries, from Jewish history in Eastern Europe to contemporary digital and field research in Semitology, Epigraphy and Ethnography.

The first section of the current issue – «Jewish texts» – opens with an article by *Boris Rashkovskiy* (State Academic University for the Humanities, Moscow, Russia). The author provides a translation and discusses the historical context of a Jewish inscription published by Adam Olearius (1599-1671), a German traveler, Orientalist, and a member of the Embassy sent by the Duke of Holstein-Gottorp to Moscow and Safavid Persia in 1635–1639. The inscription is a unique epigraphic confirmation of the testimony from another Western European traveler, William (Guillaume) of Rubruk (between 1220 and 1230 - ca. 1270), the Ambassador of the French king Louis IX, also known as Louis the Saint (1226-1270), to Khan Möngke, the fourth khagan-emperor of the Mongol Empire (1251-1259). It confirms the existence of Jewish communities in the South-East Pre-Caspian region, south of the Pass of Derbent, in the first half and mid-13th century.

*Ekaterina Belkina* (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia) examines the provenance of two Jewish-Persian manuscripts from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (C40 Judaica collection) and the Manuscripts Department, Russian National Library (Judaica 150 N.S.), attempting to trace their itinerary in the 20th century in order to either confirm or

refute the claim that both lists of Shakhin's poems have been restored by the same person.

The section on Jewish Literature and Education opens with an article by *Nikita Morozov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), who conducts a comparative analysis of Saltykov-Shchedrin's *The Old Nag* and Moycher-Sforim's *The Nag*, tracing the former's influence on the latter.

*Anna Kobrinskaya* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia) focuses on the previously unexplored teaching career of the scholar as well as public and religious figure of Haskalah Naum Abramovich Perferkovich (1871–1940), based on his textbook (1912) on the history and founding principles of Judaism.

*Elena Sidorova* (National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia) runs an intertextual analysis of women's speech in Friedrich Gorenstein's drama *Berdichev* and Sholom Aleichem's prose, finding more than one parallel.

It has already become a tradition with us, that the section on Eastern European Jewry is often the most sizeable one. *Svetlana Pakhomova* (Moscow Higher School of Social and Economic Sciences (Shaninka), Moscow, Russia) explores how Soviet films produced in the 1920-30s exploited the theme of Jewish emigration and re-emigration to shape and spread an ideological message to the domestic and international audiences alike. The goal was twofold: to boost the image of the Soviet state abroad while accusing the West in racism and double standards.

*Nina Moiseeva* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia) examines the coverage of the Holocaust in video documents from the Russian State Film and Photo Archive, analyzing the voice-over narration and the accompanying paperwork, and attempts to determine whether the victims of the events in question belonged to the Jewish population.

*Maria Makarova* (Warsaw University, Warsaw, Poland) analyzes the corpus of letters of Nina (Nechamah) Sheinfeld to Soviet prosecutors and politicians at various levels (M.I. Kalinin, I.V. Stalin), appealing for justice for her arrested husband Iosif Forer, the chairman of the collective farm "Ikor" in the Jewish Autono-

mous Region, and describing her own distress and social isolation due to the status of the wife of the ‘enemy of the people’ and a ‘Polish spy.’ Sheinfeld’s letters can be viewed as “letters to the authorities” written from the perspective of Soviet subjectivity (I. Halfin, I. Hellbeck).

*Yuriy Snopov* (independent researcher, Brno, Czech Republic) investigates the attendance of Moscow synagogues in the second half of the 1940s, exploring the documents from the Central State Archive of the City of Moscow’s collection of the Commissioner for the Council on Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR in Moscow and Moscow region.

In 2020–2021, the Sefer Center held a number of online schools on current affairs in field research in the COVID era<sup>1</sup>. The technological and conceptual developments in Digital Humanities allow for preservation of cultural heritage, document recovery, data processing, and further dissemination of the findings. The schools covered several areas of both digital and field research, such as Semitic and Hebrew Studies as well as Jewish Ethnography and Epigraphy, and were instrumental in posing new questions and proposing new approaches for future researchers. The last section of the issue contains materials, work on which was started during the seminars of the school on field research in Aramaic and Hebraic and the school on digital epigraphy<sup>2</sup>. The authors of the articles continued their research after the end of the seminars and presented their first results here.

For this annual, *Duaa Rashid* (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia) and Anna *Cherkashina* (independent researcher, Moscow, Russia) present the

---

<sup>1</sup> The schools on Digital Humanities were organized with the support of the Genesis Philanthropy Group. The project is being implemented using a grant from the President of the Russian Federation for the development of civil society provided by the Presidential Grants Fund. The project is being implemented by the winner of the Common Cause competition of the Effective Philanthropy charity program of the Vladimir Potanin Charitable Foundation.

<sup>2</sup> Online school on Field Research in Aramaic and Hebraic Studies (August 23–29, 2021, with the Institute of Classical Oriental and Antiquity, National Research University Higher School of Economics), online school on digital epigraphy “Digital Epigraphy at the Junction with Digital Humanities” (October 24–29, 2021).

catalog resulting from the “Research of Magical Rituals in Syrian Incantation Collections” project, facilitated by the Sefer Center Summer School on Field and Digital Research in Aramaic and Hebrew Studies (August 23–29, 2021). It consists of 32 magical incantations found in published manuscripts of Syrian incantation collections of the 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. All the rituals are divided into three groups based on their application (therapeutic, agricultural, or romantic) and described in detail.

*Philipp Burlakov* (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey Duntsov* (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Anna Golovina* (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Ekaterina Novokreshchenykh* (Tyumen State University, Tyumen, Russia), and *Ksenia Kostomarova* (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia) share a fragment of a respondent’s account given in the Ma’alula dialect of modern Western Aramaic, making a valuable contribution to the corpus of the field notes on this language, whose comprehensive grammar hasn’t yet been compiled.

*Inna Grigoryan* (Kosygin Russian State University, Moscow, Russia) summarizes the work of the seminar “Exploring the Morphology of Modern Colloquial Hebrew” led by Aryeh Olman (School of Field and Digital Research in Aramaic and Hebrew Studies) and shows the importance of studying the corpus of modern Hebrew for understanding the current topics in phonetics, morphology, syntax and language pragmatics.

*Ekaterina Karaseva* (European University at St.Petersburg, Russia) summarizes the work of the first school on the Application of Digital Methods in Jewish Epigraphy (October 24–29, 2021), showing their merits and limitations: as effective a tool as today’s researchers have in digital technologies, it essentially remains a mere tool. First and foremost, the results of their efforts will still depend on their own choice of the research question.

The Editorial Board hopes that the current issue of “Tirosh: Jewish, Slavic & Oriental Studies” will provide an insight into the range of academic interests of the new generation of researchers and our long-time contributors alike, and promote new scholarly initiatives in the years to come.

*Editorial Board*

***Irina Kopchenova***

Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

Junior research fellow

ORCID ID: 0000-0002-7268-2608

Judaic-Slavic Center, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization

Russia, 119334, Leninsky prospekt, 32 A, build. B, room 808

Tel. +7 (495) 938-00-70

E-mail: [students@sefer.ru](mailto:students@sefer.ru)

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.0.2



---

**Еврейские тексты**

**Jewish Texts**





# Еврейские памятники Восточной Европы и Кавказа в записках европейских путешественников Средневековья и раннего Нового времени<sup>1</sup>

*Борис Евгеньевич Рашковский*

Государственный академический университет гуманитарных наук  
Москва, Россия

Кандидат исторических наук, доцент  
ORCID: 0000-0003-1970-6647

Кафедра источниковедения и специальных исторических  
дисциплин, исторический факультет

Государственный академический университет гуманитарных наук  
119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А

Тел.: +7 (495) 954-44-82

E-mail: borisevg@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.1.1

**Аннотация:** В статье анализируется еврейская надпись, опубликованная немецким путешественником и востоковедом, участником голштинского посольства 1635–1639 гг. в Московское государство и Сефевидский Иран Адамом Олеарием (1599–1671 гг.). Надпись была скопирована Олеарием в декабре 1635 г. со стены караван-сарая, расположенного у подножья горы Бешбармаг (ныне – территория Сиазаньского района Республики Азербайджан). Надпись была опубликована Олеарием в первом [Schleßwig 1647] и последующих прижизненных изданиях описания его путешествия в Московию и Персию. В статье приведен перевод и реконструкция текста надписи. Вышеупомянутая надпись представляла собой фрагмент текста с упоминанием некоего Фараджа сына Ицхака и датой 1537 г.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

по селевкидской эре, что соответствует 1224/5 г. н. э. Автор статьи устанавливает также исторический контекст надписи. Она является уникальным эпиграфическим подтверждением свидетельства другого западноевропейского путешественника – посла французского короля Людовика IX Святого (1226–1270) к монгольскому Великому Хану Мункэ (1251–1259) Виллема (Гийома) Рубрука (между 1220 и 1230 – ок. 1270 гг.) о существовании в первой половине и середине XIII в. еврейских общин в регионе Юго-Восточного Прикаспия, к югу от Дербентского прохода. Каменный блок с фрагментом текста надписи был использован при сооружении караван-сарая уже после того, как прекратила свое существование еврейская община, к которой принадлежали заказчик данной надписи – Фарадж, сын Ицхака, – и изготовивший ее резчик.

**Ключевые слова:** *еврейская эпиграфика, история горских евреев, записки иностранцев о России, Адам Олеарий, Гийом Рубрук*

В статье пойдет речь о свидетельствах путешественников – западноевропейских христиан, посещавших юг Восточной Европы и прилегающие к нему территории Кавказа и Закавказья. В Средние века данный регион интересовал интеллектуалов латинской Европы в связи с двумя основными проблемами. Первой из них был вопрос о географических границах Европы, традиционно проводившихся по Дону (Танаису) и Каспию, бывшими, по выражению Л.С. Чекина, «важнейшими структурными элементами средневекового землеописания и основой самых распространенных картографических схем» и неизменно присутствовавшими в картографическом выражении образа мира средневековыми европейцами [Чекин 1999, 12–13]. Второй проблемой были эсхатологические ожидания, связанные с образом нечистых народов, запертых за воздвигнутыми Александром Македонским «железными вратами» [Куповецкий 2009, 61]. Эта вторая проблема имела в текстах средневековых латинских авторов свой особый еврейский аспект, связанный с поиском так называемых рыжих евреев – свирепых врагов христианства и прислужников Антихриста, происхождение которых связывалось с образом десяти потерянных израиль-

ских колен, а также апокалиптических народов Гога и Магога [Gow 1995, Gay 1999, 51]. Позднее, с середины XIII в., в эпоху монгольских завоеваний локализация этой мифологической еврейской группы переносится на Восточно-Кавказский регион в латинской хронике Матфея Парижского и иллюстрирующих ее картах [Магузова 1979, 112–113; 137–138; Чекин 1999, 180–183].

К периоду позднего Средневековья относится ряд свидетельств западноевропейских путешественников о памятниках еврейской эпиграфики юга Восточной Европы. Так, нидерландский путешественник в Московском государстве Исаак Масса, очевидно, со слов своих русских информантов, дважды упоминает о существовании греческих и еврейских надписей на южных окраинах Московии. Однако оба эти известия [Масса 1937, 29–30, 33–34; Histoire 1866. Vol. 1. P. 15, 21; Vol. 2. P. 22–23, 28], относящиеся к сведениям о крымско-османском походе 1569 г. на Астрахань и происхождении рода Годуновых, принадлежали автору, никогда не бывавшему в данном регионе. И потому достоверность их весьма сомнительна. Сведения И. Массы относятся ко времени его первого пребывания в Московском государстве в 1601–1608 гг. [Van der Meiden 1993, 29]. Во время прочих своих визитов в Россию (в 1614, 1616, 1624, 1629 и 1634 гг.) он неоднократно посещал Архангельск, Москву и города, расположенные по пути между ними [Van der Meiden 1993, 32–39], но никогда не бывал на южных окраинах владений русских царей.

В год последнего приезда И. Массы в Москву российскую столицу посетило посольство Голштинского герцогства, среди участников которого оказался знаменитый впоследствии писатель, ориенталист и путешественник Адам Эльшлегель (1599<sup>2</sup>–1671 гг.), более известный под латинизированной версией своей фамилии – Олеарий.

Олеарий посещал Россию три раза: в 1633–1635; 1635–1639 и 1643 гг. Далее речь пойдет о его второй поездке в составе миссии Голштинского посольства в Московское государство и империю Сефевидов, состоявшейся в 1635–1639 гг. По-

---

<sup>2</sup> По др. данным 1603 г.

сольство начало свое путешествие 22 октября 1635<sup>3</sup> г. из Гамбурга. 29 марта 1636 г. оно прибыло в Москву, откуда затем, 30 июня того же года, отправилось долгим речным, а потом (после Астрахани) морским путем в Персию. Потерпев кораблекрушение, участники посольства высадились около небольшого селения Ниязабад (ныне – поселок Ниязоба в Хачмазском районе Азербайджана) 15 ноября того же года. Оттуда посольство продолжило свой путь по суше далее вплоть до Исфахана – столицы державы Сефевидов.

24 декабря 1635 г. посольство сделало остановку у подножья «скалы Бармах», как ее называет Олеарий в своем сочинении [Олеарий 1906, 456]<sup>4</sup>. (Современное название этого места – гора Бешбармаг в Сиазаньском районе Азербайджана). Здесь путники осмотрели построенный из каменных блоков караван-сарай. При этом на одном из каменных блоков путешественники заметили еврейскую надпись. Автор книги скопировал ее и опубликовал прорисовку в первом [Olearius 1647, 284] и последующих [Olearius 1656, 419; 1663, 419; 1671, 419] прижизненных изданиях<sup>5</sup> описания своего путешествия в Московию и Персию. Теперь дадим слово самому Олеарию. Вот как он характеризует надпись, увиденную им в здании караван-сарая:

Diese Carwansera war ein sehr alt Gebame von grossen Quadersteinen 42 Schritte ins Viereckt geseßt. Oben über der pforten waren 2 Cammern in deren etliche Hebreische Buchstaben folgender gestalt in Stein eingegraben funden.

In und ausser denselbiggen Geniärchern etliche Characteres, deren fântlichfte also gezeichnet.

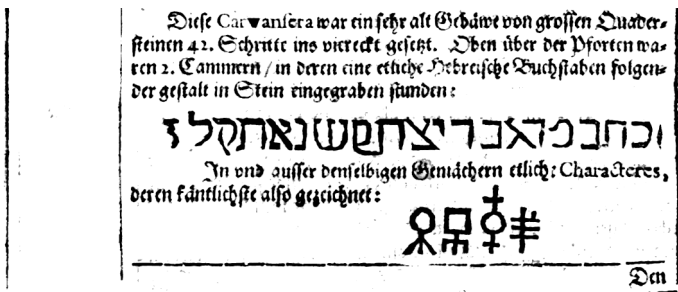
<sup>3</sup> Здесь и далее все даты из «Путешествия...» Олеария приводятся по юлианскому календарю, действовавшему в это время в России и на территории Голштейн-Готторпского герцогства.

<sup>4</sup> В немецком оригинале — Fels Barmach [Olearius 1647, 284].

<sup>5</sup> В процессе работы над данной статьей мне не было доступно издание «Путешествия...», опубликованное в 1661 г. Однако нет оснований предполагать, что изображение упомянутой надписи отличалось бы в нем как от последующих, так и от предыдущих изданий. О сходстве этих изданий см.: Олеарий 1906, II.

Этот караван-сарай был очень старым зданием, построенным из прямоугольных камней, общей площадью 42 шага. Над (его) воротами были две камеры, в одной из которых находилось некоторое количество еврейских букв, вырезанных на камне следующим образом.

Внутри и вне этих помещений также находились изображения, из которых наиболее отчетливые имели следующий облик [приведены изображения знаков. См. илл. 1, 2].



Илл. 1. Фрагмент еврейской надписи из караван-сарая в первом издании оригинала сочинения Олеария [Olearius 1647, 284]

Этот каравансарай был очень старым зданием, выстроенным из больших квадратных камней; он был построен четырехугольником, с каждой стороны в 42 шага. Вверху над воротами были две камеры, в одной из которых мы нашли некоторые еврейские буквы, следующим образом высеченные в камне:

וכתב כראון יצחק שנתקל לז

Внутри и вне тех же помещений нашли мы несколько писем; наиболее отчетливые из них имели такой вид:

⊙ ♂ ♀ ♀

Илл. 2. Фрагмент о еврейской надписи из караван-сарая в русском переводе А.М. Ловягина [Олеарий 1906, 456]

Олеарий в своем сочинении не привел вариантов чтения или перевода еврейских букв. Не сделали попыток объяснить значение этого текста и позднейшие издатели и исследователи его «Путешествия...». Так, в современных немецких критических изданиях труда Олеария эта надпись даже не упоминается<sup>6</sup>. Русские переводчики текстов Олеария – А.М. Ловягин [Олеарий 1906, 456] и П.П. Барсов [Подробное описание 1870, 519] – оставили текст этой надписи без перевода. Правда, Ловягин в своем комментарии говорит о приведенной Олеарием надписи следующее: «Олеарий знал древнееврейский язык, но смысл начертанных букв остался для него неясным. Четыре своеобразных знака, помещенных на этой странице, может быть, не имеют характера письмен» [Олеарий 1906, 554]. В издании перевода Барсова текст надписи передан наборным еврейским шрифтом: זבלנוואבךײקקשגאלקלז [Подробное описание 1870, 519]. Такая его передача, очевидно, отражает лишь несовершенство перепечатки еврейского текста при публикации старейшего полного русского перевода «Путешествия...» Олеария. И она к тому же явно ошибочна, поскольку не отражает оригинальной авторской прорисовки надписи, которая в использованном Барсовым издании 1663 г. [Подробное описание 1870, XIII] ничем не отличается от варианта 1647 г.

Между тем, как будет показано мной ниже, текст увиденной накануне Рождества 1635 г. голштинскими путешественниками еврейской надписи из караван-сарая у горы Бешбармаг вполне поддается интерпретации, во всяком случае – в том виде, в котором он приводит в издании 1647 г. и последующих прижизненных изданиях «Путешествия» Олеария. Это издание было выбрано мной потому, что иллюстрации, приведенные в нем, стоят ближе всего к рисункам, выполненным самим Олеарием, как это уже отмечалось в историографии [Олеарий 1906, II].

<sup>6</sup> Весь текст интересующего нас места «Путешествия...» Олеария выглядит в этих изданиях следующим образом: Diese Karawanserei war ein sehr altes Gebäude von großen Quadersteinen und Maß zweiundvirzig Shritt im Viereck [Olearius 1959, 240; Im Reich des König der Könige 1976, 43].

Предлагаемая мной ниже реконструкция последовательности прочтения зафиксированных Олеарием еврейских букв из надписи, увиденной им у горы Бешбармаг, представлена ниже в виде таблицы. Верхняя строка таблицы содержит номера знаков еврейского письма, реконструированных мной по иллюстрации в первом издании книги Олеария 1647 г. (см. выше, ил. 1.) Нумерация расположена в порядке направления чтения на иврите: справа налево. В нижней строке приводится сам реконструированный мной текст надписи. В целом таблица имеет следующий вид:

20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
י	ל	ק	ת	א	ג	ש	[ק]	ה	ז	י	ב	ד	ו	ה	פ	ב	ת	כ	[ו]

В конце текста выделяется последовательность знаков с 17-го по 20-й, читающаяся как *קַרְל*. Словарного значения она не имеет, но легко поддается интерпретации как запись числа или даты буквами еврейского алфавита. Сочетание этих букв имеет значение «537». Знаки №№ 14–15 читаются как аббревиатура слова *לְשָׁנָה* (*šnat*), т. е. «год». При этом знак № 16 бесспорно можно реконструировать как букву «алеф» (*א*), являющуюся в данном контексте обозначением числа – одна тысяча. Таким образом вся последовательность знаков №№ 14–20 означает «1537 год». Иначе говоря, перед нами датировка. Однако сразу встает вопрос: к какой эре она относится?

Разумеется, здесь сразу следует отвергнуть вариант с самой распространенной во втором тысячелетии н. э. еврейской эрой от сотворения мира, так как ее 1537 г. выпадет на 2224 г. до н. э. Правда, предположение о датировке надписи именно по этой эре можно спасти, допустив иную разбивку знаков №№ 14–20 на слова: *קַרְל לְשָׁנָה* вместо *קַרְלֵא לְשָׁנָה*. Тогда мы получим чтение: «год (5)137», что соответствует 1376/7 г. н. э. Однако такое чтение можно принять, лишь только допустив грубейшую орфографическую ошибку Олеария или изготовившего надпись резчика, – написание слова *šnat* через «алеф». Явно ошибочным будет предположение, что имеется в виду эра от Рождества Христова, известная еврейским интеллектуалам эпохи Ренессанса и даже иногда использовав-

шаяся в отдельных их сочинениях [см., например, Joseph ha-Kohen 1981], но не употреблявшаяся на мусульманском Востоке. 1537 г. в скопированной Олеарием надписи не может быть также и годом хиджры, поскольку 24 декабря 1635 г. соответствовало 23 раджаба 1045 г. х. Остается только широко употреблявшийся в общинах исламских, в том числе ираноязычных, стран термин «селевкидская эра», известный в еврейской традиции как «эра контрактов» (ивр. *minyān štarot*). 1537 г. селевкидской эры соответствует 1224/5 гг. н. э., что (как будет показано ниже) имеет свое *Sitz im Leben* в контексте средневековой истории евреев восточного Прикаспия.

Последовательность знаков с 5-го по 13-й реконструируется мной как פֶּרַח בַּר יִצְחָק (ивр. *Farag bar Yitshaq*). И, таким образом, перед приведенной датой встречается личное имя с патронимом – указание на некоего «Фараджа, сына р<sup>7</sup>. Ицхака». В этой части надписи знаки №№ 10–12 (буквы «йод», «цаде» и «хет») идентифицируются достаточно надежно. Также надежно идентифицируется и буква «бет» (№ 8 в таблице). Часто в еврейской палеографии она смешивается с «каф». Но (забегая вперед) отмечу, что в качестве бесспорной буквы «каф» в этой надписи можно отметить знак № 2. Кроме того, для упомянутого буквосочетания (знаки №№ 5–13) теоретически возможно было бы чтение פֶּדָג בַּר יִצְחָק (*Fadag bar Yitshaq*), и тогда, в силу такой традиционной особенности еврейской палеографии, как частое смешение букв «далет» (ד) и «реш» (ר), возможным было бы прочтение этой надписи как «Фадаг (или Фададж) бар Ицхак». Но и такое чтение все равно следовало бы принять за результат отраженной переписчиком надписи ошибки резчика вместо первоначально правильного *Farag bar Yitshaq*. Личное имя Фарадж (арабск. فرخ «избавление от горя», «утешение», «отрада») было распространено у евреев средневекового Ближнего Востока.

<sup>7</sup> Сочетание букв «бет» и «реш» в еврейской письменности (как в рукописях, так и в эпиграфике) передает как и арамейское слово בַּר (*bar*, т. е. сын), так и аббревиатуру еврейского выражения בֶּן בָּר (ben bar, т. е. сын [господина] такого-то). Последнее читается так же, как и арамейское *bar* (т. е. сын).



Проблему для приведенного выше прочтения комплекса с 5-го по 13-й знак создает форма знака № 13, не похожая ни на одну еврейскую букву. Она не похожа и на букву «коф» в дате םלללל (знак № 16 в таблице). Тем не менее, поскольку личное имя, записанное в еврейской графике и содержащее в себе последовательность букв «йод», «цаде» и «хет», может быть только именем «Ицхак», 4-ю букву этого имени приходится идентифицировать как «коф».

Наконец, рассмотрим первые 4 знака. №№ 2–4 составляют глагол «писать» (ивр. *katav*) в третьем лице единственного числа мужского рода. Различие между знаками 2 и 4 (соответственно буквами «бет» и «каф») хорошо заметно. Некоторую проблему создает здесь лишь самый первый и самый правый знак (№ 1). Графически сильнее всего он напоминает букву «вав», обозначающую в этом контексте союз «и». Однако он может представлять собой фрагмент и других букв еврейского алфавита<sup>8</sup>. Поэтому на его месте конъектура, помещенная мной в скобки как максимально сомнительный вариант. В итоге весь текст увиденной и скопированной 24 декабря 1636 г. А. Олеарием еврейской надписи с горы Бешбармаг реконструируется (с разделением на слова) следующим образом:

[ו]כתב פרג בר יצח[ק] שנ אתקלו

...[we]-katav Farag bar Yizh[aq] shn(at) 1537

[...и] написал Фарадж сын р. Ицх[ака] г(од) 1537.

Перед тем как переходить к выводам о возможном значении надписи с горы Бешбармаг, увиденной А. Олеарием, следует задаться важным методологическим вопросом о степени адекватности передачи надписи голштинским ориенталистом. Профессиональным гебраистом Олеарий очевидно не был, и его знания еврейского языка вряд ли простирались дальше базового курса теологии Лейпцигского университета. Вероятно, он знал алфавит и был знаком с основными правилами чтения. Однако могла ли недостаточная компе-

---

<sup>8</sup> «Нун», «гимел», «хет», «тав».

тентность нашего автора в предмете, с которым он столкнулся, повлиять на особенности прочтения и фиксации текста? Не мог ли сам голштинский ориенталист записать эту надпись неточно или недостоверно передав изначальный текст, приблизив к известному ему виду написания графем, встречаемых в надписи?

Эти вопросы кажутся мне особенно важными. Ответы на них, скорее всего, будут отрицательными. В пользу такого решения можно привести пример прочтения знака № 13 в предлагаемой таблице и реконструкции. При всем соблазне поместить в этом месте букву «коф» (поскольку чтение всей надписи обретает смысл благодаря ее появлению в этом месте) немецкий путешественник оставляет сомнительный знак без изменений.

Здесь следует задаться вопросом о том, какими языками владел Олеарий. Кроме родного немецкого и латыни – универсального языка европейской науки его времени, – он, как уже было сказано выше, владел начатками иврита. Проведя в Московском государстве в общей сложности (июль – декабрь 1634 г., март – ноябрь 1636 г., май 1638 – март 1639 гг., 1643 г.<sup>9</sup>) несколько лет, он в целом неплохо изучил и русский язык. Конечно, его знание языка не было свободным. Но он вполне мог общаться по-русски на бытовые темы, а также читать рукописные тексты и документы [Travels 1967, 16]. Кроме того, он овладел также персидским, арабским и турецким языками во время своего путешествия по державе Сефевидов в 1637–1638 гг. В своем труде он приводит тексты надписей на восточных языках в латинской транскрипции и с переводом на немецкий язык [Olearius 1647, 287, 288, 341–342]. В таком же виде он приводит текст двух русских

<sup>9</sup> Продолжительность последнего, третьего, путешествия Олеария в Россию в 1643 г. не установлена. Его пребывание в Москве датировано в современных этому событию русских источниках августом этого года. Можно предполагать, что в течение 1643 г. какую-то часть времени путешественник провел в русской столице, а также по дороге к ней и в обратном пути. См. подробнее: [Олеарий 1906, XXV–XXII, 205].

надписей<sup>10</sup>. Таким образом, у нас нет оснований сомневаться по крайней мере в том, что наш автор стремился максимально добросовестно передать текст зафиксированных им эпиграфических памятников.

Теперь следует установить исторический контекст скопированной Олеарием надписи. По словам голштинского путешественника, она находилась в одной из двух камер над воротами здания. К сожалению, автор не сообщает подробностей о том, что представляли собой эти камеры: какой они имели размер и каково могло быть их предназначение<sup>11</sup>. Судя по тексту и характеру прорисовки надписи в прижизненных авторских изданиях «Путешествия» Олеария, она была фрагментарной. Непонятно также (автор не счел нужным это указать), на какой высоте от пола находились обнаруженные им еврейские буквы и знаки неизвестной письменности<sup>12</sup>. Наконец, неясно, могли ли они (еврейские буквы) быть нанесены одновременно с неизвестными знаками каким-то более ранним путешественником, посещавшим караван-сарай до того. (Судя по дате, имеющейся в надписи, это могло случиться еще за три с лишним столетия до путешествия Олеария. Тем более, что, по выражению автора, караван-сарай был уже «очень старым зданием».) Ответы на все эти вопросы все равно останутся неизвестными и потому у меня нет права

---

<sup>10</sup> Текст надписей на русском языке, обнаруженных у горы Арбухим (ныне — городище у села Криуши Ульяновской области), приводится Олеарием, по его собственным словам, согласно сведениям, полученным от русских информантов [Олеарий 1906, 378, 552; Тухтина 1960].

<sup>11</sup> Барсов в своем переводе называет их «комнаты» [Подробное описание... 1870, 519].

<sup>12</sup> Не будучи компетентным в данном вопросе, автор статьи совсем не рассматривает проблему интерпретации этих символов. Судя по тексту сообщения Олеария (см. выше), они не находились на том же каменном блоке, что и еврейская надпись. Возможно, это могли быть какие-то распространенные в данном регионе тамгообразные знаки [Яценко 2001]. Знаки-тамги встречаются на античных еврейских надгробиях Северного Причерноморья [Кашовская 2011, 208–210].

делать предположения на этот счет. Разумеется, невозможно говорить также и о гипотетической возможности датировать надпись по почерку или характеру письма не только в силу того, что они не принадлежат автору надписи, но и из-за отсутствия эпиграфического и археологического эталона для древностей подобного рода. Древнейшие дошедшие до нашего времени памятники еврейской эпиграфики Восточного Кавказа – надгробия из селения Абасава к югу от Дербента – датируются лишь периодом, начинающимся с 1685 г. [Сосунов 2007, 9].

Вопрос о назначении скопированной Олеарием надписи также, скорее всего, обречен остаться дискуссионным, поскольку в сохранившейся ко временам Олеария ее части, помимо даты, имеется лишь имя автора или заказчика – «Фарадж бар Ицхак». С большой долей определенности можно сказать лишь, что она не являлась эпитафией, так как имеющаяся в ней дата не содержит характерного для еврейских надгробий Средневековья и Нового времени указания на день и месяц смерти погребенного<sup>13</sup>. Не менее вероятным представляется также и другое объяснение. Плита с датированной еврейской надписью была вторично использована при строительстве караван-сарая уже после того, как еврейская община, к которой принадлежал названный здесь Фарадж, сын Ицхака, прекратила свое существование или покинула данный регион. В пользу такого решения проблемы говорят известные косвенные примеры и аналогии. Едва ли не все сохранившиеся памятники еврейской эпиграфики античного и раннесредневекового Боспора были найдены именно во вторичном использовании [Кашаев, Кашовская 2009, 60]. Таким образом, весьма вероятна ситуация, при которой плита с надписью, упоминающей Фараджа бар Ицхака, датированная 1537 г. селевкидской эры или 1224/5 г. н. э., была создана представителями давно исчезнувшей ко времени Олеария еврейской общины. Можно ли хотя бы гипотетически пред-

<sup>13</sup> Примеры надгробий без указания даты (числа, года или месяца) смерти известны из античной эпохи [Кашовская 2011, 199–206, 219–222].

положить, о какой еврейской общине в данном случае идет речь?

Для этого нужно вспомнить о сведениях, приведенных еще одним западноевропейским путешественником, побывавшим на Восточном Кавказе за четыре столетия до Олелария. Речь идет о после французского короля Людовика IX Святого (1226–1270) к монгольскому Великому Хану Мункэ (1251–1259) Виллеме (Гийоме) Рубруке (между 1220 и 1230 – ок. 1270). Часть его маршрута при возвращении из Каракурума на Ближний Восток проходила в декабре 1254 г. вдоль юго-восточного побережья Каспия. Описывая свое путешествие к югу от Дербента, Рубрук упоминает о существовании еврейской общины в регионе:

...На следующий день мы добрались до Железных ворот, которые соорудил Александр Македонский. Это – город, восточная оконечность которого находится на берегу моря, и между морем и горами имеется небольшая равнина, по которой тянется самый город вплоть до вершины горы, прилегающей к нему с запада; таким образом, выше нет никакой дороги из-за непроходимых гор, а ниже нельзя пройти по причине моря, и дорога лежит единственно прямо посередине города поперек, где находятся Железные ворота, от которых назван город. Он имеет в длину более одной мили, а на вершине горы стоит крепкий замок; в ширину город простирается на полет большого камня. Он окружен крепчайшими стенами без рвов, с башнями, построенными из больших обтесанных камней. Но татары разрушили верхушки башен и бойницы стен, сровняв башни со стеною. Внизу этого города земля считалась прежде за настоящий рай земной. На два дня пути отсюда мы нашли другой город, по имени Самарон, в котором живет много иудеев; когда мы проехали через него, то увидели стены, спускающиеся с гор до моря. И, покинув дорогу через горы у этих стен, так как она сворачивала там на восток, мы поднялись на горы в южном направлении. На следующий день мы проехали через некую долину, на которой были видны основания стен, простиравшиеся с одной горы на другую, а по верхушкам гор не было никакой дороги. Это были укрепления Александра, удерживавшего дикие племена, то есть пастухов пустыни, от на-

ступления на возделанные земли и города. Есть и другие укрепления, в которых живут иудеи, о которых я не мог узнать ничего верного, однако во всех городах Персии живет много иудеев. На следующий день мы приехали к большому городу Самаг, а за ним – на следующий день въехали на огромную равнину, именуемую Моан [Карпини, Рубрук 1957, 186–87].

Приведенное выше описание пути от Дербента до Муганской равнины (Моан у Рубрука) имеет непосредственное отношение к проблеме, рассматриваемой в данной статье. Путь, описанный Рубруком, отчасти совпадает с маршрутом позднейшего путешествия Олеария – как по пути в Исфахан, так и при его возвращении из персидского путешествия, когда голштинское посольство двигалось по суше через Дербент [Олеарий 1906, 483–485]. Место проживания иудейской общины связывается Рубруком не с самим Дербентом, который тот называет «Железными воротами», а с расположенным южнее, в двух днях пути, городом Самарон (обычно отождествляется с Шабраном) – крупным городским центром на полпути между Дербентом и Шемахой (Самаг у Рубрука), прекратившим существование в начале XVIII в.<sup>14</sup>. [Карпини, Рубрук 1957, 187, 242; Куповецкий 2009, 60–61; Rubrouck 1993, 250; Rubruck 1934, 309]. Шабран или Самарон Рубрука как раз находился по пути между горой Бешбармаг и Дербентом, в том числе и по описанию Олеария [Подробное описание 1870, 963–964].

Таким образом, увиденный и скопированный 24 декабря 1636 г. голштинским путешественником-ориенталистом Адамом Олеарием фрагмент еврейской надписи, датированный 1537 г. с. э. или 1224/5 гг. н. э. и содержащий упоминание некоего Фараджа ибн Ицхака, является независимым эпиграфическим подтверждением существования еврейской общины, проживавшей в эпоху монгольских завоеваний к югу от Дербентского прохода. Обнаруженное Олеарием эпигра-

<sup>14</sup> В современной Республике Азербайджан существует город с таким названием, но до 2010 г. он назывался Дивичи. Он находится на месте одного из предместий средневекового Шабрана.

фическое свидетельство является дополнительным подтверждением свидетельства Виллема (Гийома) Рубрука о существовании в его время еврейских общин в восточном Прикаспии. Вопрос же о связи этих еврейских групп с этнической и культурной историей горских евреев – проблема отдельного исследования, выходящего за рамки данной статьи.

### Источники

Карпини, Рубрук 1957 – Джiovанни дель Плано Карпини. История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны / Редакция, вступительная статья и примечания Н.П. Шастиной. М.: Государственное издательство географической литературы, 1957. 272 с.

Масса 1937 – *Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII века / Перев., примеч. и введ. А.А. Морозова; перев. стихов В.А. Зоргенфрея. М.: Государственное социально-экономическое изд-во (Соцэкгиз), 1937. 208 с.

Матузова 1979 – *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв.: Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979. 268 с.

Олеарий 1906 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введение, перевод, примечания и указатель А.М. Ловягина. СПб.: изд. А.С. Суворина, 1906. 582 с.

Подробное описание 1870 – Подробное описание путешествия Гольштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием / Пер. с нем.: П. Барсов. М.: изд. Имп. общества истории и древностей российских при Московском университете, 1870. 1174 с.

Histoire 1866 – Histoire des guerres de la Moscovie (1601–1610) par Isaac Massa de Haarlem: publié pour la première fois, d'après le Ms. Hollandais Original de 1610, avec d'autres opuscules sur la Russie, et des Annotations par M. le Prince Michel Obolensky et M. le Dr. A. Van der Linde, Bruxelles: J. Olivier, 1866. Vol. 1. 310 p.; Vol. 2. 312 p.

Im Reich des König der Könige 1976 – Im Reich des König der Könige: Berichte deutscher Persienreisender aus dem 17. bis 19. Jahrhundert / Ausgewählt und eingeleitet von Herbert Scurla. B.: Verlag der Nation, 1976. 523 s.

Joseph ha-Kohen 1981 – *Joseph ha-Kohen.* Sefer Emeq ha-Bakha (The Vale of Tears) with the chronicle of the anonymous Corrector / Introd.,

critical ed., comments by K. Almladh. Uppsala: Uppsala University, 1981. 142 p.

Travels 1967 – The Travels of Olearius in Seventeenth-century Russia / Transl. and ed. by S. H. Baron. Stanford: Stanford University Press, 1967. 349 p.

Olearius 1647 – *Olearius A.* Oftt beehrte Beschreibung der neuen orientalischen Reise... Schließwig, 1647. 646 s.

Olearius 1656 – *Olearius A.* Vermehrte neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse... Schließwig, 1656. 768 s.

Olearius 1663 – *Olearius A.* Vermehrte neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse... Schließwig, 1663. 889 s.

Olearius 1671 – *Olearius A.* Außführliche Beschreibung Der Kundbaren Reyse Nach Muscow und Persien ... Schließwig, 1671.

Olearius 1959 – Adam Olearius. Moscovitische und persische Reise. B.: Rütten & Loening, 1959. 392 p.

Rubrouck 1993 – *De Rubrouck G.* Voyage dans l'Empire Mongol. 1253–1255 / Traduction et commentaire de Claude-Claire et René Kappler. Paris: Imprimerie nationale, 1993. 300 p.

Rubruk 1934 – Wilhelm von Rubruk. Reisezu den Mongolen. Übersetzt und erläutert von Dr. Friedrich Rish. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1934. VIII+336 s.

## Литература

Гау 1999 – Гау Э. «Рыжие евреи»: апокалиптика и антисемитизм в Германии в Средние века и раннее Новое время // Вестник Еврейского университета. М., Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 1999. Т. 20. С. 41–61.

Кашаев, Кашовская 2009 – *Кашаев С.В., Кашовская Н.В.* Иудейская диаспора на Боспоре по данным археологии // *Archeologia Abrahamica.* Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама / Ред.-сост. Л.А. Беляев. М.: Индрик, 2009. С. 55–77.

Кашовская 2011 – *Кашовская Н.В.* Иудейский прозелитизм на Боспоре. Иранцы в иудейской общине // *Українська орієнталістика.* Спеціальний випуск з юдаїки / Під редакцією Віталія Черноіваненка. Київ: Києво-Могилянська академія, 2001. С. 188–222.

Куповецкий 2009 – *Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // *Этнографическое обозрение.* 2009. № 6. С. 58–73.



Сосунов 2007 – *Сосунов Г.С.* Еврейские памятники Восточного Кавказа. Махачкала: Эпоха, 2007. 216 с.

Тухтина 1960 – *Тухтина Н.В.* Раскопки 1957 года близ села Криуши Ульяновской области // Труды Куйбышевской археологической экспедиции. Т. 3. (МИА № 80) / Отв. ред. А.П. Смирнов. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960 С. 145–154.

Чекин 1999 – *Чекин Л.С.* Картография христианского средневековья VIII–XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М.: Восточная литература, 1999. 365 с.

Яценко 2001 – *Яценко С.А.* Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН». М., 2001. 190 с.

Gow 1995 – *Gow A. C.* The Red Jews: Anti-semitism in an Apocalyptic Age. 1200–1600. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1995. 420 p.

Van der Meiden 1993 – *Van der Meiden G. W.* Isaac Massa and the Beginning of the Dutch-Russian Relations // Proceedings of the Conference on the Relations between Russia and Netherlands from the 16th to the 20th Century, Held at the Rijksmuseum. Amsterdam, June 1989. Groningen: Instituut voor noord- en oosteuropese studies, 1993. P. 27–40.

## **Medieval and Early Modern European Travelers on the Jewish Epigraphy of Southeastern Europe and Caucasus**

***Boris Rashkovskiy***

State Academic University for the Humanities, Historical Faculty  
Moscow, Russia

PhD in Historical Sciences, Assistant Professor

ORCID: 0000-0003-1970-6647

Chair of Source Criticism and Special Historical Disciplines

State Academic University for the Humanities, Historical Faculty

119334, Moscow, Leninskii prospect, 32A.

Tel.: 7 (495) 954-44-82

E-mail: borisevg@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.1.1

**Abstract:** The author discusses a Jewish inscription published by Adam Olearius (1599–1671), a German traveler, orientalist and a member of the Holstein embassy sent in 1635–39 to Muscovy and Safavid Iran.

In December 1635 Olearius had copied this inscription from the wall of a caravanserai located at the foot of the Besh Barmag Mountain (today's territory of the Siazan' district of the Republic of Azerbaijan). Later he published it in the first [Schleßwig, 1647] and subsequent lifetime editions of his account on Persian and Muscovite journeys. The author proposes his reconstruction and translation of the text of the above-mentioned inscription. He argues that this inscription was a fragment of a text mentioning a certain Faraj, son of Yitzhak. The inscription dates back to 1537 according to the Seleucid era or the years 1224/5 AD. The author considers this inscription to be an epigraphic confirmation of the testimony of another Western European traveler – William (or Guillaume) Rubruck who had visited the Jewish communities of Transcaucasia in 1254. The stone block with a fragment of the text of the inscription was used in the construction of the caravanserai when Jewish communities seen by Rubruck had left this region or disappeared.

**Keywords:** *Jewish Epigraphy, history of Caucasian Jews, Foreign Accounts on Russia, Adam Olearius, Willem Rubruquis*

## References

Chekin, L. S., 1999, *Kartografiia khristianskogo srednevekov'ia VIII–XIII vv: Teksty, perevod, kommentarii* [Cartography of Mediaeval Christendom in 8<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries: Texts, Translations, commentaries]. Moscow, Vostochnaia literatura, 365.

Gow, A. C., 1999, "Ryzhie evrei": apokaliptika i antisemitizm v Germanii v srednie veka i rannee novoe vremia [The Red Jews: Apocalypitics and Antisemitism in Medieval and Early Modern Germany]. *Vestnik Yevreyskogo Universiteta*, 20, 41–61.

Gow, A. C., 1995, *The Red Jews: Anti-semitism in an Apocalyptic Age. 1200–1600*. Leiden, N.Y., Köln, Brill, 420.

Iatsenko, S. A., 2001, *Znaki-tamgi iranoiazыchnykh narodov drevnosti i rannego srednevekov'ia* [Tamga-signs of the Iranian Peoples in the Ancient Times and Early Middle Ages]. Moscow, Vostochnaia literatura, 190.

Kashaev, S. V., and N. V. Kashovskaya, 1999, Iudeiskaia diaspora na Bospore po dannym arkheologii [The Jewish Diaspora on the Bosporus: Archeological Data]. *Archeologia Abrahamica: Issledovaniia v oblasti arkheologii i khudozhestvennoi traditsii iudaizma, khristianstva i islama* [Studies in Archeology and Artistic Traditions of Judaism, Christianity and Islam], ed. L. A. Beliaev, 55–77. Moscow, Indrik, 456.

Kashovskaia, N. V., 2011, Iudeiskii prozelitizm na Bospore. Irantsy v iudeiskoi obshchine [Jewish Proselitism on the Bosporus: Iranian-speaking Converts in the Jewish Communities]. *Ukraïns'ka Orientalistika. Spetsial'nii vipusk z iudaïki* [Ukrainian Orientalistics. A Special Issue on Jewish Studies], ed. V. Chernoi vanenko, 188–222. Kiïv, Kievo-Mogilianska akademiia, 412.

Kupovetskii, M. S., 2009, Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiatii i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov XIX v. [Mountain Jews: An Ethnic History]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 58–73.

Sosunov, G. S., 2007, *Evreiskie pamiatniki Vostochnogo Kavkaza* [Jewish Monuments of Eastern Caucasus]. Makhachkala, Epokha, 216.

Tukhtina, N. V., 1960, Raskopki 1957 goda bliz sela Kriushi Ul'ianovskoi oblasti [The Excavations near Kriushi Village in Ul'ianovsk Region]. *Trudy Kuibyshevskoi arkheologicheskoi ekspeditsii* [The Proceedings of Kuybyshev (Samara) Archeological Expedition], ed. A. P. Smirnov, vol. 3, 145–154. Moscow, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 508.

Van der Meiden, G. W., 1993, Isaac Massa and the Beginning of the Dutch-Russian Relations. *Proceedings of the Conference on the Relations between Russia and Netherlands from the 16th to the 20th Century, Held at the Rijksmuseum, Amsterdam, June 1989*, 27–40. Groningen, Instituut voor noord- en oosteuropese studies, 230.

## «Из Самарканда в Петербург». Провенанс двух еврейско-персидских рукописей в собраниях Петербурга<sup>1</sup>

*Екатерина Максимовна Белкина*

Институт восточных рукописей Российской академии наук  
Санкт-Петербург, Россия

Аспирантка

ORCID: 0000-0002-2592-8679

Институт восточных рукописей Российской академии наук  
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18

Тел.: +7 (812) 315-87-28

E-mail: belkinakat@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.1.2

**Аннотация:** Статья рассматривает провенанс двух еврейско-персидских рукописных памятников из собрания Института восточных рукописей РАН (С40 Евр. фонда) и Отдела рукописей РНБ (Евр. 150 Н.С.). Обе рукописи являются отреставрированными в XIX в., по-видимому, одним и тем же мастером, конволютами. Однако в XX в. они оказались в Петербурге совершенно разными путями: одна из них была куплена в Европе в 1904 г., другая – привезена в Ленинград в 1975 г. из Узбекистана. Провенанс обоих памятников позволит нам проследить историю рукописей в XX в. Первая рукопись была продана в Азиатский музей д-ром Яхудой из Германии, иерусалимским евреем, ставшим одним из лидеров еврейского образования в Европе, книготорговцем и коллекционером восточных памятников. По-видимому, он приобрел рукопись еще в Иерусалиме, так как в самом начале XX в., параллельно с масштабной эмиграцией бухарских евреев в Палестину, Шимон Хахам опубликовал много книг из литературного наследия на еврейско-персидском языке. Вторая ру-

---

<sup>1</sup> Исследование проведено в рамках программы стипендий Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина.

копись была продана ее владельцами в 1975 г. До этого момента она, скорее всего, не покидала территории нынешнего Узбекистана. Нам не удалось обнаружить никаких документов, указывающих на причины, которые побудили владельцев расстаться с этим кодексом. К сожалению, учитывая количество лакун в провенансе, вопрос о том, действительно ли обе рукописи прошли через реставрацию в руках одного и того же мастера, остается открытым.

**Ключевые слова:** провенанс, еврейские рукописи, иудаика, бухарские евреи, ИВР РАН, РНБ

В конце рукописи С40 Евр. фонда, который находится сегодня в собрании Института восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН), есть поздняя приписка (f. 273b):

Эта книга написана в городе Самарканде Шмуэлем бен Йосефом ха-Рофе (врачом?) в 1861 г. по эре контрактов [Александра Македонского], то есть в 5310 г. от создания мира<sup>2</sup>.

Она значительно отличается по своим палеографическим признакам от всех крупных фрагментов текста или других маргиналий и, по-видимому, сделана одним из владельцев рукописи. Этим же почерком восполнены первые утраченные четыре листа рукописи (черные чернила, перо, тонкая белая бумага в клетку). К ним также добавлен «титольный лист», который содержит название книги, имя и некоторые биографические данные автора, год написания самого произведения по эре контрактов и по эре от создания мира. Перед нами текст поэмы «Муса-наме» Шахина Ширази, еврейского поэта средневековой Персии, созданный в 1327 г., — одно из

---

<sup>2</sup> Ивр. כתב הספר בעיר סמרקנד ע"י מו' שמואל בן מו' יוסף הרופא שנת 5310 אלתת'אלשטרות דהיינו לב'.

«Эра контрактов» — один из календарей, используемых восточными еврейскими общинами в средние века. Это хронологическая система, в которой отсчет ведется от создания Селевкидского государства в 312–311 гг. до н. э., поэтому в рукописях часто также называется эрой Селевкидов или Александра Македонского [Якерсон 2009, 244]. В пересчете на григорианский календарь речь идет о периоде с сентября 1549 г. по сентябрь 1550 г.

крупнейших произведений на еврейско-персидском языке, которое нам сегодня известно<sup>3</sup>.

К 1360 г. Шахин Ширази завершает другое сочинение «Берешит-наме», список которого хранится сегодня в отделе рукописей Российской национальной библиотеки (далее — ОР РНБ) — Евр. 150 Н.С. Приписка в данной рукописи на л. 219а (с теми же палеографическими характеристиками, что и описанная выше маргиналия) содержит именно эту дату: «Год 5 тысяч 121 от сотворения мира»<sup>4</sup>. Она находится сбоку от основного текста (строки 14–15), также выполнена пером и черными чернилами.

Так как оба памятника были отреставрированы предположительно одним и тем же мастером в XIX в. и названы нами в предыдущих работах условными близнецами, в настоящей статье мы также будем рассматривать их вместе, в связке [Белкина 2019а]. Ни одна из указанных маргиналий не помогает исследователю датировать или локализовать эти рукописи. Действительно, для С40 Евр. фонда у нас есть зацепка в виде «Самарканд, 1550 г.», но этот источник представляет собой конволют из более чем пяти фрагментов разных времен, поэтому поздняя маргиналия не позволяет нам удостовериться в подлинности этих данных. Однако раз эта приписка существует, то, возможно, мы имеем дело с памятником, бытовавшим когда-то в среде бухарских евреев.

Наиболее удивительным, на наш взгляд, является тот факт, что столь схожие по своей структуре памятники (средневековое ядро — наиболее крупные фрагменты текста — в сочетании с более поздними вставками и последующей общей реставрацией списков поэм) оказались в двух крупных коллекциях Петербурга совершенно разными путями. Цель настоящей

<sup>3</sup> В рукописи указано «Шахин-Тора», что отсылает нас к общему названию поэм Шахина на основе текста Еврейской Библии — «Комментарий Шахина на [книги] Пятикнижия» (евр.-перс. *Šarḥ-e Šahin 'al ha-Torah*). Оба названия использовались как синонимичные. Подробнее о Шахине и его сочинениях см. в *Encyclopædia Iranica* [Netzer, s.a.].

<sup>4</sup> Ивр. שנת ה' אלפים קכ"א ליצירה. 5121 г. от сотворения мира по еврейскому календарю пришелся на сентябрь 1360 г. — август 1361 г.

статьи – проследить провенанс обеих рукописей, постепенно развертывая историю бытования рукописей от настоящего времени назад, в XIX в. Возможно, нам удастся тем самым заполнить пробелы в истории существования немногочисленных средневековых еврейско-персидских памятников, которые сохранились до сегодняшнего дня, и в действительности подтвердить принадлежность рукописи к истории евреев Бухары и Самарканда, к работе одного и того же мастера-реставратора над этими кодексами. Более того, этот процесс позволит нам ввести в научный дискурс некоторые архивные материалы собраний ИВР РАН и РНБ, которые обогатят историографию российских рукописных собраний в XX в.

### Из Европы в Петербург

На «титальном листе» рукописи С40 Евр. фонда ИВР РАН есть три штампа Института востоковедения АН СССР с инвентарными номерами за 1935 г. (№ 730) и 1964 г. (№ 758). Эта информация оказывается хоть и важной для провенанса, но нерелевантной для нашего исследования, так как весь советский период рукопись находилась в собрании института, она не была утрачена в годы Великой Отечественной войны, была только заново заинвентаризована после нее.

Однако в левом нижнем углу того же листа указаны следующие данные: «Von Dr. Yahuda// 1904 № 365// Add. 1904/45». Это имя продавца и год поступления рукописи в собрание тогда еще Азиатского музея<sup>5</sup>. В архиве ИВР РАН сохранились документы, подтверждающие покупку рукописи. В списке новых поступлений за 1904 г. указано приобретение музеем в апреле месяце четырех рукописей, двух самаритянских и двух еврейско-персидских, среди которых есть рукопись «Шахин-Тора» под номером «45/ Inv. 365» [АВ ИВР РАН, Ф. 152. Оп. 1. Д. 44, л. 22б]<sup>6</sup>. К тому же л. 46 в деле за 1904 г. –

---

<sup>5</sup> Об истории Азиатского музея и Института восточных рукописей РАН см. [Институт 2005].

<sup>6</sup> Вторая еврейско-персидская рукопись из этой же партии поступления в сегодняшней описи Еврейского фонда Отдела рукопи-

это платежное прошение из канцелярии об отправке векселя от 10 апреля 1904 г. № 1580:

Л. 46а

В Азиатский Музей  
Академии Наук

Канцелярия правления Академии наук, препровождая при сем в Азиатский Музей Академии доставленную Особенною Канцелярию по Кредитной части при отношении от 7 Апреля 1904 г. за №1472 ассигновку à vue на Мендельсона и К° в Берлин, на ордер Dr. Yahuda в Дармштадт, на 1485 мар. 60 пфен., //

Л. 46б

(составляющие на русскую монету с банкирскими расходами 691 р. 20 к.), следующие за доставленные для Азиатского Музея Академии еврейско-персидские и самаритянские рукописи, покорнейше просит отослать оную по принадлежности и по получении уведомления, доставить таковое в Правление, как требующееся для отчетности по Правлению...<sup>7</sup>.

Вексель был отправлен 12/25 Апреля 1904 г. за № 34 (приписка на л. 46а).

В деле за 1904 г. встречается несколько таких платежных поручений по кредитной линии за границу на покупку для Азиатского музея не только рукописей, но и книг. Основным поставщиком был Отто Харрассовиц (Otto Harrassowitz) из Лейпцига, сохранилось значительное количество его писем в музей в начале XX в. с указанием конкретных книг, отправ-

---

сей ИВР РАН не отражена, по крайней мере, по тем инвентарным данным, которые приведены в перечне 1904 г. Также не совпадают описания книг. Вероятнее всего, что к моменту составления описи название сочинения было уточнено. Однако на полях перечня указаны также размеры рукописей: С40 – «4», вторая рукопись (инв. 44/364) – «8». Под это описание попадают две рукописи от «Dr. Yahuda»: A98 и A129 [Белкина 2019б, 34].

<sup>7</sup> Текст документа приведен в соответствии с существующими сегодня правилами орфографии и пунктуации.



ленных в Россию<sup>8</sup>. Однако в 1904 г. появляется три поручения на имя «Dr. Yahuda» в Дармштадт: в январе – за отправку «восточных изданий», в апреле – за уже указанные выше рукописи, в октябре – за «еврейские рукописи и книжные издания на Арабском и Турецком языках» [АВ ИВР РАН, Ф. 152. Оп. 1. Д. 44]. Только в последнем платежном поручении от 5 октября 1904 г. № 3113 появляется инициал «Dr. Y. Yahuda», в деле 1905 г. в поручении за 28 февраля № 492 указано уже «Dr. A.Y. Yahuda», а за 10 ноября того же года № 2831 – «Dr. Y.A. Yahuda в Берлин» [АВ ИВР РАН, Ф. 152. Оп. 1. Д. 45]. Все платежи за печатные и рукописные издания для музея в тот период шли через «Мендельсон и К<sup>о</sup>» в Берлине – частный (еврейский) банк, один из главных банков Пруссии в XIX–XX вв.<sup>9</sup>

Кроме платежных документов из Канцелярии, в архиве ИВР РАН не сохранились другие материалы, содержащие имя «Dr. Yahuda». Это, на наш взгляд, довольно усложняет возможность отождествить сегодня продавца с конкретным человеком, жившим в начале XX в. Однако, учитывая титул «доктор» и инициалы «А.У.», мы предполагаем, что речь идет об Аврааме Шаломе Яхуде<sup>10</sup>, восточном еврее по происхождению и западном энциклопедисте и преподавателе нескольких крупных европейских университетов [Friedman 2019].

Авраам Шалом Яхуда (1877–1951) был из семьи багдадских (по отцу) и немецких (по матери) евреев, поселившихся в XIX в. в Иерусалиме, где он и родился. К моменту своего переезда на учебу в Германию он уже был автором нескольких книг по соотношению арабской литературы и поэзии с

---

<sup>8</sup> Он был немецким книготорговцем и издателем. До сегодняшнего дня существует издание Harrassowitz Verlag. Подробнее см. [Harrassowitz, s.a.]

<sup>9</sup> Банк выступал как официальный банкир Российского Императорского дома за границей во второй половине XIX в. и был одним из главных заемщиков для Империи. С 1917 г. все его контакты с Россией были прерваны, а в 1930-е гг. банк был «ариизирован» нацистским правительством. Об истории и судьбе банка см. [Müller 2010]

<sup>10</sup> Ивр. אברהם שלום יהודה, лат. Abraham Shalom Yahuda.

еврейской культурой. Его учителем и в Палестине, и поначалу в Германии выступал старший брат, Ицхак (Исаак) Йезекиэль Яхуда, сам занимавшийся арабским языком и культурой. Под руководством немецкого востоковеда Теодора Нольдеке А.Ш. Яхуда защитил диссертацию в Страсбургском университете и уже в 1905 г. начал преподавать в Берлине в Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (на русский язык можно перевести как Высшая школа изучения наук о еврействе)<sup>11</sup> [Evri 2016, 14–23].

Помимо активной преподавательской и научной работы д-р Яхуда посвящал время сбору еврейских и других восточных книг и рукописей. Сегодня в нескольких крупных мировых собраниях есть коллекции, которые носят его имя: The Yahuda Collection в Университете Мичигана, Принстонском университете, Национальной библиотеке Израиля<sup>12</sup> и др. Любопытно то, что еврейские рукописи, если таковые вообще имеются, являются только малой частью коллекций; его коллекция в Мичигане, изначально направленная в 1925 г. в Британский музей и преумноженная при содействии последнего, состоит из мусульманских рукописных памятников, ее провенанс подробно исследован [Kroff 2012]. Личный архив д-ра Яхуды находится сегодня в Израиле<sup>13</sup>. Исследователи сомневаются, были ли все эти рукописные и печатные памятники собраны как личная, «домашняя», коллекция или же при их накоплении преследовалась другая цель. Так или иначе все проданные части собрания были каталогизированы и по боль-

<sup>11</sup> Стоит отметить, что в 1915 г. д-р А.Ш. Яхуда возглавил направление иудаики в Мадридском университете — и был первым среди евреев, кто достиг такой должности в Европе. В 2019 г. среди специалистов, занимающихся еврейской Испанией, шла дискуссия о личности д-ра Яхуды и почему же тогда его имя практически кануло в Лету [Friedman 2019].

<sup>12</sup> Коллекция арабских рукописей в Национальной библиотеке Израиля является одним из самых значительных и значимых рукописных собраний в Израиле. Ее описание доступно на сайте Библиотеки: см. [Manuscripts, s.a.]

<sup>13</sup> Структуру и состав архива Авраама Шалома Яхуды в Национальной библиотеке Израиля см. [Yahuda Archive, s.a.].

шей части структурированы и описаны [Kropf 2012]. Разочаровавшись в идеалах сионизма, 1920–1940-е гг. доктор Яхуда провел «в поисках редких манускриптов, собирая уникальную коллекцию книг и рукописей, а также преподавая в университетах Оксфорда, Кембриджа и Гейдельберга» [Evgi 2018].

В 1904 г. Авраам Яхуда только завершал работу над диссертацией в Германии. Среди всех найденных нами источников Дармштадт упоминается лишь в публикации д-ра Рагель Юклис (Dr. Raquel Ukeles) как место пребывания и обучения д-ра Яхуды до поступления в университет Страсбурга. Однако она же отмечает, что его старший брат, Ицхак Йезекиэль, стал заниматься куплей-продажей восточных рукописей в Дармштадте в 1904 г. [Ukeles 2019]. По-видимому, отсюда мы наблюдаем в архивных документах ИВР РАН некоторую путаницу в инициалах. Неясно, была ли это общая коллекция братьев, но в пользу этой версии говорит то, что во всех платёжных поручениях мы видим титул «Dr.» перед фамилией продавца. Скорее всего, это был своеобразный торговый знак для ведения бизнеса, который не требовал уточнений, с кем же из братьев покупатель имеет дело. Уже в 1905 г., как отмечено выше, перевод денег осуществлялся на ордер «Dr. Yahuda в Берлин» – и речь уже идет именно об Аврааме Яхуде. В 1906 г. его старший брат переехал в Каир, где он продолжил заниматься книготорговлей – в основном мусульманских рукописей и книг [Ukeles 2019].

Как отмечали в своих работах коллеги из Мичиганского университета, «сегодня можно только спекулировать о том, как иенемские манускрипты оказались в коллекции д-ра Яхуды» [Kropf 2012]. То же касается и петербургской рукописи. Нам достоверно неизвестно, откуда и каким образом у братьев Яхуда оказалась рукопись на еврейско-персидском языке.

Важно отметить, что в период приобретения этой рукописи Азиатским музеем текст поэмы был спасен от забвения Шимоном Хахамом — бухарским ученым и переводчиком. Он стал известен как один из основателей бухарского квартала в Иерусалиме<sup>14</sup> и как реформатор еврейско-бухарской куль-

---

<sup>14</sup> Ивр. שכונת הבוכרים.

туры: с 1902 и вплоть до своей смерти в 1910 г. он занимался публикацией текстов на еврейско-персидском языке и переводами светской литературы на бухори, идиом бухарских евреев, чтобы предоставить евреям Бухары доступ к их (почти забытому на тот момент) литературному наследию и образованию. Благодаря ему в свет вышло первое не критическое издание «Муса-наме» и «Берешит-наме», ему же принадлежит общее наименование поэм Шахина – «Комментарий Шахина на Пятикнижие» [Rubanovich 2020, 148–149]. Скорее всего, выход в свет таких значимых для еврейской культуры средневековых сочинений не остался незамеченным востоковедом Авраамом Яхудой, и потому исследуемая рукопись была приобретена им для своей коллекции. Учитывая тот факт, что мусульманские памятники д-р Яхуда покупал на Ближнем Востоке, скорее всего, и еврейско-персидскую рукопись он приобрел здесь же. Нет оснований полагать, что он приобрел ее где-то в Европе; вариант покупки рукописи у бухарских евреев, иммигрировавших в Иерусалим, выглядит более логичным, хотя мы никоим образом не можем его ни подтвердить, ни опровергнуть<sup>15</sup>.

Итак, резюмируя все вышесказанное, мы можем проследить следующий вариант бытования рукописи С40 Евр. фонда из ИВР РАН во второй половине XIX в. – XX в.

Рукопись была отреставрирована анонимным мастером в Центральной Азии, предположительно в районе Бухары и Самарканда, в XIX в. (нет данных: а) рукопись была перевезена на Ближний Восток, возможно, в Иерусалим, владельцами из среды бухарских евреев, что, на наш взгляд, выглядит более реальным; б) рукопись была привезена или продана владельцами в Европу в конце XIX в.; последним владельцем рукописи стала семья Яхуда, точнее брата Авраам Шалом

<sup>15</sup> В пользу версии с покупкой рукописи в среде бухарских евреев в Иерусалиме может свидетельствовать тот факт, что огласовка отреставрированной части рукописи соответствует варианту, который мы видим в публикации Шимона Хахама, т. е. воспроизводится бухарское произношение данного текста. (Из личной переписки автора статьи с д-ром Юлией Рубанович.)

и/или Ицхак Йезекиэль Яхуда, которые уехали из Иерусалима в Германию – в 1904 г. один из братьев продал рукопись в Азиатский музей в Санкт-Петербурге, где рукопись находится до сегодняшнего дня.

### Из Узбекистана в Петербург

Вторая из исследуемых здесь рукописей оказалась в тогда еще Государственной публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в 1975 г. путем покупки. В самой рукописи нет никаких штампов и дополнительных владельческих пометок или маргиналий, за исключением прямоугольного штампа «Пост.1975.1» на последней странице кодекса, который отсылает нас к книге новых поступлений рукописей в ОР РНБ.

Этот памятник значится первым приобретением за 1975 г.:

Номер: 1.

Дата: Запись от 6/II 1975.

Название и автор: Шахин, еврейско-персидский поэт, XIV в. «Йусуф и Зулейха». Поэма. XVI в. (по палеографическим признакам). На персидском языке (еврейскими буквами). В кожаном переплете. В 4-ку. 21,5x17 см. 219 лл.

Как поступило: Якубов Яков Рафаилович. Ташкент, ул. Конституции, 84. За 100 руб.

Акт: Акт № РЛ-1 от 20/I – 1975 г. Регистрация № 1 от 31/I – 1975 г.

Принял: В.В. Лебедев. 18/II 1975 г.

Примечание: В фонд № 913 Еврейские рукописи, новая серия, собрания. № 150.

Других документов, свидетельствовавших бы о переговорах по поводу покупки рукописи или платежных поручений/квитанций, как в первом случае, нам обнаружить не удалось, что значительно усложняет задачу описания провенанса.

Нам также не удалось ничего узнать о биографии Якубова Якова Рафаиловича через опубликованные данные или у представителей современной общины Ташкента. Благодаря д-ру Зееву Левину (Dr. Zeev Levin) и его личным знакомствам

в среде бухарских евреев выяснилось, что ул. Конституции, 84 в Ташкенте – это частный дом, не книжный или антикварный магазин<sup>16</sup>. Этот район относится к так называемой «еврейской махалле» – месту, где была построена бухарская синагога и где предпочитали селиться многие бухарские евреи<sup>17</sup>. По-видимому, в книгу поступлений был записан домашний адрес продавца для потенциальной связи или корреспонденции, а не место купли-продажи памятника.

В описании рукописи в книге поступлений Лебедев пишет, что по палеографическим признакам рукопись относится к XVI в. Однако в то время, когда памятник находился в выставочной витрине и впервые обратил на себя наше внимание во время экскурсии в Отдел несколько лет назад, в тексте экспозиции на этикетке было указано: «Бухара, XVII–XVIII вв.». Безусловно, по своему происхождению, а тем более по пребыванию вплоть до конца XX в. в среде бухарских евреев, рукопись следует относить к письменным памятникам Центральной Азии. Лебедев, скорее всего, датировал XVI столетием наиболее старый и самый крупный фрагмент данного конволюта, который не обязательно был создан в Бухаре. Другая же его часть – реставрационная – по своим палеографическим и кодикологическим характеристикам действительно соответствует локализации Бухара – Самарканд и относится к последующим векам [Белкина 2019a]. Поэтому всю эту информацию можно считать достоверной. В описи фонда № 913, а также в каталоге новых поступлений за 1975 г. никаких дополнительных данных об этой рукописи не содержится [Новые поступления 1980].

Скорее всего, весь XX в. после реставрации и обретения нового переплета рукопись находилась в регионе современных Узбекистана и Таджикистана и не «мигрировала», как первая из рассматриваемых здесь. Она сохранялась у своих владельцев и не подвергалась никаким изменениям. Первое

<sup>16</sup> Из личной переписки автора статьи с д-ром З. Левиным, за что автор выражает ему огромную благодарность и признательность.

<sup>17</sup> В отличие от Самарканда и Бухары в Ташкенте не было еврейской *махаллы* как таковой.

и единственное на сегодняшний день ее перемещение, на наш взгляд, случилось как раз в 1975 г., когда рукопись была куплена библиотекой, привезена из Узбекской ССР и заинвентаризирована В.В. Лебедевым на месте в Отделе рукописей ГПБ.

Итак, провенанс рукописи Евр. 150 Н.С. можно представить следующим образом:

Рукопись была отреставрирована анонимным мастером в Центральной Азии, предположительно в районе Бухары и Самарканда, в XIX в. (нет данных: вероятнее всего, находилась в этом же регионе все время вплоть до 1975 г.) была куплена в собрание библиотеки в Ленинграде в 1975 г., где и находится до сегодняшнего времени.

\* \* \*

Описанный выше провенанс обеих еврейско-персидских рукописей оказывается невелик и с большим количеством лакун, которые мы не можем заполнить сегодня. В отношении первого кодекса мы имеем сохранившиеся в архиве ИВР РАН несколько платежных поручений на одно и то же имя «Dr. Yahuda» и тем самым возможность установить личность продавца, так как речь идет об одном из ведущих лидеров еврейского образования, книготорговце и коллекционере восточных памятников начала XX в. По-видимому, Авраам Шалом Яхуда (или его брат Ицхак Йезекиэль) приобрел сегодняшнюю рукопись С40 еще в Иерусалиме, так как в самом начале XX в. в среде бухарских евреев произошел всплеск издательской деятельности Шимона Хахама с целью актуализации и распространения литературного наследия на еврейско-персидском языке, параллельный эмиграции большого числа бухарских евреев в Палестину. К сожалению, на этом предположении возможность проследить дальнейший провенанс кодекса заканчивается. У нас нет сведений о том, как этот памятник действительно оказался у семьи Яхуда, и даже если принять вариант с его покупкой в Иерусалиме как верный, то неизвестно, как эта рукопись попала в Иерусалим. Вторая же рукопись была продана ее владельцами в 1975 г. До этого момента она, скорее всего, не покидала территории

нынешнего Узбекистана. Нам не удалось обнаружить никаких документов, повествующих о тех причинах, которые побудили владельцев расстаться с этим кодексом. За исключением записи в книге новых поступлений в Отдел рукописей РНБ за 1975 г., текст которой приведен в статье, нет ни писем с предложением покупки рукописи от владельцев, ни документов с установлением суммы, за которую она будет продана в библиотеку. В этом случае рукопись Евр. 150 Н.С. продолжает оставаться загадкой.

Однако по палеографическим и кодикологическим признакам реставрационного слоя обоих памятников мы можем утверждать, что обе рукописи побывали в Центральной Азии в XIX в. Вопрос о том, были ли они в руках одного и того же мастера или же с ними работали разные люди, остается открытым. Тем не менее обе они находятся сегодня в Петербурге. Одна совершила предполагаемое путешествие через Ближний Восток и Европу, чтобы попасть в собрание Азиатского музея, другая же все время оставалась в среде бухарских евреев, чтобы в конце советского периода прибыть в Ленинград в собрание ГПБ. Самарканд, упоминаемый нами в самом начале статьи, оказывается довольно отдаленной точкой в наших поисках. Вероятно, именно оттуда началось передвижение рукописи С40. Если же эта приписка о 1550 г. принадлежит д-ру Аврааму Яхуде, то, возможно, он знал о происхождении рукописи куда больше, чем мы сегодня. Поэтому дальнейшая работа именно с *его архивами* может пролить свет на историю бытования этой конкретной рукописи и вообще на те методы и средства, которыми пользовались коллекционеры прошлых столетий.

### Источники

АВ ИВР РАН, Ф. 152. Оп. 1. Д. 44. – Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук. Ф. 152. Оп. 1. Д. 44. Переписки с правлением АН, ОИФ, КВЖД, книготорговцами и фирмами, библиотеками и музеями, отдельными учеными о комплектовании и использовании материалов АМ, счета, накладные и др. за 1904 г. Л. 1, 22, 46.



АВ ИВР РАН, Ф. 152. Оп. 1. Д. 45. – Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук. Ф.152. Оп. 1. Д. 45. Переписки с правлением АН, ОИФ, КВЖД, книготорговцами и фирмами, библиотеками и музеями, отдельными учеными о комплектовании и использовании материалов АМ, счета, накладные и др. за 1905 г. Л. 56, 96.

Евр. 150 Н.С. – Российская национальная библиотека, Отдел рукописей. Ф. 913 (Новая серия), оп. 1, ед. 150. «Берешит-наме» Шахина на еврейско-персидском языке, 220 л. (в иностранных источниках: Evr. IV 150).

С40 Евр. фонда – Институт восточных рукописей РАН. Еврейский фонд, оп. 1, шифр С40.

«Муса-наме» Шахина на еврейско-персидском языке, 273 л.

## Литература

Белкина 2019а – *Белкина Е.М.* Ранние этапы реставрации двух еврейско-персидских средневековых рукописей // *Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции.* М.: Сэфер, 2019. С. 61–74. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.4

Белкина 2019б – *Белкина Е.М.* Формирование коллекций еврейско-персидских рукописей в собраниях РНБ и ИВР РАН // *Евреи России, Европы и Ближнего Востока: история, культура и словесность.* (Труды по иудаике. Сер. «История и этнография». Вып. 15). СПб, 2019. С. 30–36. 336 с.

Институт 2005 – Институт восточных рукописей Российской академии наук. История ИВР РАН. 10.06.2005. Online [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com\\_content&task=view&id=46&Itemid=82#anchor\\_am\\_iv](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=82#anchor_am_iv) (дата обращения: 10.10.2021).

Новые поступления 1980 – Новые поступления в отдел рукописей и редких книг ГПБ (1974-1978). Каталог. / Гос. публ. б-ка им. М.Е. Салтыкова-Щедрина; сост. А.Н. Галичанина, Л.С. Георгиева. Л.: ГПБ, 1980. 220 с.

Якерсон 2009 – *Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга: Письменные памятники. СПб.: Арка, 2009. 264 с.

Evri 2016 – *Evri Y.* Translating the Arab-Jewish Tradition: From Al-Andalus to Palestine/Land of Israel // *Essays of the Forum Transregionale Studien*, 1/2016. Berlin, 2016. 39 p. DOI: 10.25360/01-2017-00005.

Evri 2018 – *Evri Y.* Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism: Abraham Shalom Yahuda's Critique of Modern Jewish Discourse // *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality,*

European Borders, and the Search for Belonging / Fraise, O. (Ed.) Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. P. 337–354. DOI: 10.1515/9783110446890-019.

Friedman 2019 – *Friedman M.R.* Orientalism between Empires: Abraham Shalom Yahuda at the Intersection of Sepharad, Zionism, and Imperialism // *Jewish Quarterly Review*. Vol. 109, No. 3, Summer 2019. P. 435–451. DOI: 10.1353/jqr.2019.0016.

Harrassowitz, s.a. – *Verlagsgeschichte* // Harrassowitz Verlag & Publishers. Online <https://www.harrassowitz-verlag.de/DEU/ueber.ahtml> (accessed on 10 October 2021).

Kropf 2012 – *Kropf E.* The Yemeni manuscripts of the Yahuda Collection at the University of Michigan: Provenance and Acquisition // *Chroniques du manuscrit au Yémen*, 13 (janvier 2012) Online. DOI: 10.4000/cmy.1974.

Manuscripts, s.a. – Manuscripts in the Islam and Middle East Collection / The National Library of Israel. Online. <https://web.nli.org.il/sites/nli/english/collections/islam-middle-eastern/pages/manuscripts-in-the-islam-and-middle-east-collection.aspx> (accessed on 10 October 2021).

Müller 2010 – *Müller M., Tatzkow M.* Lost Lives, Lost Art: Jewish Collectors, Nazi Art Theft and the Quest for Justice. Barnsley: Frontline, 2010.

Netzer, s.a. – *Netzer A.* Judeo-Persian Communities. IX. Judeo-Persian Literature // *Encyclopædia Iranica*, XV/2. P. 139–156. Online <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-ix-judeo-persian-literature> (accessed on 10 October 2021).

Rubanovich 2020 – *Rubanovich J.* Joseph and His Two Wives: Patterns of Cultural Accommodation in the Judaeo-Persian Tale of Yusof and Zoleykhā // *Journal of Persianate Studies*, 13 (2020). P. 146–195. DOI: 10.1163/18747167-bja10006.

Ukeles 2019 – *Ukeles R.* Abraham Shalom Yahuda: The Scholar, the Collector and the Collections // The Librarians. Blog of the National Library of Israel. 18.07.2019. Online. <https://blog.nli.org.il/en/yahuda/> (accessed on 10 October 2021).

Yahuda Archive, s.a. – Abraham Shalom Yahuda Archive / The National Library of Israel. Online [https://www.nli.org.il/en/archives/NNL\\_ARCHIVE\\_AL990026172010205171/NLI](https://www.nli.org.il/en/archives/NNL_ARCHIVE_AL990026172010205171/NLI) (accessed on 10 October 2021).

## “From Samarkand to St. Petersburg”. Provenance of Two Judeo-Persian Manuscripts in St. Petersburg Collections

*Ekaterina Belkina*

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,  
Saint Petersburg, Russia

PhD student

ORCID: 0000-0002-2592-8679

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences  
Dvortsovaya emb., 18, Saint Petersburg, 191186, Russia

Tel.: +7 (812) 315-87-28

E-mail: belkinakat@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.1.2

**Abstract:** The article examines the provenance of two Judeo-Persian manuscripts from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts RAS (C40 Hebrew) and the National Library of Russia (Evr. IV 150). Both manuscripts were restored in the 19th century, apparently by one master. However, in the 20th century these manuscripts ended up in St. Petersburg in completely different ways: one was bought in Europe in 1904, while the other was brought to Leningrad from Uzbekistan only in 1975. The provenance of both manuscripts can allow us to trace their history in the 20th century, and can help us to answer another question – if we can confirm that these two codexes of Shahin’s poems were restored by the same person. The first manuscript was sold to the Asian Museum by Dr. Yahuda from Germany, a Jerusalemite Jew who became one of the leading figures for Jewish education in Europe, a bookseller and collector of oriental manuscripts. Apparently, he purchased the manuscript in Jerusalem at the beginning of the 20th century, while a large number of Bukharian Jews emigrated to Palestine and Shimon Hakham published a distinguished number of Judeo-Persian literature that made it rather popular that time. The second manuscript was sold by its owners in 1975. The manuscript most likely did not leave the territory of present-day Uzbekistan before that. I failed to find any documents describing the reasons that prompted the owners to part with this codex. Unfortunately, given the number of gaps in the provenance, the question of whether the same master restored both manuscripts remains open.

**Keywords:** *provenance, Jewish manuscripts, Jewish Studies, Bukharian Jews, IOM RAS, NLR*

## References

Belkina, E.M., 2019, Rannie etapy restavratsii dvukh evreisko-persidskikh srednevekovykh rukopisei [The Early Stages of Restoration of Two Judeo-Persian Medieval Manuscripts]. *Veshch' – simvol – znak v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Object – Symbol – Sign in the Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O. Belova, 61–74. Moscow, Sefer, 352. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.4.

Belkina, E.M., 2019, Formirovanie kolleksitsii evreisko-persidskikh rukopisei v sobraniia RNB i IVR RAN [The collection of Judeo-Persian Manuscripts in the National Library of Russia and the Institute of Oriental Manuscripts, St. Petersburg]. *Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia "Evrei Rossii, Evropy i Blizhnego Vostoka: istoriia, kul'tura i slovesnost"* [International Conference "Jews in Russia, Europe and the Middle East: history, culture and literature, Vol. 15, 30–36. St. Petersburg, St. Petersburg Institute of Jewish Studies, 396.

Yakerson, S.M., 2009, *Evreiskie sokrovishcha Peterburga: Pis'mennye pamiatniki* [Jewish Treasures of St. Petersburg: Written Monuments]. St. Petersburg, Arka, 264.

Evri, Y., 2016, Translating the Arab-Jewish Tradition: From Al-Andalus to Palestine/Land of Israel. *Essays of the Forum Transregionale Studien*, 1/2016, 39 p. DOI: 10.25360/01-2017-00005.

Evri, Y., 2018, Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism: Abraham Shalom Yahuda's Critique of Modern Jewish Discourse. *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. O. Fraisse, 337–354. Berlin, Boston, De Gruyter, 2018, 360. DOI: 10.1515/9783110446890-019.

Friedman, M.R., 2019, Orientalism between Empires: Abraham Shalom Yahuda at the Intersection of Sepharad, Zionism, and Imperialism. *Jewish Quarterly Review*, Vol. 109, 3, 435–451. DOI: 10.1353/jqr.2019.0016.

Kropf, E., 2012, The Yemeni manuscripts of the Yahuda Collection at the University of Michigan: Provenance and Acquisition. *Chroniques du manuscrit au Yémen*, 13, online. DOI: 10.4000/cmy.1974.

Müller, M., Tatzkow, M., 2010, *Lost Lives, Lost Art: Jewish Collectors, Nazi Art Theft and the Quest for Justice*. Barnsley, Frontline, 248.

Rubanovich, J., 2020, Joseph and His Two Wives: Patterns of Cultural Accommodation in the Judaeo-Persian Tale of Yusof and Zoleykhā. *Journal of Persianate Studies*, 13, 146–195. DOI: 10.1163/18747167-bja10006.

Ukeles, R., 2019, Abraham Shalom Yahuda: The Scholar, the Collector and the Collections. *The Librarians. Blog of the National Library of Israel*. 18.07.2019. Online. <https://blog.nli.org.il/en/yahuda/> (accessed on 10 October 2021).

---

**Еврейская литература  
и образование**

**Jewish Literature and Education**



# Влияние произведений М.Е. Салтыкова-Щедрина на творчество М. Мойхер-Сфорима

*Никита Викторович Морозов*

Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия

Магистрант

ORCID: 0000-0001-8691-4249

Центр типологии и семиотики фольклора

Российского государственного гуманитарного университета  
125993, Россия, Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7 (495) 250-69-31

E-mail: sof8675@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.2.1

**Аннотация:** Статья посвящена компаративистскому анализу сказки «Коняга» Салтыкова-Щедрина и повести «Кляча» Мойхер-Сфорима (использован перевод Ю. Пинуса под редакцией С.С. Вермеля). Тексты сравниваются с целью установления связей между русской и еврейской литературами. Сопоставление показало, что Мойхер-Сфорим был хорошо знаком как с произведениями русской классической литературы (в частности, с творчеством Тургенева), так и с русским фольклором. Однако особенно сильное влияние на него оказал М.Е. Салтыков-Щедрин (образ города Глупска как еврейский вариант знаменитого города Глупова и другие идейно-тематические и образные параллели). Сравнительный анализ рассматриваемых произведений позволяет утверждать, что творчество Мойхер-Сфорима находилось под влиянием произведений русских писателей.

**Ключевые слова:** *Мойхер-Сфорим, Салтыков-Щедрин, еврейская литература, русская литература, компаративистика, библейские аллюзии, хаскала, идиш, маленький человек, лишний человек, эзопов язык*

Творчество Менделе Мойхер-Сфорима – необычайно важный этап в истории еврейской литературы, однако в наше время его произведения почти не известны широкому

читателю. Так, большая часть русских переводов его произведений вышла в конце XIX – начале XX в., а самые новые и одновременно последние – в 1980-е гг. Аналогичная ситуация наблюдается с изданиями творческого наследия Мойхер-Сфорима и на других языках. До сих пор творчество писателя рассматривалось лишь в немногих исследованиях, и то в рамках изучения еврейской литературы в целом [Турнянски, Новерштерн 1995, 105–139; Frieden 1995, 9–95; Miron 1996, 95–249; Герциг, Хольцман 2003, 34–66, 90–112; Сафран 2004, 5–56; Смола 2021, 256–298]. Исключением из этого правила является монография на идише Ш. Нигера «Менделе Мойхер-Сфорим (Шолом-Янкев Абрамович): его жизнь, его общественные и литературные достижения» [Niger 1936].

Настоящее имя писателя – Шолом-Янкев Абрамович. Он родился в 1836 г. в местечке Копыль Минской губернии, получил традиционное еврейское образование и уже в 14 лет хорошо ориентировался в священных текстах и раввинистической литературе, разбирался в грамматике иврита. В 1853 г. будущий писатель поселился в Каменце-Подольском, где сблизился с поэтом А.Б. Готлобером, дочь которого позже обучила Мойхер-Сфорима русскому и немецкому языкам, а также началам математики. С этого времени он постепенно входит в движение Хаскалы (еврейского просвещения). В 1857 г. в газете «Ха-Маггид» было опубликовано его первое сочинение – «Заметка об образовании», а с 1860-х гг. начинается активная литературная деятельность. Сатирическая направленность творчества стала проявляться с самых ранних работ писателя.

Еврейский писатель И. Линецкий говорил: «Сатира – это такой жанр искусства, когда художник, создавая свои произведения, смеется, плача, а читатель плачет, смеясь» [Мойхер-Сфорим 1986, 10]. Это свойственно и большинству произведений Мойхер-Сфорима. Традиция сатирического высмеивания общественных пороков существовала и в русской литературе, поэтому интересно проследить культурную связь текстов Мойхер-Сфорима с русской классической литературой, в частности с произведениями Салтыкова-Щедрина. Михаил Евграфович считается не просто продолжателем го-



голевской традиции сатиры, но и одним из наиболее ярких писателей, чье имя стоит в одном ряду с лучшими представителями этого жанра. Можно предположить, что именно произведения Салтыкова-Щедрина оказали серьезное влияние на творчество Мойхер-Сфорима.

Однако существуют ли факты, указывающие на интерес Мойхер-Сфорима к русской литературе? Во-первых, нам известно, что приблизительно с 1853 г. Мойхер-Сфорим начал изучать русский язык. Во-вторых, писатель ориентировался на русскую передовую мысль. Так, в 1860-е гг. русская интеллигенция активно интересовалась естественными науками, которые популяризировал Д.И. Писарев [Забелина 2007]. Под влиянием этих настроений представители Хаскалы в Российской империи также занялись популяризацией естествознания. Увлекался естествознанием и Мойхер-Сфорим. Так, в 1862 г. он опубликовал перевод на иврит первого тома «Естественной истории» Ленца. В-третьих, писатель часто поднимает тему маленького человека, столь актуальную в русской классической литературе. Четвертый факт контактных связей: в начале 1860-х Мойхер-Сфорим написал новеллу «Учитесь хорошо!», которая в дальнейшем была переработана в первую часть его романа «Отцы и дети» (1868), где повествуется о конфликте родителей со своими детьми [Vartal, Linsider 2014, 339; Mazor 1984, 92; Герциг, Хольцман 2003, 55–56; Турнянски, Новерштерн 1995, 105]. Одноименный роман Тургенева был опубликован в 1862 г. В-пятых, во многих произведениях Мойхер-Сфорима, среди которых повести «Маленький человечек», «Такса», «Фишка Хромой» и роман «Путешествие Вениамина Третьего», действие происходит в трех городах: Кабцанск, Тунеядовка и Глупск. Город Глупск является явной аллюзией на щедринский Глухов, который стал появляться в творчестве русского писателя с 1850-х гг. Сначала это были «Губернские очерки», впервые опубликованные в 1856–1857 гг., затем «Наши глуповские дела» 1861 г., «Каплуны» и «Глуповское распутство» 1862 г. Но широчайшую известность Глухову принес сатирический роман «История одного города», опубликованный в 1869–1870 гг. Можно предположить, что Мойхер-Сфорим был не просто

знаком с некоторыми произведениями Салтыкова-Щедрина, но даже следил за его творчеством, потому что Глупск появляется уже в первом произведении на идише – «Маленький человечек», опубликованном в 1864 г. Глупск присутствует и в «Кляче».

Сходство между этими двумя городами не ограничивается лишь названием. В «Истории одного города» дано описание Глупова, согласно которому это провинциальный городок, состоящий из кучи хижин, где не имелось ясного центрального пункта; улицы разбегались вкривь и вкось; дома лепились кое-как, без всякой симметрии, по местам теснясь друг к другу, по местам оставляя в промежутках огромные пустыри» [Салтыков-Щедрин 2020].

В главе «Войны за просвещение» сообщается, что выгонные земли Византии и Глупова были до такой степени смежны, что византийские стада почти постоянно смешивались с глуповскими, и из этого выходили беспрестанные пререкания [Салтыков-Щедрин 2020].

В Глупове есть несколько площадей, церквей, училище, базар, суды, полиция. В Глупове живут представители различных сословий: дворяне, купцы, духовенство, крестьяне и т. д.

В свою очередь, Глупск – это большой еврейский город со множеством глупцов, которые любому охотно дают водить себя за нос. Каждый несет свой нос тебе навстречу, суется с ним вперед, дабы за него за первого ухватились: он считает, что дать водить себя за нос – это долг еврея, это в еврейском духе, иначе оно и быть не может. Глупск – это город с огромным количеством братств, со всякими старостами, со всякими разновидностями божьих прислужников и разными почтенными евреями [Мойхер-Сфорим 1986, 102].

В «Путешествии Вениамина Третьего» сообщается, что при въезде в Глупск нужно перепрыгнуть через несколько луж, в которые стекаются помои со всех дворов. На улицах лежат кучи мусора, мостовая разворочена. В Глупске есть площадь со множеством лавочек и ларьков. По улицам снуют карманники и попрошайки. Дома напоминают лачуги дикарей. В Глупске не любят письмо и счет, но при этом там есть свой раввинат. В городе живут и различные «касты»:

1) власть имущие; 2) их заступники; 3) торговцы и духовенство; 4) нищие. Глупск освещается всего одним фонарем.

В работе «A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century» Д. Мирон говорит о Глупске следующее:

Упомянув в одном ряду Нил – величайшую реку в еврейской мифической географии (это библейская река, символизируемая, главным образом, змеем или огромным китом, и упоминающаяся как могила всего еврейского мужского населения) – и Тетерев и особенно «знаменитую Гнилопятку», Менделе использует риторику намеренного бафоса. Он ставит в один ряд «высшее» и «низшее» как равное; он одним широким шагом преодолевает расстояние между Африкой и Бердичевом; между библейским величием, далеким и поэтическим, и между уродством и тщедушием, которые вблизи. («Гнилопятка» – сатирическое название, данное Абрамовичем маленькой болотистой речушке – притоку Тетерева, который сам является притоком Днепра, – протекающей недалеко от города Бердичева, прообразом вымышленного Глупска). <...>. Однако это уравнивание мифологически отдаленного со слишком знакомым, Библии и Мидраша с современным Глупском, очевидно, больше, чем просто батетический прием. Менделе также абсолютно серьезен, когда сравнивает ужасы отдаленных пустынь и чудовищ Нила с жестокостью и страданиями знакомой сцены Глупска и вонючей Гнилопятки. Так, с помощью риторического шока он хочет донести до читателя свое представление о том, на что похожа современная еврейская жизнь. Таким образом типичный еврейский город сравнивается со скотобойней (ближе к концу «Таксы»), с Содомом и Гоморрой, с дикой местностью, джунглями. Его лидеры сравниваются с дикими, хищными животными, а его бедное население – с беззащитными, глупыми овцами<sup>1</sup> [Miron 1996, 141–142]. (Пер. автора статьи.)

---

<sup>1</sup> Mentioning in one breath the Nile – grandest river in Jewish mythical geography (it is the biblical river par excellence, symbolized by the serpent or the huge whale and remembered as the grave of all Jewish male offspring in Egypt) – with the Teterев and particularly with «the renowned Gnilopyatke», Mendele employs the rhetoric of intentional

Наконец, шестой факт. В некоторых произведениях Мойхер-Сфорима, особенно более поздних, угадывается типаж лишнего человека, характерный для русской классической литературы. Очевидно, что Мойхер-Сфорим был знаком не только с произведениями Салтыкова-Щедрина, но и с работами других русских писателей.

Итак, убедившись в наличии контактных связей, перейдем к непосредственному сравнению произведений.

	М.Е. Салтыков-Щедрин	М. Мойхер-Сфорим
<b>Произведение</b>	«Коняга», 1855	«Кляча», 1873
<b>Жанр</b>	Сказка	Повесть
<b>Объем</b>	~ 8 страниц	~ 214 страниц
<b>Используемый образ</b>	Немошная, больная лошадь – кляча	
<b>Значение образа</b>	Немошная лошадь – это простой народ, который находится в ужасном положении и эксплуатируется правящим классом	

bathos. He lists as equals the «highest» and the «lowest»; he crosses with one acrobatic step the distance between Africa and Barditshev, between biblical grandeur, remote and poetic, and ugliness and puniness close at hand. (The «Gnilopyatke» was the satirical name Abramovitch gave to the little marshy rivulet – a tributary of the Teteriv, itself a tributary of the Dnieper – that flows near the town of Barditshev, the model of the fictional Glupsk). <...> However, this equation of the mythologically remote and the all-too-familiar, of the Bible and the Midrash with present-day Glupsk, is obviously more than a bathetic gag. Mendele is also dead serious when he compares the frightfulness of remote deserts and of the monsters of the Nile with the cruelty and misery inherent in the familiar scene of Glupsk and the smelly Gnilopyatke. This is his way of driving home—with a rhetorical shock – his idea of what present-day Jewish life is like. Thus the quintessential Jewish town is compared to a slaughterhouse (toward the end of *The Tax*), to Sodom and Gomorrah, to a wilderness, a jungle. Its leaders are referred to as wild, predatory animals; its poor population are portrayed as defenseless, stupid sheep. [Miron 1996, 141-142].

Мы видим, что у рассматриваемых произведений не только разные жанры, но и объем – «Кляча» во много раз больше «Коняги».

Синописис «Коняги» Салтыкова-Щедрина заключается в следующем. В сказке повествуется о тяжелой участи Коняги. Работа его тяжела, есть нечего, тело изъедено насекомыми.

Дремлет Коняга или помирает – нельзя угадать. Он и пожаловаться не может, что все нутро у него от зноя да от кровавой натуги сожгло. И в этой утехе бог бессловесной животине отказал [Салтыков-Щедрин 2019, 257].

Весь смысл жизни Коняги заключается в работе, и работа эта бесконечна.

Самая жизнь Коняги запечатлена клеймом бесконечности. Он не живет, но и не умирает. Поле, как головоног, присосалось к нему бесчисленными щупальцами и не спускает его с урочной полосы [Салтыков-Щедрин 2019, 259].

Мимо Коняги проходят «пустоплясы», которых с первого взгляда не отличить от Коняги, ведь они – дети одного отца, но предание об этом почти забыто. Пустоплясы смеются над Конягой, злословят, радуются его ужасному положению.

В свою очередь, синописис «Клячи» можно представить таким образом. Как и многие другие произведения автора, «Кляча» начинается с предыстории, в которой литературный персонаж, торговец книгами, разъезжающий на своей старенькой лошадке по еврейским местечкам, становится свидетелем самых разных событий. На этот раз книготорговец рассказывает историю про побитую, всеми гонимую клячу. В предисловии к повести он сообщает о причинах ее написания, объясняет смысл произведения (перевод Ю. Пинуса):

“Кляча” написана в “высоком стиле”, как старые писали; каждый поймет ее согласно разумению и развитию своему. Людям низкого уровня она просто покажется красивой сказкой, им просто понравится фабула. Люди более высокого уровня найдут в ней какой-то намек, аллегорию нашей, грешных людей, жизни. Я, например, при моих понятиях, нашел в ней почти все еврейские души и тайну их деятельности на земле [Мойхер-Сфорим 1913, VII].

После этого начинается сама повесть.

Главный герой, молодой человек по имени Исролик, усердно готовится к экзаменам. Постоянная зубрежка убила всё здоровье юноши, сделала его память очень плохой, чуть ли не превратила в идиота. Бывало, Исролик бесцельно бродил, в голове его всё шумело и вертелось. Однажды, жарким летним днем, он решил прогуляться и направился в поле. Голова его невыносимо болела, перед глазами всё кружилось, в висках стучало. В таком состоянии Исролик дошел до ближайшего дерева и упал. Ему казалось, что он падает в глубокую трясину, вместе с ним падал весь мир. Всё вокруг потемнело... Как вдруг его что-то схватило и понесло вверх. Несло всё выше и выше, пока он не почувствовал землю, на которой лежит. Исролик словно заново родился. Он осмотрелся и понял, что находится на лугу.

Перед ним открылась следующая сцена: бедная, худая, грязная, израненная кляча неслась по полю, окруженная оравой мальчишек и собак. Встревоженный судьбой клячи, он вмешался и попытался доказать гонителям несправедливость их жестокости и злобы против бедной и ни в чем не повинной скотины. Ведь эта кляча ничем не хуже «аристократических» лошадей. Они только и делают, что жрут, беспрепятственно разгуливают по лугам и уничтожают посевы. Загнанная, еле живая кляча упала в овраг. Исролик нашел ее и принес ей охапку сена. К его изумлению, она вдруг заговорила человеческим языком. Герой попросил ее рассказать историю своей жизни. Он узнал, что кляча уже многие века скитается по миру. И кто только не издевался над ней, кто только не гонял ее с места на место. Оказалось, что кляча – это на самом деле прекрасный принц, которого столетия назад заколдовали враги, поэтому принц вынужден скитаться по свету. Так Исролик с клячей и сидели в яме до самой ночи, но вдруг началась гроза. Кляча выскочила из ямы и далеко-далеко улетела. У Исролика закружилась голова, стали смыкаться глаза. Вдруг он почувствовал прикосновение чьей-то руки и очнулся в кровати у себя дома. Рядом с ним стоял знахарь, читавший заклинания, и какая-то старуха. Позже мать ему объяснила, что он отправился на прогулку и долго не

возвращался, его стали искать и обнаружили спящим под деревом. Уже дома Исролик долгое время не мог уснуть, ходил и бормотал что-то бессвязное, потом несколько дней бесчувственно лежал. Мать стала жаловаться, что Исролик сходит с ума из-за подготовки к экзаменам, ведь он забывает свою голову всякими глупыми сказками.

После этих событий у героя испортились отношения с другими жителями города. Он стал совершенно одинок, ведь его никто не понимал и не хотел понимать. Он жаловался, что ему горько и от своих, евреев, и от «чужих», потому что свои ненавидят его за то, что он не такой еврей, как остальные, а чужие ненавидят его за то, что он все-таки еврей.

Наступил день, когда Исролику нужно было сдавать экзамены. Мать отговаривала его, но тщетно. Молодой человек надеялся, что экзамены пройдут легко, ведь он будет иметь дело с образованными, умными людьми. Но и они были очень злы и грубы, поэтому все «сказки» перепутались в его голове и экзамен был провален. Это событие окончательно пошатнуло рассудок героя, его стали преследовать видения. И вот однажды он прогуливался по городу и увидел, как полицейские ведут клячу. Исролик заступился за нее, вступил в перепалку с полицейскими, дал им взятку и забрал клячу.

Остановившись вместе с клячей на привал в лесу, Исролик долго рассуждал о мировом порядке и судьбе клячи. После этой ночи он написал письмо в «Общество покровительства животным». Довольно быстро оттуда пришел ответ, в котором было сказано, что кляча сама виновата в своем ужасном положении, и, чтобы его исправить, ей нужно измениться.

В дальнейшем Исролик встречается и с самим Асмодеем, даже летает по воздуху в его царство. Во время полета он становится свидетелем еврейского погрома в Румынии, который приводит героя в глубокий ужас. Во дворце Асмодея он видит бал, где танцуют ведьмы, пожелтевшие и позеленевшие от зависти. Там Асмодей решает сделать молодого человека «благодетелем», рассказывает ему о десяти заповедях, которые он обязан соблюдать. Исролика одевают в дорогие одежды и сажают на клячу, после чего требуют присягнуть на верность Асмодею, но герой отказывается. Асмодей гневает-

ся и сбрасывает Исролика вниз. Он падает всё ниже и ниже, пока не приземляется будто бы в чьи-то объятия. Открыв глаза, герой понимает, что находится у себя дома.

Итак, Коняга у Салтыкова-Щедрина – это «обыкновенный мужичий живот». Он побитый, измученный, всегда держит голову понуро, из его глаз сочится слезь, у него торчат ребра. Он целыми днями работает; в работе заключается весь смысл его жизни. Так продолжается уже много веков. Коняга не жив, но и не мертв. Несмотря на постоянные побои и ужасное питание, он не умирает. Коняга бессмертен. У Коняги есть брат – пустопяс. Когда-то они были равны, но так как пустопяс был вежливый и чувствительный, а Коняга – неотесанный и бесчувственный, их отец решил, что пустопяс достоин теплого стойла и овса, а Коняга – хлева и прелой соломы. Коняга в сказке Салтыкова-Щедрина безмолвствует.

Коняга символизирует простой русский народ, бесправное крестьянство, которое покорно принимает свою судьбу и не пытается изменить свое положение. Поле для Коняги-крестьянина – это тюрьма, из которой нельзя выбраться. Пустопяс же, кровный брат Коняги, символизирует интеллигенцию. Через образ четырех пустопясов, которые от скуки пришли посмотреть на Конягу, Салтыков-Щедрин высмеивает представителей четырех наиболее популярных идеологий его времени: либералов, славянофилов, народников и буржуазию. Каждый из этих четырех пустопясов в своих рассуждениях оправдывает рабское положение Коняги.

В свою очередь, кляча у Мойшер-Сфорима – это тощее, изможденное животное. Клячу все прогоняют, ей устраивают отравы не только другие кони, но и люди. Кляча на самом деле является прекрасным принцем, которого заколдовали его враги и обрекли на вечные скитания, вечный рабский труд. Она скитается по свету уже больше тысячи лет и нигде ей нет покоя. Кляча терпит все притеснения, никогда не дает отпор. Она не пытается изменить свою судьбу, не верит в такую возможность. Кляча владеет человеческой речью. При чем она не просто разговаривает, но философствует, цитирует Священное Писание, еврейский и нееврейский фольклор,



рассказывает об античной мифологии, даже упоминает об Александре фон Гумбольдте. За клячу пытается заступаться Исролик, однако не находит поддержки даже в «Обществе покровительства животным», где считают, что кляча неспособна заниматься работой, она строптивая, нечистоплотная, с грязной гривой и колтуном на голове. По мнению «покровителей животных», клячу нельзя пускать к другим лошадям, иначе она заразит их. Всевозможные «благодетели» то и дело ездят на кляче.

Кляча символизирует простой еврейский народ, угнетаемый не только всеми остальными народами, но и «благодетелями» из числа евреев. И где бы кляча ни оказалась, ее везде притесняют, хотя для этого нет никаких причин, ведь она такая же, как и остальные лошади, у них общие предки. Через сцены потрав клячи Мойхер-Сфорим рассказывает о многочисленных еврейских погромах. Повесть пропитана идеями Хаскалы, что выражается в жесткой критике общественных порядков. Одна из сюжетных линий повести – попытки Исролика сдать экзамены – представляет собой критику образовательной системы: евреи, которые хотели получить высшее образование, должны были сдавать дополнительный экзамен на знание русской словесности, «который был скорее дополнительным бюрократическим препятствием, чем осмысленным требованием» [Кузнецова 2018, 83]. Именно этот предмет тяжелее всего давался Исролику, подготовка к экзамену в итоге и стала причиной помутнения его рассудка. Во время этого помутнения он впервые увидел клячу. Исролик в повести Мойхер-Сфорима символизирует представителей Хаскалы, маскилов, которые считали, что еврейский народ сможет перешагнуть изоляционизм благодаря активному просвещению. Однако такие попытки не увенчались успехом, так как вечно преследуемые, бедные, голодные люди, живущие в ужасных условиях, не очень-то и хотели «просвещаться».

Так какое же влияние «Коняга» оказала на «Клячу»? Очевидно, что Мойхер-Сфорим переосмыслил сказку Салтыкова-Щедрина и максимально развил ее сюжет. Если у Салтыкова-Щедрина Коняга не имеет дара речи, то Кляча Мой-

хер-Сфорима не только разговаривает, но и философствует, рассуждает о религии, критикует общественные порядки. Повесть «Кляча» насыщена всевозможными отсылками к еврейским религиозным текстам, античной мифологии, фольклору. В тексте прямо упоминаются такие произведения, как «Тысяча и одна ночь», «Бова Королевич», «Венециан Лазаревич» [Мойхер-Сфорим 1913, 20]. Таким образом, сказку о Коняге можно считать ядром, вокруг которого сформировалась повесть о кляче.

### Источники

Мойхер-Сфорим 1913 – *Мойхер-Сфорим М.* Избранные сочинения. Т. 1: Кляча. М.: Универсальное книгоиздательство Л.А. Столяр, 1913.

Мойхер-Сфорим 1986 – *Мойхер-Сфорим М.* Путешествие Вениамина Третьего: повести; Роман: Пер. с евр. / Сост., вступ. статья и примеч. М. Беленького. М.: Худож. лит., 1986.

Салтыков-Щедрин 2019 – *Салтыков-Щедрин М.Е.* Сказки. М.: Издательство АСТ, 2019.

Салтыков-Щедрин 2020 – *Салтыков-Щедрин М.Е.* История одного города. Сказки. М.: Издательство Юрайт, 2020.

### Литература

Герциг, Хольцман 2003 – *Герциг Х., Хольцман А.* Ивритская новелла начала двадцатого века. Ч. 1–2. Тель-Авив: Изд-во Открытого университета, 2003. 312 с.

Забелина 2007 – *Забелина Н.Н.* Осмысление роли науки как фактора исторического прогресса в воззрениях Д.И. Писарева // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2007. Т. 10. Вып. 3. С. 382–387. [http://vestnik.mstu.edu.ru/v10\\_3\\_n28/articles/07\\_zabel.pdf](http://vestnik.mstu.edu.ru/v10_3_n28/articles/07_zabel.pdf)

Кузнецова 2018 – *Кузнецова Е.* Два перевода «Клячи»: история, авторы, стилистические особенности // Тирош. 2018. Вып. 17. С. 74–90.

Сафран 2004 – *Сафран Г.* «Переписать еврея...»: тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880 гг.) / пер. М.Э. Маликовой. СПб.: Академический проект, 2004. 234 с.

Смола 2021 – *Смола К.* Изобретая традицию: Современная рус-

ско-еврейская литература. М.: Новое Литературное Обозрение, 2021. 468 с.

Турнянски, Новерштерн 1995 – Турнянски Х., Новерштерн А. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Ч. 5. Тель-Авив: Изд-во Открытого университета, 1995. 175 с.

Bartal, Linsider 2014 – *Bartal L, Linsider J. Language and periodization: Mendele Moykher Sforim and the Revival of Pre-Haskalah Style // Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman / Eds. R. I. Cohen, N. B. Dohrmann, A. Shear and E. Reiner. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2014. P. 331–343.*

Frieden 1995 – *Frieden K. Classic Yiddish Fiction: Abramovitsh, Sholem Aleichem, and Peretz (Sunny Series in Modern Jewish Literature and Culture). NY: State University of New York Press, 1995. 364 p.*

Mazor 1984 – *Mazor Y. Traces of the English Victorian novel in the Enlightenment Hebrew novel: between Dickens and Smolenski // Hebrew Studies. 1984. T. 25. P. 90–103.*

Miron 1996 – *Miron D. A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century. Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1996. 347 p.*

Niger 1936 – *Niger S. Mendele Moykher Sforim: zayn lebn, zayne gezelschaftlekhe un literarishe oyftu'ungen. Shicago: L.M. Shtein Publisher, 1936. 324 p. [на идише]*

## M.E. Saltykov-Shchedrin's Influence on M. Moikher-Sforim

### *Nikita Morozov*

Russian State University for the Humanities  
Moscow, Russia

Master's student

ORCID: 0000-0001-8691-4249

The Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies

Russian University State for the Humanities

Miuskaya sq.6, Moscow, GSP - 3, 125993, Russia

Tel.: +7 (495) 250-69-31

E-mail: sof8675@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.2.1

**Abstract:** The article is devoted to a comparative analysis of Saltykov-Shchedrin's fairy tale "Konyaga" and the story "Klyacha" by Mocher Sforim. The texts are compared in order to find connections between Russian and Jewish literature. The comparison shows that Mocher Sforim was well acquainted with both works of Russian classical literature and Russian folklore. However, M. E. Saltykov-Schedrin had a particularly strong influence on him (the image of Glupsk as a Jewish version of the famous town of Glupov and other ideological and figurative parallels). A comparative analysis of the works under consideration allows us to assert that the works of Mocher Sforim were influenced by the works of Russian writers.

**Keywords:** *Mocher Sforim, Saltykov-Shchedrin, Jewish literature, Russian literature, Comparative literature, Biblical allusions, Haskalah, Yiddish, little man, superfluous man, Aesopian language*

## References

Bartal, I., Linsider, J., 2014, Language and periodization: Mendele Mocher Sforim and the Revival of Pre-Haskalah Style. *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman*, eds. R. I. Cohen, N. B. Dohrmann, A. Shear and E. Reiner, 331–343, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 408.

Frieden, K., 1995, *Classic Yiddish Fiction: Abramovitsh, Sholem Aleichem, and Peretz (Sunny Series in Modern Jewish Literature and Culture)*, NY, State University of New York Press, 364.

Herzig, H., Holtzman, A., 2003, *Ivritskaya novella nachala dvadtsatogo veka*, [The Hebrew novel of the early twentieth century], Parts 1–2, Tel-Aviv, Izdatel'stvo Otkrytogo universiteta, 312.

Kuznetsova, E., 2018, Dva perevoda «Klyachi»: istoriya, avtory, stilisticheskie osobennosti [Two Translations of "The Nag": History, Authors, and Stylistic Features]. *Tirosh*, vol. 17, 74–90.

Mazor, Y., 1984, Traces of the English Victorian novel in the Enlightenment Hebrew novel: between Dickens and Smolenski. *Hebrew Studies*, 25, 90–103.

Miron, D., 1996, *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*. Syracuse (NY), Syracuse University Press, 347.

Niger, S., 1936, *Mendele Moykher Sforim: zayn lebn, zayne gezelschaftleke un literarishe oyftu'ngen*. Shicago, L.M. Shtein Publisher, 324.

Safran, G., 2004, "*Perepisat' evreya...*": *tema evreiskoi assimilyatsii v literature Rossiiskoi imperii (1870–1880 gg.)* ["Rewriting the Jew": Assimilation Narratives in the Russian Empire], transl. by M.E. Malikova, St. Petersburg, Akademicheskii proekt, 234.

Smola, K., 2021, *Izobretaya traditsiyu: Sovremennaya rusko-evreiskaya literature* [Inventing Tradition: Contemporary Russian-Jewish Literature], Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 468.

Turniansky Ch., Noverstern, A., 1995, *Glavy iz istorii i kul'tury evreev Vostochnoi Evropy* [Chapters from the History and Culture of the Jews of Eastern Europe. Part 5], Part 5, Tel-Aviv: Izdatel'stvo Otkrytogo universiteta, 175.

Zabelina, N.N., 2007, Osmyslenie roli nauki kak faktora istoricheskogo progressa v vozzreniyakh D. I. Pisareva [The role of science as a factor of historical progress in the views of D.I. Pisarev]. *Vestnik Murmanskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*, t. 10, vol. 3, 382–387.

## Все лучшее – детям: «Учебник еврейской религии» Н.А. Переферковича

*Анна Игоревна Кобринская*

Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия

Бакалавр

ORCID: 0000-0001-6205-2795

Центр теологии, библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

125993, Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7 (929) 5762326

E-mail: a.kobrinskaya@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.2.2

**Аннотация:** Статья посвящена неизученной ранее педагогической деятельности ученого, общественного и религиозного деятеля Хаскалы Наума Абрамовича Переферковича (1871–1940). Основным источником послужил написанный Н.А. Переферковичем «Учебник еврейской религии для средних учебных заведений» (1912). Это издание во многом повторяет паттерны, свойственные аналогичным учебникам рубежа XIX–XX вв., но при этом содержит новаторские решения. Подробный анализ учебника Переферковича позволил выявить методические приемы автора, особенности подбора и компоновки материала, дополнительной литературы и заданий, и в целом реконструировать авторские воззрения Н.А. Переферковича. В статье использованы архивные материалы ИВР РАН и РГИА: переписка Н.А. Переферковича и биографические данные о его педагогической деятельности.

**Ключевые слова:** *еврейское образование, учебники еврейской религии, Н.А. Переферкович*

Наум Абрамович Переферкович (1871–1940) – гебраист, переводчик и лексикограф, религиозный деятель русскоязычной Хаскалы. Чаще всего это имя упоминается в связи с его деятельностью как филолога и переводчика еврейских

религиозных текстов, однако при изучении жизни и трудов ученого становится ясно, что перед нами фигура многогранная и неординарная: человек энциклопедических знаний, неутомимый общественный и религиозный деятель. При этом сама биография Н.А. Переферковича полна лакун, одну из которых и призвана заполнить данная статья.

О Переферковиче-методисте и преподавателе до сих пор было известно только то, что он написал «Учебник еврейской религии для средних учебных заведений» [Переферкович б.г.; 1912а; 1912б; 1912в; 1912г]. Анализ учебника и документы АВ ИВР РАН<sup>1</sup> и РГИА позволяют значительно расширить наши представления об этой стороне биографии ученого.

Год начала преподавательской деятельности Н.А. Переферковича точно устанавливается по его письмам к Д. Г. Маггиду<sup>2</sup>. В письме от 25 апреля 1901 г. Н.А. Переферкович сообщает:

...на днях я имел беседу с бароном Гинцбургом<sup>3</sup> насчет преподавания еврейского закона в гимназиях (по случаю начала преподавания моего в помещениях гимназий) [АВ ИВР РАН, Ф. 85. Оп. 2. Д. 247. Л. 5–6].

Из этого же письма становится ясно, что Переферкович, только начавший свой педагогический путь, был обеспокоен отсутствием единой программы уроков Закона Божия, а также положением учителей, и намеревался создать особый комитет, своего рода профсоюз:

...мы нашли не лишним собрать маленькую комиссию под руководством раввина для обсуждения программы и платы преподавания, а также других вопросов более материального свойства,

---

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность Александру Иванову за рекомендацию обратиться в АВ ИВР РАН.

<sup>2</sup> Маггид Д.Г. (1862–1942) – ученый, художник, педагог, представитель русскоязычной науки о еврействе.

<sup>3</sup> Гинцбург Д.Г. (1852–1910) – барон, общественный деятель, востоковед, представитель русскоязычной науки о еврействе. Создатель одной из самых значительных коллекций еврейских книг.

касающихся преподавателей... [АВ ИВР РАН, Ф. 85. Оп. 2. Д. 247. Л. 5–6].

Затяга эта особого успеха не имела. Данный эпизод раскрывает Переферковича как деятельного человека, и эта черта его характера будет прослеживаться и в дальнейшем.

Следующее упоминание о педагогической деятельности Н.А. Переферковича связано с так называемым «Петербургским инцидентом» — предпринятой ученым в 1909 г. попыткой создания в Санкт-Петербурге реформистской молельни [Щедрин б.г.]<sup>4</sup>. Среди документов, посвященных инциденту, есть доклад ученого еврея при Департаменте духовных дел иностранных вероисповеданий МВД М.Л. Крепса, благодаря которому мы знаем, что в 1909 г. Переферкович преподавал Закон Божий еврейской веры в реальном училище при реформатских церквях (наб. р. Мойки, д. 38), лютеранских училищах св. Анны (ул. Кирочная, д. 8) и св. Петра (ул. Б. Конюшенная, д. 10) и других училищах и гимназиях. Всего у Переферковича на тот момент обучалось больше ста детей обоих полов [РГИА, Ф. 821. Оп. 8. Д. 331. Л. 95–98].

Отметим, что в начале педагогической карьеры Переферкович вошел в круг петербургских еврейских интеллектуалов: установил связи с бароном Д.Г. Гинцбургом, познакомился с раввинами А.Н. Драбкиным<sup>5</sup> и Д.-Т.Г. Каценеленбогеном<sup>6</sup>. Неудача с созданием реформистской общины значительно отразилась на отношении к Переферковичу в обществе. Его авторитет учителя оказался под угрозой: родители учеников училища св. Анны и барон Гинцбург требовали отстранения Наума Абрамовича от преподавательской работы ввиду его представлений об устройстве молитвенного процесса<sup>7</sup>. Тем

<sup>4</sup> Автор выражает благодарность В.А. Щедрину за предоставленные материалы и помощь в работе над статьей.

<sup>5</sup> А.Н. Драбкин (1844–1917) – казенный раввин Санкт-Петербурга, общественный деятель.

<sup>6</sup> Д.-Т.Г. Каценеленбоген (1847–1930) – казенный раввин Санкт-Петербурга.

<sup>7</sup> Дело в том, что Переферкович стремился к созданию молельни по канонам ранних реформистских темплов, с переносом суббот-



не менее спустя три года после «Петербургского инцидента» Переферкович смог опубликовать свой учебник, который затем был даже переиздан [Львов 2004, прим. 2].

Данных о том, использовался ли учебник в образовательном процессе, пока нет, но в Музее истории евреев России<sup>8</sup> обнаружен экземпляр 3-й части учебника, испещренный пометками учебного характера.

— 21 —

5. Единобожие занимает центральное место в учении еврейской религии. В текст десятизакония, как и в других выраженных древнейшей эпохи, единство Божие имеет форму относительную (Бог сопоставляется с другими богами); по мере же очищения народного сознания, ему представляются «единобожие и в более ярых выражениях». «Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь единый» (Вт. 6, 4). «Только Господь есть Бог и нет еще кроме Него» (Вт. 4, 35). Мысль эта многократно повторяется у пророков: «И, Господь, — первый, и последний, и — тот же» (Ис. 41, 4). «Я — первый, и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44, 6). Самое имя Божие ГИИ перестает сопоставляться с именами других богов, становится нарицательным (замещается словом ГИИ — Бог, или ГИИ — господний, Господь), как бы покрывает Собой всё божество.

#### § в. ВТОРАЯ ЗАПОВЕДЬ.

1. Изображения и идола умаляют сущность Бога и являются обманом, ибо Онъ безгласенъ, вездесущъ и необъятенъ. Все древние народы поклонялись идоламъ. Даже самые развитые изъ нихъ, какъ греки и римляне, не могли освободиться отъ присущаго имъ судотовереннаго взгляда предметовъ, иудейно имъ же сдѣланныхъ. Пророки Израиля ясно видѣли безуміе идолопоклонства, смѣялись надъ нимъ. «Кому уподобите вы Бога? и какое изображение найдете Ему? Идола выдѣляетъ художникъ, и золотильщикъ покрываетъ его золотомъ и приделываетъ серебряныя цѣпочки. А кто ѡдѣвъ для такого приношения, выбираетъ негниющее дерево, прискипываетъ себѣ искуснаго художника, чтобы сдѣлать идола, который стоялъ бы твердо» (Ис. 40, 18—20). «Онъ рубитъ себѣ кедръ, беретъ сосну и дубъ, это служить чловѣку топливомъ, онъ употребляетъ его на то, чтобы было ему тепло, и разводитъ огонь, и печетъ хлѣбъ. И изъ того же дѣлаетъ бога, и поклоняется ему, дѣлаетъ идола и повергается передъ нимъ, и молится ему, и говоритъ: спаси меня, ибо ты богъ» (Ис. 44, 14—17). «Ихъ идола — серебро и золото, дѣла рукъ чловѣческихъ: есть у нихъ уста, но не говорятъ; есть у нихъ глаза, но не видятъ, есть у нихъ уши, но не слышатъ; есть у нихъ ноздри, но не обоняютъ; есть у нихъ руки, но не осязаютъ; есть у нихъ ноги, но не ходятъ; и они не издаютъ голоса гортанью своею» (Пс. 115, 4—7 [118, 12—15]).

Страница третьей части учебника Н.А. Переферковича  
(из коллекции Музея истории евреев России, Москва)

них служб на воскресенье. Эта практика, встречающаяся в Германии и Америке, показала избыточную подавляющему большинству прихожан Санкт-Петербургской синагоги.

<sup>8</sup> Автор выражает благодарность заместителю директора по науке Музея истории евреев России М.М. Каспиной за предоставленные сведения.

Учебник Переферковича, изданный на русском языке, создан по образу многих учебных пособий, вышедших на рубеже XIX–XX вв. Перед тем как переходить к детальному анализу этого учебника, необходимо выделить основные характерные черты, свойственные учебным изданиям выделенного периода.

Как показала Э. Адлер, можно выделить следующие тенденции: невысокие требования к знанию иврита у учащихся, разнонаправленные учебные пособия (посвященные религии, библейской истории или же постбиблейской истории) и отсутствие гендерных разделений при составлении программ [Adler 2011]. Уточним, что тематическое разнообразие пособий было шире, чем указано у Э. Адлер. Это еврейская история, библейский нарратив, катехизисы еврейской веры, молитвенники (как правило, в виде приложений к пособиям), еврейская религия, библейский язык. Особняком стоят специализированные караимские учебники.

Согласно данным В.А. Щедрина, авторы первых русскоязычных пособий по еврейской истории во многом опирались на труды представителей Виссеншафт дес Юдентумс, в частности, на немецкоязычные работы С. Бека, М. Бранна и Г. Греца [Shedrin 2018, 109].

Е.С. Норкина в своей недавно вышедшей статье выделяет следующую интересную особенность российских учебников древнееврейской истории начала XX в.: «евреоцентричность» нарратива, т.е. еврейская история кажется существующей в вакууме и не вписанной в канву истории мировой. Здесь же подтверждается тезис В.А. Щедрина о том, что авторы представляли еврейскую историю как историю страданий [Норкина 2021].

Поскольку учебник Переферковича касается тем библейской истории, истории постбиблейской и основ еврейской религии, суммируем основные особенности подобных учебников: верность традициям Виссеншафт дес Юдентумс, отсутствие разделения на программы для юношей и девушек, в большинстве случаев отсутствие высоких требований к знанию иврита, существование еврейской истории отдельно от истории мировой и отсутствие сравнения иудаизма с други-

ми религиями. Важна и устоявшаяся классификация учебников: по истории библейской, постбиблейской и религиозные. В учебниках не было иллюстраций и других сопроводительных материалов.

Чтобы понять педагогические взгляды Переферковича (требования к учащимся, построение программы и т. д.), обратимся к его «Учебнику еврейской религии для средних учебных заведений» (1912 г.) в трех частях и прилагающемуся к нему методическому пособию «Объяснения к учебнику еврейской религии»<sup>9</sup>.

Первая часть учебника озаглавлена «История библейская» и представляет собой краткий обзор основных танахических событий: от сюжета о сотворении мира до книги Иова. Здесь очевидно, что Н.А. Переферкович – продолжатель традиций Виссеншафт дес Юдемтумс. История еврейского народа для него начинается с пересказа библейского повествования. Во многом его работа не отличается от предшественников. Пересказ адаптирован для школьного возраста, неоднозначные фрагменты подвергнуты цензуре. Повествование прерывается на книге Невиим (книге Пророков), следующая за ней часть Ктувим (Писания) не вошла в учебник. Как и предшественники, Переферкович руководствовался Синодальным переводом Ветхого Завета.

Первая часть учебника была предназначена для учеников первых четырех классов и использовалась на занятиях наряду с сидуром (молитвенником), размещенным в третьей части.

Первую часть упоминает в своей статье Е.С. Норкина. Она описывает ее как прамбулу к разговору об основах иудаизма:

---

<sup>9</sup> Нами использованы хранящиеся в РГБ части 1 и 2 учебника, а также часть 3 из экспозиции Музея истории евреев России. При работе с «Объяснениями» был использован PDF документ из собрания Национальной библиотеки Израиля. Автор выражает благодарность семье Штампфер за помощь в поиске электронной версии документа.

В этом издании библейские сюжеты и древнееврейская история стали лишь инструментами изучения закона еврейской веры [Норкина 2021].

Это утверждение базируется на предисловии к первому тому учебника.

Вторая часть озаглавлена «История по-библейская» и посвящена событиям от разрушения Первого Храма и вплоть до духовной эмансипации евреев России. В предисловии автор дает понять, что этот учебник посвящен не только закону еврейской религии, но и тому, как он видоизменялся на протяжении столетий в различных точках земного шара. Чтобы показать этот процесс, Переферкович фокусирует внимание на следующих моментах. Во-первых, наряду с историческими событиями в учебнике описываются еврейские религиозные деятели: мудрецы Талмуда, философы, каббалисты, комментаторы, создатели сект, авторы галахических кодексов, идеологи эпохи Просвещения, представители хасидского и литовского направлений иудаизма и т. д. Иными словами, в учебнике сделан акцент на судьбах людей, повлиявших на события еврейской истории и оставивших свой след в религии. Во-вторых, автор стремится показать иудаизм во всем его историческом многообразии. Он упоминает и этнические группы (к примеру, фалаши) и идеологические секты (фарисеи, саддукеи и ессеи, саббатянцы и франкисты), уделяет внимание караимам и самаритянам. Он описывает жизнь и религиозные представления евреев в разных странах. Отдельный параграф посвящен формированию молитвенного богослужения.

Эта часть подтверждает тезис В.А. Щедрина о том, что представители русскоязычной науки о еврействе, жившие на рубеже XIX–XX вв., следовали тому, как видели еврейскую историю немецкоязычные предшественники. Переферкович представляет еврейскую историю как «историю слезливую», фиксирующуюся на страданиях, изгнаниях и погромах.

Третья часть учебника «Еврейская религия. (Катехизис)» представляет собой катехизис с кратким сидуром. В предисловии Н.А. Переферкович описывает учебник следующим образом:

Изложение религии ведется не богословскими текстами, а рассуждениями исторического и этического характера, а главное внимание обращается не на догматы, а на нравственные идеи, провозглашаемые еврейской религией [Переферкович 1912а, Предисловие].

Третья часть предназначена для учеников старших классов вне зависимости от исповедуемого ими течения иудаизма. Здесь рассматриваются основы еврейской религии: основные учения, источники еврейского вероучения (Библия, Талмуд, заветы и обряды), заповеди, заветы (завет с Ноем, с патриархами, Израилем), учение об обязанностях (обязанности перед Богом, перед собой, перед ближними и перед миром), богослужение, праздники и посты, особенности еврейской религиозной жизни, догматы и еврейский календарь.

В переписке Н.А. Переферковича с Д.Г. Маггидом есть фрагмент, четко отражающий принцип, которым руководствовался автор при создании учебника. Во время обсуждения одной иллюстрации он пишет следующее:

...рисунки «תפילין» (тфилин) слишком подробны: ведь я не собираюсь учить своих учеников, как класть тфилин; для моих целей достаточно показать им, что существует тфилин и как он выглядит [АВ ИВР РАН, Ф. 85. Оп. 2. Д. 247. Л. 20].

То есть речь идет не о передаче традиции, а о передаче знания о традиции.

Учебник Переферковича изобилует иллюстрациями, схемами и сопроводительными таблицами. Как сообщает автор в предисловии,

иллюстрации, как и большинство «Приложений» имеют целью смысл и обстановку излагаемых событий [Переферкович 1912а, 11].

Таблицы созданы автором лично, вопрос об авторстве иллюстраций остается открытым. В предисловии ко второй части Н.А. Переферкович пишет о том, что большая часть

иллюстраций взята из различных источников и лишь некоторые созданы на заказ [Переферкович 1912а, IV]. Из писем к Д.Г. Маггиду известно, что Переферковичу нравились иллюстрации к «Jewish Encyclopedia» 1901–1906 гг., однако его не устраивала техника рисунка:

...мне хотелось бы иметь рисунки штриховые, с которых можно было бы впоследствии отлить стереотипы [АВ ИВР РАН, Ф. 85. Оп. 2. Д. 247. Л. 14–15].

Для перерисовывания Н.А. Переферкович сначала нанял русского художника, но затем все равно обратился за помощью к Д.Г. Маггиду, так как для создания иллюстраций требовался человек, знакомый с предметами культа не понаслышке:

...рисунки неясные и в Энциклопедии, ему перерисовать не под силу; тут требуется знакомство с самим предметом [АВ ИВР РАН, Ф. 85. Оп. 2. Д. 247. Л. 14–15].

Это подтверждает и «Предисловие» к третьей части:

...за немногим исключением все рисунки этой части выполнены Д. Г. Маггидом, художником-ориенталистом, счастливо сочетающим талант живописца с научными еврейскими познаниями. Уже в предыдущих частях многие исторические портреты исполнены г. Маггидом [Переферкович 1912в, Предисловие].

Идея сопровождать учебное пособие иллюстративным материалом показывает стремление Переферковича облегчить понимание материала учащимися. Сами иллюстрации носят различный характер. На полях учебника можно встретить как ожидаемые изображения (портреты, иллюстрации событий, виды исторических мест), так и нетривиальные. Так, для иллюстрации важнейшего события еврейской истории – Исхода из Египта – автор выбирает максимально противоречащий еврейской традиции сюжет: мумифицированное тело фараона, гонителя и идолопоклонника. Такой вольности

можно найти и теологическое объяснение: мумия становится символом нечистоты жизни в рабстве.

В своем учебнике Н.А. Переферкович старался выстраивать связи между материалом урока и другими предметами учебной программы. Так, в разделе «Основы верования еврейского» перед тем, как перейти к моральным основам иудаизма, автор предлагает вспомнить греческую и римскую мифологию, а затем Ормузда и Аримана – древнеперсидских богов добра и зла [Переферкович 1912в, 91]. При рассказе о сюжете заключения завета между Авраамом и Б-гом автор предлагает вспомнить традиционные обряды обрезания, принятые у других народов [Переферкович 1912в, 92].

На какую аудиторию был рассчитан учебник Переферковича, для каких направлений иудаизма релевантен и каков был необходимый для понимания текстов уровень знания учениками иврита?

Начнем с вопроса о течениях иудаизма. Автор пособия — реформированный еврей, что бесспорно повлияло на содержание учебника. Даже ничего не зная о личности автора, по последним главам можно сделать вывод, что он был представителем Хаскалы. Н.А. Переферкович много места уделяет повествованию об эпохе эмансипации и Просвещения в Российской империи и за рубежом. Видно, что в его представлении эта тема нуждается в более детальном обсуждении, нежели развитие идей хасидизма или литовского иудаизма. Можно даже сказать, что в его изложении вся еврейская духовная мысль стремилась к эмансипации и реформе как к наивысшей точке развития.

Также в его тексте проскальзывают нотки недовольства при описании традиционных хасидских практик:

...особенное впечатление производили его (Бешта) восторженные молитвы с криками, качанием и другими телодвижениями. Многочисленные поклонники Бешта, стекавшиеся в Меджибож, приняли, как главную цель религии, общение с Божеством в молитве, творимой в радостно-возбужденном и самозабвенном состоянии, причем для достижения самозабвения они прибегали

к оглушающим телодвижениям и даже напиткам [Переферкович 1912б, 234].

О хасидских дворах Переферкович пишет следующее:

...гнезда цадииков донныне являются центрами суеверия и невежества, лишь медленно поддающиеся воздействию науки и просвещения [Переферкович 1912б, 234].

Сами цадиики также подвергаются критике:

...ставшие наследственными, цадиики обыкновенно жили и до сих пор живут очень богато (некоторые даже с княжеской роскошью) на дары, обязательно приносимые им от верных за разные услуги, например, за коммерческие советы, за молитвы о болящих, о бесплодных, за сочиняемые ими амулеты [Переферкович 1912б, 237].

Переферкович критикует концепцию цадииков, посредников между Богом и евреем, а также наследственность этого титула. Ему не близки концепция молитвы через поиск каваны<sup>10</sup>, визита цадиика. Переферкович отрицает фарбрэнгены<sup>11</sup>, квитли<sup>12</sup> и все то, чем живет хасидский двор. В его понимании цадиики попросту наживаются на вере простых необразованных местечковых жителей, тем самым вставая на пути у сторонников Просвещения. Отношение к представителям литовского иудаизма у него значительно мягче.

Развитию двух ортодоксальных течений, хасидизма и литовского иудаизма, в книге отведено буквально пять страниц. Однако совсем иначе дела обстоят с темами, касающи-

---

<sup>10</sup> Кавана – интенция, способ сосредоточения на молитве.

<sup>11</sup> Фарбрэнген – традиционное хасидское застолье, включающее в себя дискуссии на религиозные темы.

<sup>12</sup> Квитель – популярная хасидская практика, согласно которой еврей, написавший свою просьбу на клочке бумаги и принесший ее ребе, может получить благословение последнего. Чаще всего хасид приходил с небольшой суммой денег, которую платил за процесс.



мися идей Просвещения, которые, бесспорно, важны для автора и близки его мировоззрению. Переферкович идет по схеме «от эмансипации к виссеншафту и реформам в иудаизме», собирая галерею биографий таких известных личностей, как Соломон-Иеуда Раппопорт, Леопольд Цунц, Аврам Гейгер, Самуил-Давид Луццато, Рафаэль Соломон Гирш и др.<sup>13</sup> Через формат «личность в истории» ученик узнает и о теологических семинариях, в меньшей степени о неортодоксии, и в большей – о реформе в иудаизме, и, конечно же, о «науке о еврействе». Завершающий параграф учебника посвящен краткому обзору истории евреев Российской империи.

Первая часть учебника не актуальна для ортодоксальных читателей, поскольку является кратким пересказом текста, который, согласно принятой в данной среде образовательной модели, дети начинают изучать в оригинале в возрасте трех – пяти лет. Что же касается третьей части, то сама идея обучать новое поколение при помощи еврейского катехизиса свойственна реформистским евреям, при этом остается вопросом то, насколько текст третьей части подходит и для ортодоксального читателя. С одной стороны, тут нет каких-либо не свойственных ортодоксам обрядов, имеется отсутствующий в реформистской службе Биркат коханим<sup>14</sup>. С другой стороны, Галаха как таковая отсутствует.

Все это следует цели, озвученной Н.А. Переферковичем в уже упоминавшемся письме к Д.Г. Маггиду. Он не собирается учить воспитанников накладывать тфилин. Его задача – рассказать о нем как о культурном явлении.

В итоге использование учебника ортодоксами ставится под сомнение из-за следующих факторов: критика хасидизма

---

<sup>13</sup> Орфография имен дана по учебнику Переферковича.

<sup>14</sup> Биркат коханим (благословение коэнов) — молитвенная формула в Торе, закрепленная для прочтения за коэном. В наши дни в ортодоксальных общинах принято, чтобы «потомки Аарона» благословляли народ Израиля. В неортодоксальном течении благословение коэнов в полной мере не практикуется.

и акцент на идеалы Просвещения; несвойственный для ортодоксального иудаизма подход к обучению; репутация автора, убежденного последователя реформы.

И тут возникает вопрос: почему прекрасно осведомленный о мире ортодоксального иудаизма Переферкович пишет, что его учебник подходит для всех течений? Возможно, в представлении автора «ортодоксальность» – это соблюдение всех заповедей, но при этом открытость для восприятия иудаизма, в том числе как явления культурного.

Переферкович помещает в учебник текст молитвенника, призывая тем самым учеников к пусть коротким, но регулярным молитвам. Также важно отметить, что Переферкович не идет по пути создания еврейского катехизиса по аналогии с православным, поскольку концентрируется на морально-этических аспектах.

Еще один важный вопрос: насколько было необходимо знание «древнееврейского» языка для освоения данного учебника? С одной стороны, в первой части есть алфавит, а в третьей части есть упражнения для чтения (которые тренируют навык чтения, но не понимания прочитанного). К каждой молитве приложена русскоязычная транслитерация. При этом автор предлагает к чтению и синхронному переводу достаточно сложные тексты (например, «Сэфер хасидим» в программе высшего образования проходят на третьем-четвертом году обучения). Такое расхождение объясняется очень просто: Переферкович предполагал наличие в классе нескольких гимназистов, обладающих необходимыми знаниями для чтения и понимания прочитанного, которые бы читали всему классу и переводили.

Учебник дополнен «Объяснениями к учебнику еврейской религии для учителей и родителей», представляющими интерес с методико-педагогической точки зрения. Здесь содержатся вопросы для обсуждения на уроке, дополнительная информация и примеры домашних заданий. Так, к беседе о Каине и Авеле автор прилагает простые вопросы на внимательность, например: «Как назывался первый сын Адама?» [Переферкович 1912в, 3]. В той же теме автор рассматривает вопрос греха и жертвы, рассуждая:

...Дело не в том, что именно приносится человеком, а с какими чувствами оно приносится [Переферкович 1912в, 3];

...десять долгих поколений прошло от Адама до Ноя, все они, за редким исключением, делали зло, но Господь долго терпит грехи [Переферкович 1912в, 3].

Очевидно, что Н.А. Переферкович стремился дать ученикам как можно больше и потому предлагал множество дополнительных тем для обсуждения на занятиях. Некоторые из них настолько сложны и интересны, что могут быть использованы в современной институтской программе. Например, одна из тем сочинений: «Разница между историческим <Уриэлем> Акостой и опозитизированным» [Переферкович 1912в, 90].

Еще один используемый Переферковичем педагогический метод – апелляция к ранее пройденному материалу. В контексте разговора о еврейском каноне автор предлагает заглянуть в ранее пройденную первую часть, почитать оттуда отрывки, чтобы у учеников вырабатывались связи с уже известными им библейскими сюжетами [Переферкович 1912в, 91].

«Объяснения» являются не столько поурочным планом или прописанной «шпаргалкой» для педагога или родителя, сколько проверочными вопросами, расширениями, помогающими связать уже известную по другим предметам информацию, или же нетривиальными домашними заданиями, помогающими углубить знания предмета.

Учебник раскрывает для нас личность Н.А. Переферковича как педагога. Он позволяет реконструировать и требования к ученикам, и основные реперные точки, серьезность и количество предполагаемого к прочтению материала. Не забывая о традиции, Переферкович делает упор на процесс формирования религии, ее нравственную составляющую и место в истории мировой цивилизации.

Не исследованная ранее, книга Переферковича представляет собой попытку найти баланс между шаблонами составления учебных пособий рубежа XIX–XX вв. и неординарным, самобытным авторским видением. Наум Абрамович Пере-

феркович на страницах учебника ведет полемику с миром ортодоксального иудаизма.

Судя по переписке с Маггидом и некоторым параграфам учебника, Переферкович вряд ли был учителем, принимающим точку зрения, отличную от его собственной. Бесспорно, он был строгим и авторитарным педагогом.

Несмотря на то, что нам все еще мало известно про преподавательскую деятельность Переферковича, его учебник дает возможность реконструировать педагогические методы автора. При создании пособия и, скорее всего, в процессе преподавания он стремился показать иудаизм через его историю и этику, почти не затрагивая заповеди, связанные с соблюдением ритуалов. Как сторонник реформистского иудаизма он полагал, что вопрос соблюдения внеэтических заповедей является сугубо частным. Переферкович создал учебное пособие, отражающее его воззрения на историю и религию евреев. Будучи человеком сложным и многогранным, он соединил на страницах учебной книги религиозный и научный взгляды, реформистский и традиционный подходы и, несомненно, любовь к ученикам.

### Источники

АВ ИВР РАН – Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 85 (Маггид Давид Илларионович (1862-?), гебраист, этнограф). Оп. 2. Д. 247.

Переферкович 1912а – *Переферкович Н.А.* Учебник еврейской религии для средних учебных заведений Ч. 1: История библейская. Санкт-Петербург, 1912.

Переферкович 1912б – *Переферкович Н.А.* Учебник еврейской религии для средних учебных заведений Ч. 2: История по-библейская. Санкт-Петербург, 1912.

Переферкович 1912в – *Переферкович Н.А.* Учебник еврейской религии для средних учебных заведений Ч. 3: Еврейская религия. (Катехизис). Санкт-Петербург, 1912.

Переферкович 1912г – *Переферкович Н.А.* Объяснения к учебнику еврейской религии. Санкт-Петербург, 1912.

РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 8. Д. 331.

## Литература

Львов 2004 – *Львов А.А.* «Талмуд» Переферковича: автор, читатели, текст // Народ Книги в мире книг. 2004. № 49. [http://narodknigi.ru/journals/49/talmud\\_pereferkovicha\\_avtor\\_chitateli\\_tekst](http://narodknigi.ru/journals/49/talmud_pereferkovicha_avtor_chitateli_tekst)

Норкина 2021 – *Норкина Е.С.* Древнееврейская история в учебниках для еврейских учебных заведений Российской империи в начале XX в. // *Studia humanitatis*. 2021. № 3.

<http://st-hum.ru/content/norkina-es-drevneevreyskaya-istoriya-v-uchebnikah-dlya-evreyskih-uchebnyh-zavedeniy>.

Переферкович б.г. – Переферкович Нехемия // Электронная еврейская энциклопедия <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/jewish-studies/13187>.

Щедрин б.г. – *Щедрин В.* «Пусть прекратятся крики...» (доклад о «Петербургском инциденте» 1909 г.) // Личный архив В. Щедрина.

Adler 2011 – *Adler E.R.* Reinventing Religion: Jewish Religion: Textbooks in Russian Gymnasia // *Journal of Jewish Education*. 2011. Vol. 77. Issue 2. P. 141–156.

Shedrin 2018 – *Shedrin V.* Story within a Story. The First Russian-Language Jewish History Textbooks, 1880-1900 // *Polin Studies in Polish Jewry*. 2018. Vol. 30. P. 109–130.

## Everything Good for Children: “Textbook of the Jewish Religion” by N.A. Pereferkovich

*Anna Kobrinskaya*

Russian State University for the Humanities  
Moscow, Russia

Bachelor

ORCID: 0000-0001-6205-2795

Center for Theology, Biblical and Judaic Studies,

Russian State University for the Humanities

125993, Moscow, Miusskaya square, 6

Tel.: +7 (929) 576-23-26

E-mail: a.kobrinskaya@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.2.2

**Abstract:** The article is devoted to the previously unexplored pedagogical activity of the scholar, public and religious figure of Haskalah Naum

Abramovich Pereferkovich (1871-1940). The main source for the analysis is a textbook, first published in 1912 and dedicated to the history and teaching of fundamental principles of Judaism. The textbook cover the entire history of religion of the Jewish people and in many respects repeats the patterns inherent in the textbooks of the turn of the XIX-XX centuries, while containing innovative solutions. Detailed attention is paid to the analysis of the textbook: the methods used by the author, the selection of material, additional literature and assignments, the layout of the material and the authorial views of N.A. Pereferkovich. The article is supplemented with fragments of N.A. Pereferkovich's personal correspondence and biographical data on his teaching activities based on documents stored in the archives of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and the Russian State Historical Archive.

**Keywords:** *Jewish education, textbooks of the Jewish religion, N.A. Pereferkovich*

## References

Adler, E.R., 2011, Reinventing Religion: Jewish Religion: Textbooks in Russian Gymnasia. *Journal of Jewish Education*, 77:2, 141–156.

Lvov, A. 2004, "Talmud" Pereferkovicha: avtor, chitatei, text [Pereferkovich's "Talmud": author, readers, text]. *Narod knigi v mire knig*, 49. [http://narodknigi.ru/journals/49/talmud\\_pereferkovicha\\_avtor\\_chitatei\\_tekst](http://narodknigi.ru/journals/49/talmud_pereferkovicha_avtor_chitatei_tekst).

Norkina, Ye.S., 2021, Drevneevreiskaia istoriia v uchebnikah dlia evreiskih uchebnyh zavedenii Rossiiskoi imperii v nachale 20 veka. *Studia humanitatis*, 3. <http://st-hum.ru/content/norkina-es-drevneevreyskaya-istoriya-v-uchebnikah-dlya-evreyskih-uchebnyh-zavedeniy>.

Shedrin, V., "Pust' prkratiatsia krika..." (doklad o "Peterburgskom insidente" 1909 g.) ["Let the screams stop ..." (report on the "Petersburg incident" of 1909)]. Personal archive of V. Shedrin.

Shedrin, V., 2018, Story within a Story. The First Russian-Language Jewish History Textbooks, 1880–1900. *Polin Studies in Polish Jewry*, vol. 30, 109–130.

# Право голоса: женская речь в произведениях Фридриха Горенштейна и Шолом-Алейхема

*Елена Витальевна Сидорова*

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Санкт-Петербург, Россия

Магистрант

ORCID ID: 0000-0002-0857-4071

департамент филологии

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

190069, Россия, Санкт-Петербург, Канала Грибоедова наб.,  
д. 119-121, 123

Тел.: +7 (812) 644-59-11

E-mail: [evsidorova\\_4@edu.hse.ru](mailto:evsidorova_4@edu.hse.ru)

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.2.3

**Аннотация:** Статья посвящена особенностям женской речи в драме Фридриха Горенштейна «Бердичев». Горенштейн – один из немногих писателей последней трети XX в., чья проза глубоко укоренена в еврейском быте и языке. Его пьеса «Бердичев» – образцовый пример слияния двух языков – русского и идиша. Драма построена на подробностях биографии писателя, полна фотографически точных деталей быта и персонажей. В «Бердичеве» за личными воспоминаниями и наблюдениями скрывается цитирование, полемика, согласие или спор с другими авторами, которые были значимы для Горенштейна. Для создания драмы о жизни в самом еврейском городе писателю было нужно подчеркнуть свою национальную идентичность. Выбор Шолом-Алейхема в качестве «еврейского источника» очевиден. Его переводы на русский язык были практически единственными, доступными для публики. Проза Шолом-Алейхема дала представление о пестрой жизни еврейского местечка, красочного языка его обитателей. В «Бердичеве» можно найти немало параллелей с произведениями классика: с автобиографическим романом «С ярмарки» (1916), рассказами «Новая Касриловка» (1901) и «Горшок» (1902). Помимо интертекстуальных связей и идентичных литературных характеров, у обоих писателей совпадает основная идея произведений.

**Ключевые слова:** *Горенштейн, Шолом-Алейхем, речь, интертекстуальность, Бердичев*

Когда говорят: Бердичев,  
все равно что говорят: еврей.

*Фридрих Горенштейн. «Бердичев»*

Фридрих Горенштейн – один из немногих русских писателей последней трети XX в., чья проза глубоко укоренена в еврейском быте и языке. Его драма «Бердичев» (1975, опубликована в 1992) – образцовый пример слияния двух языков – русского и идиша. Сам автор определил это произведение как драму в трех действиях, восьми картинах, девяноста двух скандалах, целиком построенную на его личных воспоминаниях [Горенштейн 2007, 5].

Фридрих Наумович Горенштейн (1932–2002) родился в Киеве в интеллигентной семье, его отец был профессором марксистской политэкономии, а мать, по образованию педагог, – директором интерната для трудновоспитуемых подростков [Векслер 2020, 274]. В раннем возрасте он стал сиротой вследствие Большого террора и Великой Отечественной войны. Из воспоминаний писателя известно, что отца, Наума Исаевича Горенштейна, расстреляли в 1937 г. В 1943 г., возвращаясь из эвакуации, мать писателя, Энна Абрамовна Прилуцкая, заболела и скончалась в поезде. Мальчик попал в детский дом на Украине. Там его отыскали тети из Бердичева – Рахиль и Злата Прилуцкие. Они и стали центральными фигурами пьесы. По воспоминаниям писателя, к тетушкам он попал в начале 1945 г.

Действие пьесы начинается летом 1945 г. и происходит в разные годы на протяжении тридцати лет, заканчиваясь в середине 1970-х гг.

Сюжет построен вокруг жизни двух сестер Рахили и Злоты Луцких. Героини – практически полные тезки родных тетушек Горенштейна, отличается только фамилия. В пьесе они носят фамилию Луцкие, а в жизни – Прилуцкие. Сходство фамилий при сохранении имен собственных подчеркивает автобиографичность этого произведения.

Рахиль Луцкая – крепкая женщина-скандалистка с боевым характером и трудной судьбой. Ее муж ушел добровольцем на фронт и погиб под Харьковом, а она осталась с дочками



Рузей и Люсей. Ее старшая сестра Злота, старая дева, зарабатывает на жизнь шитьем, что рискованно, так как она не зарегистрирована как кустарь-надомник. Рахиль – глава матриархальной семьи. Горенштейн строит сюжет вокруг Рахили, которая и есть олицетворение Бердичева.

В пьесе «Бердичев» речь идет о традиционном быте еврейской семьи в провинциальном городе с поправкой на советские реалии. Бытописание провинциального города или местечка восходит к классикам еврейской литературы. Местечку посвящены работы классиков литературы на идише – Менделе Мойхер-Сфорима и Шолом-Алейхема. На страницах их произведений не бывает тихо: герои по-театральному экспрессивны, говорят на повышенных тонах, причитают и проклинают. Именно традиция Менделе Мойхер-Сфорима и Шолом-Алейхема отзывается в пьесе Фридриха Горенштейна.

Самым популярным классиком еврейской литературы был Шолом-Алейхем. Еще при жизни писателя, в 1910 г., вышло первое издание его сочинений на русском языке, а в 1960–1980 гг. трижды переиздавалось шеститомное собрание сочинений в русских переводах [Френкель 2012]. Менделе Мойхер-Сфорим был переведен гораздо менее репрезентативно, выходил меньшим числом изданий и меньшими тиражами. По сути, переводы произведений Шолом-Алейхема на русский язык были едва ли не единственным доступным для Фридриха Горенштейна источником представлений о том, как надо писать о местечковых евреях. Нет сомнений в том, что Горенштейн читал Шолом-Алейхема. Писатель дважды упоминает его имя на страницах своих произведений. В романе «Место» говорится о том, что один из персонажей похож на главного героя «Мальчика Мотла» [Горенштейн 1991, 350]. А в повести «Маленький фруктовый садик» (1987) Шолом-Алейхем упомянут в контексте спора диссидента Паши с другом юности Володей:

Шолохов чужую книгу украл... и фамилия у него не Шолохов, а Шолох... Что-то наподобие Шолох-Алейхема [Горенштейн 2007, 285].

Создавая образ «железной» Рахили Луцкой, Фридрих Горенштейн явно ориентировался на родную тетю. Двоюродная сестра писателя Ленина Ароновна Хаимзон, прототип одного из персонажей пьесы, подтвердила, что образ героини пьесы и ее речь гиперболизированы в соответствии с писательским замыслом:

[Образ Вашей мамы в пьесе – это литературное преувеличение или он все-таки приближен к реальности?] Он немножко приближен к реальности, сгустил краски... но мама должна была быть такой... Она не могла сюсюкаться. Все, что надо, она обязательно скажет [ЛАА: Хаимзон].

Юрий Векслер, автор нескольких книг о писателе, в разговоре со мной упомянул, что Горенштейн считал речь своих героинь в «Бердичеве» «произведением искусства, помещенным в произведение искусства» [ЛАА: Векслер]. Из всех произведений Горенштейна драма для чтения «Бердичев» в наибольшей степени следует традициям Шолом-Алейхема. Преемственность прослеживается в речевых характеристиках женских персонажей этих писателей.

Шолом-Алейхем дал право голоса наиболее уязвимым членам традиционного еврейского общества – женщинам из беднейшего сословия. У героинь классика еврейской литературы, а впоследствии и Фридриха Горенштейна формами самовыражения нередко были проклятия и другие элементы народной вербальной культуры. Героини произведений Шолом-Алейхема – малограмотные жительницы еврейского местечка, которые озабочены только тем, как прокормить своих детей и себя. У героинь, не умеющих читать и писать, остается только устное слово, ставшее для них единственным орудием самообороны и нападения. Например, в рассказе «Горшок» из цикла «Монологи» (1901–1916) произносимые героиней проклятия наделены апотропейным эффектом и способны нанести физический вред [Safran 2012, 114].

В литературе на идише именно с Шолом-Алейхема началась традиция представления евреев как народа устного слова [Roskies 2014, 242]. Лучшие произведения писателя тесно

связаны с жанром монолога, где речь героя становится важнее сюжета. Эта особенность роднит классика еврейской литературы с Н.В. Гоголем, который был для него творческим ориентиром наравне с Менделе Мойхер-Сфоримом [Дымшиц 2019, 68].

Николай Гоголь и Шолом-Алейхем используют сходный тип повествования – сказ. Сказ – своеобразная литературно-художественная ориентация на монолог с элементами устной речи [Виноградов 1980, 49]. Борис Эйхенбаум выделил два рода комического сказа: повествующий и воспроизводящий. Повествующий сказ ограничивается шутками, смысловыми каламбурами и производит впечатление ровной речи [Эйхенбаум 1969, 306]. А воспроизводящий сказ ориентируется на приемы словесной мимики и жеста, изобретая особые комические артикуляции, звуковые каламбуры, прихотливые синтаксические расположения [Там же].

В прозе Горенштейна, так же как в произведениях Николая Гоголя и Шолом-Алейхема, присутствует именно воспроизводящий сказ, приобретающий характер словесной игры. Композиция определяется не простым сцеплением шуток, а продуманной системой разнообразных, но повторяющихся речевых характеристик.

...Основа гоголевского текста – сказ, текст его слагается из живых речевых представлений и речевых эмоций. Более того: сказ этот имеет тенденцию не просто повествовать, не просто говорить, но мимически и артикуляционно воспроизводить — слова и предложения выбираются и сцепляются не по принципу только логической речи, а больше по принципу речи выразительной, в которой особенная роль принадлежит артикуляции, мимике, звуковым жестам... [Эйхенбаум 1969, 309].

Весь рассказ Шолом-Алейхема «Горшок» — это монолог женщины, произносимый на одном дыхании и напоминающий поток сознания. Ента Куролапа пришла к раввину за советом, причем сначала трудно понять, по какому именно вопросу, так как она постоянно перепрыгивает с темы на тему, не давая возможности сказать собеседнику ни слова. Из ее

путанной речи можно уловить, что она вдова, оставшаяся с единственным сыном Давидкой на руках, сдает в своем доме комнаты квартирантам, с которыми иногда случаются конфликты, далее следуют рассуждения о здоровье сына, бульоне, заботах, невезении и горшках.

Речевая манера Енты Куролапы из «Горшка» основана на ассоциативных связях. Упоминание одного события вызывает ассоциацию с другим. Например, начиная говорить о здоровье сына, она вспоминает о том, как летом ее сыну Давидке вздумалось почитать книгу, которую мать выпросила в богатом доме, а заканчивает просьбой врача готовить ему каждый день бульон из четверти курицы. Новый абзац рассказа, вмещающий следующую тему монолога Енты, будет посвящен как раз приготовлению бульона. В основе монолога женщины лежит ассоциация по смежности, когда объекты соответствуют друг другу во времени или в пространстве [Выготский 1934, 263].

Монологи Рахили Луцкой, главной героини «Бердичева», строятся по тому же принципу, что и реплики Енты Куролапы. Длинная ассоциативная связь, направляющая речь Рахили, прекрасно представлена в диалоге с Вшиволдиной, заказчицей ее сестры Злоты. На реплику Вшиволдиной: «Не расстраивайтесь, у многих на войне погибли родные. Что ж сделаешь...» [Горенштейн 2007, 10] Рахиль начинает длинный монолог с трудной для понимания ассоциативной цепочкой. Сначала Рахиль вспоминает возвращение в Бердичев летом 1944 г. по вызову горкома партии, потом то, что во время немецкой оккупации молочница увезла ее мебель в село Быстрик, поэтому органы НКВД, где она работала завстоловой, выдали ей новую мебель, а теперь некий Бронфенмахер хочет использовать ее кухню, как черный ход, чтобы носить через кухню помои, и вообще его родители были спекулянтами и их раскулачили.

В «Монологам» Шолом-Алейхема речевыми паттернами, формирующими сказ, являются элементы устной народной культуры: проклятия, пословицы, идиоматические выражения и т. д. Речь «местечковых» персонажей можно обозначить термином «shprakh-folklor» или «лингвистический

фольклор», который ввел советский исследователь еврейской литературы Меер Винер [Roskies 2014, 231]. Под «лингвистическим фольклором» он подразумевал речь на идише, наполненную идиоматическими выражениями. В первую очередь лингвистический фольклор был главным инструментом сатирической критики. Еще в 1830-е гг. драматург-просветитель Шлойме Эттингер (ок. 1801–1856) в пьесе «Серкеле» разделил персонажей на злодеев, чья речь была наполнена элементами устной народной культуры, и положительных героев, которые говорили правильно, то есть по-немецки [Роскис 2010, 267]. Народная речь, по мнению Винера, являлась лингвистическим пережитком, потому что делала язык «невразумительным, замкнутым в себе, банальным языком пустого многословия» [Там же].

Если Меер Винер считал устный фольклор анахронизмом [Роскис 2010, 267], то другие литературоведы и писатели видели в обращении к нему творческую удачу Шолом-Алейхема. Рассказ «Горшок» был высоко оценен критиками и читающей публикой как раз благодаря речи героини. Все в первую очередь отмечали этнографическую точность монолога Енты Куролапы: писатель будто предвосхитил изобретение магнитофона, настолько речь его героини была естественной и непринужденной [Safran 2012, 116]. Также на примере этого рассказа Дан Мирон отмечает, что монолог героини лингвистически точен и соответствует идиоматическому идишу, на котором говорят на Украине [Miron 2000, 327].

Дэвид Роскис отметил, что «шутки и пословицы – это поэзия еврейской жизни, а женщины – их главный кладезь» [Roskies 2014, 243]. У Шолом-Алейхема именно женщины являются носителями «shprakh-folklor» – это героини «Монологов»: Ента Куролапа («Горшок»), Бася («Гуси») и Гита («Гита Пуришкевич»), мачеха из автобиографического романа «С ярмарки» и многие другие. В драме Фридриха Горенштейна «Бердичев» роль носительницы «shprakh-folklor» досталась Рахили Луцкой. Героини Шолом-Алейхема и Горенштейна – агрессивные, склочные и язвительные женщины, которые в сложившейся жизненной ситуации не могут быть иными. Отсутствие образования компенсируется вну-

тренним чутьем и постоянной готовностью дать отпор. Проклятия острой на язык главной героини пьесы принесли ей известность в родном Бердичеве. О ней говорят:

Луцкая, тебя все в городе знают как скандалистку [Горенштейн 2007, 24].

Характером и речью Рахиль Луцкая напоминает героинь Шолом-Алейхема — мачеху из автобиографического романа «С ярмарки» и вдову Енту Куролапу из рассказа «Горшок».

В романе «С ярмарки» Шолом-Алейхем вспоминает, что немалое количество проклятий и острых словечек для своих произведений он позаимствовал у мачехи, которая была родом как раз из Бердичева. Мачехе, а точнее ее лексикону, посвящена целая глава автобиографического романа «С ярмарки»:

Женщина эта своим видом внушала уважение, казалась неглупой, а главное – приветливой, ласковой, с добрым сердцем... Только позже, спустя неделю, она показала себя во всей силе своего бурного темперамента, во всем великолепии своего языка, языка бердичевской мачехи, с ее безостановочной богатой, цветистой речью [Шолом-Алейхем 1960, 426].

Писатель отмечает, что женщина к каждому слову могла подобрать проклятие, например:

Есть – ели б тебя черви! Пить – выпили бы тебя пивки! Кричать – кричать тебе от зубов! Шить – сшить бы вам саван! [Там же, 24].

Продолжать этот список можно долго. В «Бердичеве» Фридриха Горенштейна проклятия Рахили Луцкой строятся по такому же принципу: женщина цепляется за какое-нибудь слово из речи оппонента и строит свой ответ вокруг него [Ковальска-Пашт 2013, 580]. В споре с Бронфенмахером и его женой Бебой эта особенность наглядно представлена. (Далее в тексте все подчеркивания мои – *Е.С.*)

**Бронфенмахер** (Рахили). Луцкая, тебя все в городе знают как скандалистку, но советский закон тебе не позволят нарушать... Я старый чекист...

**Рахиль**. Чтоб тебе глаза вылезли, какой ты чекист. Ты гнилой спекулянт, и ты говоришь про советский закон. Ты хочешь носить через моя кухня помои. Мой муж убит на фронт...

**Беба** (высовывается из-за спины Бронфенмахера). Эйжа, но твой муж убит...

**Рахиль** (к Бебе). Она радуется, что мой муж убит... Темно и горько чтоб тебе стало, как мне сейчас.

**Беба**. Я тебе сейчас наплюю в лицо.

**Рахиль**. Кровью чтоб ты плевала... [Горенштейн 2007, 25].

Последняя реплика Рахили сконструирована совершенно по той же модели, которой пользовалась бердичевская мачеха маленького Шолома Рабиновича, будущего Шолом-Алейхема. Например: «Шить – Сшить бы вам саван!» и «Плевать – Кровью чтоб ты плевала» [Шолом-Алейхем 1960, 426].

Шолом-Алейхем пишет, что когда мачеха была в возбужденном состоянии, то она говорила без остановки, слова будто текли как масло, вертелись и вились на языке:

Чтоб тебя схватило, творец небесный, чтоб тебе и болячки, и колики, и ломота, и сухота, и чесотка, чтоб тебя кусало, и чесало, и трясло, и растрясло, и вытрясло, и перетрясло, боже милостивый, отец небесный, святой и милосердный! [Там же].

Для героини Фридриха Горенштейна также свойственно произносить проклятия на одном дыхании:

**Рахиль**. Чтоб тебя туда чиряки целовали... Нарывы чтоб тебя туда целовали... Чтоб ты опухла... Чтоб ты лежала и гнила... Немая и слепая чтоб ты стала... Болячка тебе в мозги... Чтоб тебе каждая косточка болела... [Горенштейн 2007, 25].

Слова — единственное оружие Рахили Капцан, как было уже сказано, с помощью которого она может защитить свою семью, что роднит ее с другой героиней Шолом-Алейхема,

Ентой Куролапой из рассказа «Горшок», тем более что диапазон проблем у Енты Куролапы из рассказа Шолом-Алейхема и Рахили Луцкой не слишком отличается. Речь Енты в прямом и переносном смысле может свести с ума, что и происходит с ее собеседником, раввином, теряющим в конце концов сознание. Слова героинь имеют магическую силу, они способны нанести физический вред адресатам. Например, в споре с семьей Бронхенмахеров последнее слово остается за Рахилью:

**Рахиль.** Вы через моя кухня помои не будете носить... На костылях вы ходить будете... Дерево должно упасть на вас и убить обоих или покалечить... Машина должна наехать и разрезать вас на кусочки... [Там же, 26].

И проклятие Рахили сбылось: на ее врагов действительно наехала машина, Беба погибла, а ее муж Бронхенмахер долгое время ходил на костылях.

В пьесе Фридриха Горенштейна «Бердичев», рассчитанной только на русского читателя и зрителя и написанной по-русски, действие происходит на русском, идише и их смеси, образующей языковой континуум. По мнению как самого писателя [Максимов 1996], так и литературных критиков [Лазарев 2008; Шубинский 2002], «Бердичев» – одно из лучших произведений Горенштейна. Такая высокая оценка во многом связана с тем, что писателю удалось сохранить и передать аутентичную речь своих героев, которые принадлежат к последнему поколению носителей языка. Шолом-Алейхем на страницах своих произведений дал право голоса женским персонажам, чьи образы и монологи в значительной степени сильнее мужских. Создавая речь и образ своей героини Рахили Луцкой, писатель ориентировался на Енту Куролапу из рассказа «Горшок» и мачеху из автобиографического романа «С ярмарки» Шолом-Алейхема. Особенность речевых характеристик также напрямую зависит от места действия событий в произведениях обоих писателей. Ведь в Бердичеве никогда не бывает тихо.



## Источники

ЛAA – Личный архив автора. Интервью с Л.А. Хаимзон (24.01.2021); с Ю. Векслером (10.03.2021).

## Литература

Векслер 2020 – *Векслер Ю.* Пазл Горенштейна. Памятник неизвестному писателю. М.: Захаров, 2020. 368 с.

Виноградов 1980 – *Виноградов В.* О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. 360 с.

Выготский 1934 – *Выготский Л.* Мышление и речь: Психологические исследования. М., Л.: Соцэкгиз, 1934. 324 с.

Горенштейн 1991 – *Горенштейн Ф.* Избранные произведения. В 3 т. Т. 1: Место: Политический роман из жизни одного молодого человека. М.: СП «Слово», 1991. 848 с.

Горенштейн 2007 – *Горенштейн Ф.* Бердичев: Избранное. М.: Текст, 2007. 318 с.

Дымшиц 2019 – *Дымшиц В.* Хрен-трава и другие статьи о еврейской литературе. СПб., 2019. 272 с. (Приложение к журналу «Народ Книги в мире книг». Вып. 3).

Ковальска-Пашт 2013 – *Ковальска-Пашт И.* Самосознание советских евреев в художественной интерпретации Фридриха Горенштейна // *Politeja*. 2013. No. 26. С. 573–586. <https://doi.org/10.12797/Politeja.10.2013.26.30>.

Лазарев 2008 – *Лазарев Л.* «Теперь мои книги возвращаются...» // *Знамя*. 2008. № 4. <https://znamlit.ru/publication.php?id=3556> (дата обращения: 25.09.2021).

Максимов 1996 – *Максимов М.* Немцы читают мои книги как свою литературу / [Интервью с Ф.Н. Горенштейном] // *Смена*. 1996. 19 апреля. С. 2.

Роскис 2010 – *Роскис Д.Г.* Мост желания: Утраченное искусство идишского рассказа / Пер. с англ. Л. Черниной. М.: Текст: Книжкини, 2010. 684 с.

Френкель 2012 – *Френкель А.* Русский писатель Шолом-Алейхем // *Новое литературное обозрение*. 2012. № 2 (114). С. 151–177. <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/russkij-pisatel-sholom-alejhem.html>.

Шолом-Алейхем 1960 – *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1960. 622 с.

Шубинский 2002 – *Шубинский В.* Мессианский вирус. Фридрих Горенштейн, Россия и еврейство: попытка введения в тему // На-

род Книги в мире книг. 2002. № 38. С. 8–11. [http://narodknigi.ru/journals/38/messianskiy\\_virus](http://narodknigi.ru/journals/38/messianskiy_virus).

Эйхенбаум 1969 – *Эйхенбаум Б.* О прозе: Сборник статей. Л.: Художественная литература. Ленинградское отделение, 1969. 503 с.

Miron 2000 – *Miron D.* The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000. 412 p.

Roskies 2014 – *Roskies D. G.* Call It Jewspeak: On the Evolution of Speech in Modern Yiddish Writing // *Poetics Today*. 2014. Vol. 35. No 3. P. 225–301. <https://doi.org/10.1215/03335372-2803518>.

Safran 2012 – *Safran G.* Four English Pots and Aleichem's Evolving Translatability // *Translating Sholem Aleichem: History, Politics, and Art* / eds. G. Estraiikh, J. Flnkin, K. Hoge, M. Krutikov. London: Routledge, 2012. P.113-134. <https://doi.org/10.4324/9781315084626>.

## The Voting Rights: Feminine Speech Patterns in the Prose of Friedrich Gorenstein and Sholem Aleichem

*Elena Sidorova*

HSE University  
Saint-Petersburg, Russia

MA student  
ORCID ID: 0000-0002-0857-4071  
The Department of Philology  
HSE University  
Russia, 190069, St. Petersburg, 121 Nab. Kanala Griboedova  
Tel.: + 7 (812) 644-59-11  
E-mail: [evsidorova\\_4@edu.hse.ru](mailto:evsidorova_4@edu.hse.ru)

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.2.3

**Abstract:** The article explores the features of feminine speech patterns in Friedrich Gorenstein's play «Berdichev». Gorenstein was one of the few writers of the late 20<sup>th</sup> century who was interested in the Jewish culture and its language. His play «Berdichev» excels in uniting Russian and Yiddish languages. The drama is built on the author's experience and is full of photography-like details. However, under the autobiographical layer, one can find Gorenstein's dialogue with the writers who were important to him. This constant referencing was his literary strategy. What is more, it was essential for Gorenstein to emphasize his Jewish identity. He was

able to do it because of Sholem Aleichem. A classic became Gorenstein's source of knowledge about Jewish life, its language, and habitats. That is why «Berdichev» has a lot of parallels with Sholem Aleichem's novels. Gorenstein's linguistic construction of monologues, type of characters, and even structure of the play are similar to Sholem Aleichem.

**Keywords:** *Friedrich Gorenstein, Sholem Aleichem, speech patterns, intertextuality, Berdichev*

## References

Dymshits, V., 2019, *Khren-trava i drugie stat'i o evreiskoi literature* [Horseradish Herb and Other Articles on Jewish Literature]. St. Petersburg, 272.

Eikhenbaum, B., 1969, *O proze* [On Prose]. Leningrad, Khudozhestvennaia literatura. Leningradskoe otdelenie, 503.

Frenkel', A., 2012, Russkii pisatel' Sholom-Aleikhem [Russian writer Sholem Aleichem]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2, 151–177. <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/russkij-pisatel-sholom-alejhem.html>.

Kowalska-Paszt, I., 2013, Samosoznanie sovetskikh evreev v khudozhestvennoi interpretatsii Fridrikha Gorenshteina [Self-awareness of Soviet Jews in the artistic interpretation of Friedrich Gorenstein]. *Politeja*, 26, 573–586. <https://doi.org/10.12797/Politeja.10.2013.26.30>.

Miron, D., 2000, *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*. Syracuse, NY, Syracuse University Press, 412.

Roskies, D. G., 2010, *Most zhelaniia: Ultrachennoe iskusstvo idishskogo rasskaza* [The Bridge of Desire: The Lost Art of Yiddish Storytelling]. Transl. by L. Chernina. Moscow, Tekst: Knizhniki, 684.

Roskies, D. G., 2014, Call It JewSpeak: On the Evolution of Speech in Modern Yiddish Writing. *Poetics Today*, 35, 3, 225–301. <https://doi.org/10.1215/03335372-2803518>.

Safran, G., 2012, Four English Pots and Aleichem's Evolving Translatability. *Translating Sholem Aleichem: History, Politics, and Art*, eds. G. Estraikh, J. Flnkin, K. Hoge, M. Krutikov. London: Routledge, 113–134. <https://doi.org/10.4324/9781315084626>.

Vinogradov, V., 1980, *O iazyke khudozhestvennoi prozy* [On the language of fiction]. Moscow, Nauka, 360.

Vygotskii, L., 1934, *Myshlenie i rech': Psikhologicheskie issledovaniia* [Thinking and speech: Psychological investigations]. Moscow, Leningrad, Sotsekgiz, 324.



---

Восточноевропейское  
еврейство

Eastern European Jewry



## Еврейская эмиграция и советская пропаганда в фильмах 1920–1930-х годов

*Светлана Владимировна Пахомова*

Московская высшая школа социальных и экономических наук  
(Шанинка)

Москва, Россия

преподаватель

ORCID: 0000-0001-6029-1039

Московская высшая школа социальных и экономических наук  
(Шанинка)

факультет управления социокультурными проектами

Россия, 125009, Москва, Газетный пер., д. 3-5, стр.1

Тел. 7 (495) 150-80-91

E-mail: rada1982@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.1

**Аннотация:** В статье предпринята попытка рассмотреть обращения советского кинематографа 1920–1930-х гг. к теме эмиграции в целом и еврейской эмиграции в частности. Последняя появляется на экране чаще всего в связи с возможностью реэмиграции. В отличие от сюжета про профессиональную или политическую иммиграцию в СССР иностранцев, сюжет с реэмиграцией евреев имеет ряд важных преимуществ. Он позволяет продемонстрировать прогресс советской страны во времени; обличает одновременно и ужасы дискриминационной политики царской России, и иллюзии о равноправии, финансовом благополучии и личной свободе в западных странах.

Еврейская эмиграция оказывается для советских властей оправданной внешними факторами, если, конечно, речь не идет об отъезде в Палестину по сионистским убеждениям. Советский экран 1920–1930-х критичен к сионизму, но даже этого порой становится недостаточно. Одни фильмы (как, например, «Против воли отцов» Евгения Иванова-Баркова, где студент-сионист Борис хотя и отказывается к финалу от своих убеждений, но остается положительным героем) так и не выходят в прокат. Другие же (например, «Граница» Михаила Дубсона) подвергаются многочисленным переделкам, сводя опасную тему сионизма к минимуму.

Обновленная Россия, ориентированная теперь на интернационализм и отбросившая капиталистические замашки, предстает в советском кино 1930-х не только идеальной старой новой родиной

для евреев, но и всеобщим пролетарским раем («Горизонт», «Возвращение Нейтана Беккера», «Искатели счастья» и др.). Но доступ в советскую «Землю обетованную» получают далеко не все еврейские персонажи, а только те, кто в конце готов отказаться от своей национальной, культурной, языковой обособленности. Ведь революция уничтожила в России главную еврейскую черту – черту оседлости. И теперь пора вернуться и обрести долю не в будущем, а в настоящем, свершившемся советском мире без границ и иерархий.

Прагматика советской пропаганды становится очевиднее при обращении к цензурным запретам и ограничениям («Против воли отцов», «Мечта»), отвергнутым вариантам сценария («Граница»), сопроводительным рекламным текстам («Еврейское счастье»), а также к анализу сюжетов фильмов на еврейском материале.

**Ключевые слова:** *еврейская история, советские евреи, история кино, советское кино, еврейская эмиграция, сионизм*

Эмиграции – одна из болезненных и крайне идеологизированных тем для советского экрана. Вплоть до перестройки с ней были связаны две главные ассоциации: послереволюционная белая эмиграция и эмиграция евреев из СССР. Что касается белой эмиграции, то она, хотя и была стигматизирована, оказалась широко представлена на советском экране. Особенно начиная с 1960-х гг., когда в кино случается настоящий взрыв интереса к белой эмиграции. Сначала кинематографистов не особенно заботила дальнейшая судьба тех, кто был вынужден покинуть родину. Сюжеты фильмов в основном строились вокруг событий Гражданской войны, а бывшие участники Белого движения, оставшиеся в России, скорее пугали. Именно они были первыми кандидатами на роли вредителей, шпионов и прочих политических противников советского благоустройства. Иначе дело обстояло в фильмах 1920–1930-х гг. с изображением еврейской эмиграции из Российской империи<sup>1</sup>. Несколько советских кинокартин со-

<sup>1</sup> Тема еврейской эмиграции из СССР на экране 1920–1930-х встречалась крайне редко. И если встречалась, то речь могла идти исключительно о нравственно ущербных персонажах. Причем эта их ущербность напрямую связывалась с пагубным влиянием либо



чувственно изображали полную притеснений жизнь российских евреев до революции. Не менее красочно они живописали трудности и несправедливости новых мест, где по воле случая оказывались евреи. Универсальное решение мигрантских проблем от советских кинематографистов предсказуемо выглядело как яростный призыв к реэмиграции. Кажется, никого так не ждали в советских фильмах 1920–1930-х гг., как бывших еврейских соотечественников. Обновленная, оставившая в прошлом любую этническую дискриминацию Советская Россия представляла на экране местом успешной переплавки «людей воздуха» в оседлый рабочий и сельскохозяйственный класс.

В статье мы постараемся проследить, как посредством кинематографа формировалось этнически ориентированное идеологическое послание местному и мировому зрителю. Пресловутый еврейский вопрос в 1920-х – начале 1930-х гг. стал лакмусовой бумажкой, показывающей уровень свободы, демократичности и благополучия того или иного общества. А тема еврейской эмиграции и, что важнее, реэмиграции стала идеальным способом улучшить имидж советской страны за рубежом, одновременно не упуская возможности уличить западный мир в двойных стандартах и расизме.

---

старой религиозной жизни, либо опыта жизни в западном капиталистическом обществе. Например, в одной из сцен фильма 1936 г. «Искатели счастья» только что вернувшаяся из-за границы семья старой Двойры едет в поезде на Дальний Восток, в Биробиджан. Бродячий еврей-музыкант в исполнении Эмиля Галя, играющий для пассажиров «Плач Израиля», выступает здесь мощным образом бездомного, неприютного традиционного еврея, готового податься на все четыре стороны, едва на горизонте замаячила перспектива хорошей жизни. В отличие от этого хрестоматийного странствующего еврея, семья Двойры решает окончательно и бесповоротно укорениться в Биробиджане, разорвав порочную связь с еврейским «беспочвенничеством». Не менее ярок в фильме персонаж Вениамина Зускина Пиня, который мечтает пересечь китайскую границу с золотом, добытым в СССР. Всячески подчеркиваемая меркантильность интересов Пини снимала с персонажа более страшное обвинение – в политическом несогласии с советскими порядками.

У еврейской эмиграции в советских фильмах 1920–1930-х гг. можно обнаружить два основных направления – Палестина и Америка. С идеологической точки зрения, сионизм – еврейское национальное движение, ставящее своей целью объединение и возрождение еврейского народа на его исторической родине – однозначно осуждался. Поэтому Палестина – это чисто гипотетическая возможность для героев. В реальности туда никто никогда не едет, а если и собирается, то в очень далекой перспективе.

Интересно, что осудить сионизм создатели фильмов берутся даже тогда, когда в сюжете нет никаких сионистов. Так происходит в знаменитом фильме Алексея Грановского 1925 г. «Еврейское счастье» по мотивам рассказов Шолом-Алейхема. Незадачливый главный герой Менахем-Мендл в исполнении Соломона Михоэлса отчаянно пытается заработать на жизнь для себя и своего многочисленного семейства. Он решает стать то страховым агентом, то продавцом корсетов, а то и шадхеном, устраивающим помолвки по всей черте оседлости. В поисках заработка Менахем-Мендл неизбежно покидает родное местечко, но уезжает не дальше ближайшего крупного города Российской империи. Даже Америка появляется лишь в фантазиях главного героя. Про сионизм там вообще нет ни единого слова, однако в рекламном проспекте к фильму, который открывает текст Виктора Шкловского, неожиданно появляется следующая фраза: «Сейчас уже видно, что из сионизма, из еврейского государства в Палестине, выйдет только южный курорт для богатых евреев. Курорт патриотический и с апельсинами...» [Шкловский 1925, 1].

Реальный сионист на экране возникает немного позже, в 1927 г., в фильме Евгения Иванова-Баркова «Против воли отцов». Эта картина родилась из остатков отснятого к фильму «Мабул» материала. «Мабул» снят по мотивам одноименного романа все того же Шолом-Алейхема. Впервые взявшийся за камеру Иванов-Барков снял гораздо больше, чем требовалось для одного фильма. Написав новое либретто, режиссер приспособил оставшийся материал к уже новому фильму, получившему название «Против воли отцов». Частично он

повторяет сюжет «Мабула». Вновь еврейское местечко в период первой русской революции, еврейская молодежь, ищущая свой путь, и еврейский погром. В центре сюжета оказываются двое влюбленных – эсерка Эсфирь и сын крещеного еврея, гимназист, симпатизирующий идеям сионизма, Борис. «Мы будем свободны только в Палестине», – говорит он. На что его друзья-сапожники смеются: «А околоточными там будут евреи?» Это не единственная советская картина рассматриваемого периода, в которой подобный эпизод (сам факт того, что контролирующие функции будут исполнять евреи) кажется героям совершенно немислимым. Подобные разговоры встретятся нам еще дважды: в первом звуковом фильме прославленного советского режиссера Льва Кулешова «Горизонт» (1932) и в картине 1935 г. «Граница» Михаила Дубсона.

Главный персонаж картины Кулешова – бедный еврей из черты оседлости Лева Горизонт. От полной несправедливости, унижений и нищеты российской жизни Лева уезжает в Америку. Еще до отъезда он мечтательно произносит: «В Америке городовые – евреи». И для него этот факт является очевидным преимуществом жизни в Америке – стране равных возможностей. В «Границе» Дубсона смысл похожей сцены ближе к интерпретации Иванова-Баркова. Сбежавший от полиции революционер Борис возвращается в родное местечко Старое Дудино, оказавшееся в составе панской Польши. Сестра Бориса Аня – искренняя сионистка. Как и сионист Борис в «Против воли отцов», она произносит: «Евреям можно жить только в Палестине». На что ее отец-сапожник (снова сапожник!) Тувим возражает: «В Палестине действительно нет наших полицейских [то есть российских – прим. авт.]. Так там есть английские, арабские, еврейские полицейские».

В первой версии сценария эта сцена была еще эффектнее. Служащий главного богача в местечке, конторщик Арье, говорил своей невесте – сионистке Анне: «...и вот все местечко переезжает в Палестину, и мы уже не Дудино, а Тель-а-Дудино...И Блох говорит со своим конторщиком не по-еврейски, а по древнееврейски. И этот

конторщик я...и что мне от этого» [РГАЛИ, Ф. 2450. Оп. 2 Ед. хр. 454. Л. 17]<sup>2</sup>.

В финале «Против воли отцов» Борис тоже признавал ошибочность своих сионистских убеждений. «Я заблуждался – мой путь с вами», – говорил он любимой девушке, участнице боевой группы эсеров. «Против воли отцов» так и не был выпущен на экран. Среди основных причин запрета фильма назывались следующие: изображение эсеров в ареоле мучеников, тогда как рабочие-революционеры, наоборот, вообще почти не показаны, включение сцены еврейской Пасхи, неприятное изображение погрома и, конечно, тот факт, что сионизм, по мнению цензоров, разоблачался недостаточно убедительно [Марголит, Шмыров 1995, 8].

Убедительно сионизм собирался разоблачить Михаил Дубсон. Изначально фильм должен был называться «Черный венец» [Кино России 2010, 166]. Однако сценарий вызвал множество нареканий наверху и в итоге был основательно переработан. Из него исчезла колоритная сцена, в которой еврейский богач Блох (так его звали в первом варианте сценария) рассказывает жене о сионистских облигациях, которые он отчаянно скупает:

Фейга, не облигации, а земельные облигации. Каждая бумажка – это маленький кусочек земли и у меня набралось столько участочков, что я сам не заметил, как стал довольно крупным землевладельцем (вкусное слово).

Там, далеко от моего, так сказать имения (тоже вкусное слово) наши соль. В Мертвом море наши очень живую соль. Там строят фабрики, электрические станции <...>, а налево от нашего имения – строят порт. Гавань... [РГАЛИ, Ф. 2450, Оп. 2, Ед. хр. 454, Л. 38].

<sup>2</sup> Речь идет о звуковом сценарии первой версии фильма М. Дубсона, который должен был называться «Черный венец». Стилистически он был близок к картинам немецких экспрессионистов. От режиссера потребовали серьезных переделок. В итоге в 1935 г. вместо экспрессионистской драмы Дубсон выпустил соцреалистическую комедию с новым названием – «Граница».

Делец и прохвост Блох, держащий в руках все местечко, по сюжету «Черного венца» оказывался облапошенным хитроумными сионистами. Символом международного обмана под названием «сионизм» у Дубсона стала добыча «живой» соли из Мертвого моря. Именно разноразное противопоставление отмирающего традиционного еврейского быта и живой, энергичной советской реальности было основной идеей режиссера. Однако в снятом фильме «Граница» все ограничивается тем, что богач, переименованный в Новика, списывает расходы по взяткам польским полицейским на отчисления в пользу сионистских организаций. Вскоре после этого Новик передает информацию о нахождении революционера Бориса Берштейна полиции, хотя обещал его сестре Анне, «как сионист сионистке», хранить эту тайну вечно. Неудивительно, что единственная экранная смерть, которую мы наблюдаем в «Границе» – это гибель искренней и восторженной сионистки Анны, которой нет места в светлом советском будущем для польских евреев.

Больше тема сионизма практически не возникает в сохранившихся фильмах 1920–1930-х гг. Исключение может составить разве что сцена из музыкальной картины 1936 г. «Искатели счастья» [Все белорусские фильмы 1996, 85–87]: по поезду, везущему в Биробиджан прибывших из-за границы евреев, ходит печальный музыкант, он играет для будущих колхозников «Плач Израиля» и совершенно не скрывает своего скептического отношения к Еврейской автономной области.

Гораздо более популярным направлением еврейской эмиграции из Российской империи в советском кино (и в жизни), конечно, были Соединенные Штаты Америки. При чем хорошее знакомство с географией еврейской эмиграции могло помочь создателям фильмов не только на этапе написания сценария, но и во время съемок. На уже упоминавшихся съемках картины «Мабул» режиссер Евгений Иванов-Барков работал с коллективом московского ивритского театра «Габима». Для массовых сцен активно привлекали жителей Винницы, где как раз и развернулся съемочный процесс:

Временами нам приходилось «опираться на массу», «искать быт» у стариков и старух, которые не всегда охотно отдавали нам свои знания.

Я помню, как многие из них отказались плясать на «поддельной» свадьбе. И мы едва уговорили их, указавши на то, что картина пойдет в Америку и что их родственники за океаном получат возможность с ними повидаться. У всех оказались родственники в Америке, и старики, подкрепившись вишневой наливкой (самой настоящей), пустились в пляс [Иванов-Барков 1927, 4].

Одно из первых упоминаний Америки в еврейском советском фильме можно найти у Алексея Грановского в «Еврейском счастье» [Черненко 2006, 19–23]. Неприкаянный, безработный Менахем-Мендл видит сон, в котором он – первый человек Одессы. Да что там Одессы – сам барон Гирш умоляет Менахема-Мендела спасти американских женихов, которые лезут на стену от отсутствия невест. Америка часто предстает в советских фильмах не страной изобилия и достатка, а напротив – страной дефицита. В ней постоянно чего-то недостает: то еды, то работы, а то и людей! Менахем тут же решает отгрузить партию невест из Бердичева в Одессу, а потом в Америку. Невесты тут ходовой товар, и этот факт, помимо прочего, содержит намек на схемы трансфера проституток из Восточной Европы в Америку. Актуально это было и для еврейской среды, где девушек вербовали иногда на пароходе, а иногда еще дома, причем именно под предлогом брака в Америке. Образ еврейских невест, отданных на потеху, снова возникнет в советском фильме в 1929 г. Это будет картина Александра Соловьева «Пять невест». Еврейское местечко замерло в ожидании погрома. Занявшие его петлюровцы требуют в обмен на безопасность пять невинных еврейских девушек в подвенечных платьях. Фильм Соловьева держит зрителя в напряжении до последних кадров. Мучительное ожидание неизбежного насилия Соловьев передает экспрессионистскими средствами. Интересно, что главную женскую роль здесь, как и в «Еврейском счастье», исполнила Тамара Адельгейм [Морозов, Дервянко 2004, 172–175].

У Кулешова в «Горизонте» тоже промелькнет образ со-  
вращенной богачами еврейской девушки Розы в исполнении  
Елены Кузьминой. Она переходит от хозяина к хозяину, се-  
рьезно заболевает, видимо, венерической болезнью (модная  
тема для экрана 1920-х). Отец Розы, не вынеся позора, тра-  
вится газом.

Собственно Америка как реальное, а не воображаемое  
пространство появляется только в «Горизонте». И выглядит  
она при этом как местечко, перенесенное в Нью-Йорк – как  
визуально, так и структурно: власть и деньги опять сосре-  
доточены в руках богачей и раввинов. Несмотря на то, что  
сцены с раввином предельно театральны, лишены всякого  
жизнеподобия, становится очевидно, откуда Михаил Дубсон  
черпал вдохновения для своей «Границы» в сценах с богачом  
Новиком и вечно сопровождающим его раввином.

Больше, чем эмиграция, советских кинематографистов  
волновала тема реэмиграции. Вообще в фильмах 1920–  
1930-х гг. можно условно выделить четыре типа реэмигран-  
тов. Первая группа – это те, кто эмигрировал вынужденно:  
прислуга, которую дворяне забирали с собой. Или, как в  
фильме «Обреченные» 1930 г. – русские солдаты, которые на  
момент революции оказались во Франции и теперь отчаянно  
пытаются вернуться на родину. Сюда же примыкает сюжет  
о территориях, отчужденных от России по условиям Брест-  
Литовского мирного договора. Чаще всего это не было пред-  
ставлено как возвращение домой, скорее, как осознанный  
свободный выбор простых жителей этих территорий: бело-  
русов, украинцев. Иногда фигурировали бессарабские кре-  
стьяне, а также евреи. Именно последние имели в советских  
лентах особенно сильную мотивацию оказаться в СССР. И на  
этом их стремлении обрести новую жизнь на старой родине  
часто построен сюжет картины. Еврейский материал возни-  
кает в двух фильмах про панскую Польшу – в «Границе» Ми-  
хаила Дубсона 1935 г. и «Мечте» Ромма, законченной перед  
войной, но на экран выпущенной только в 1943 г. [Марголит,  
Шмыров 1995, 80]. «Мечта» – название меблированных ком-  
нат, которые сдает беднякам колоритная мадам Скороход  
в исполнении Фаины Раневской. Ганка (Елена Кузьмина) –

простая девушка из западноукраинского села – оказалась в городе в поисках заработка. Советский Союз представляется ей социальным раем, убежищем от эксплуатации разного рода «хозяевами», куда она даже пробует дойти пешком.

Вторая группа встречалась преимущественно в жанровом кино – комедиях, боевиках, приключенческих картинах. Это были либо алчные охотники за спрятанными во время революции сокровищами, либо, напротив, благородные герои, жаждущие отдать какой-нибудь советской девушке наследство умершей в Париже богатой родственницы (например, «Кукла с миллионами», 1928, реж. С. Комаров). В 1973 г. этот сюжет реанимирует в своей знаменитой комедии «Невероятные приключения итальянцев в России» Эльдар Рязанов<sup>3</sup>. Конечно, среди подобных охотников за удачей предсказуемо, особенно в 1930-е, попадались шпионы, вредители и прочие беспринципные личности. Именно кинематограф поспособствовал популяризации образа внутреннего врага, под личиной которого часто скрывался враг внешний.

Третья группа была представлена идеологами и вдохновителями Октябрьской революции, которым по понятным причинам приходилось скрываться за пределами Российской империи. Самой яркой фигурой, конечно, был Владимир Ильич Ленин. Например, в картине Л. Эсакия 1930 г. «Американка» Ленин постоянно пишет из эмиграции мотивационно-утешительные письма товарищам, самоотверженно оставшимся на родине.

Однако вышеупомянутые три группы довольно экзотичны, а широкий зрительский успех получили разве что боевики и комедии про охоту за спрятанными сокровищами. Легкость приключенческой интриги теряется в 1930-е под грузом идеологической повестки, когда все эти охотники за

---

<sup>3</sup> Помимо отсылок к популярному в 1920-е сюжету о поиске спрятанных после революции сокровищах фильм Рязанова «передает привет» знаменитой комедии Льва Кулешова 1924 г. «Необычайные приключения мистера Веста в стране большевиков». Это просматривается даже в переключке названий картин Кулешова и Рязанова.



сокровищами автоматически переходят в разряд шпионов и вредителей. Советская лениниана заслуживает отдельного разговора, но акцент в этих разной степени достоверности картинах будет максимально далеко сдвигаться с факта длительного пребывания вождя мирового пролетариата в эмиграции.

И здесь самое время упомянуть четвертый тип реэмигрантов – евреи, уехавшие из Российской империи в конце XIX – начале XX вв., чаще всего в Америку, и вернувшиеся теперь уже в Советскую Россию после революции, а чаще – с началом Великой депрессии в США.

С одной стороны, сюжеты с еврейскими реэмигрантами входят в большой блок фильмов про рабочую миграцию из западных стран, где свирепствует безработица. Иностранцы рабочие и специалисты из Америки, Германии, Англии эмигрируют в СССР с заядлым постоянством, особенно в фильмах первой половины 1930-х. Снятые на иностранном материале сюжеты об ужасах капитализма очень популярны и идеально соответствуют запросу сверху. В СССР стремятся все – от инженеров до циркачей. Как тут не вспомнить знаменитый «Цирк» Григория Александрова. Конечно, иногда приезжают или незаконно пробираются через границу шпионы, охотящиеся за секретными разработками советских инженеров и ученых. Вредители всех мастей соблазняют и развращают советских ударниц труда, склоняют колхозников к эмиграции, вредят на производстве и т. д. Но уж совсем на замке советская граница на экране окажется только в самом конце 1930-х. Пока въезд героям открыт. Однако тут по большей части нет развития сюжета во времени: уехал из одной страны, тут же приехал в другую. Так не покажешь тот путь, который проделала молодая Советская страна за один или два десятка лет «власти пролетариата».

Идеологам от кино казалось, что ярче всего новизну советской жизни, отношений (личных и коллективных), новое понимание ценностей жизни можно показать в сравнении с прошлым. Можно было прибегать к бесконечным флэшбекам, но это бы высветило беспомощность сценария. Можно было придумать изысканный ход: например, у Фридри-

ха Эрмлера герой «Обломка империи» (1929) терял память вследствие контузии и приходил в себя аккурат через десять лет после революции. Оригинально, но многократно повторять подобный сюжет вряд ли получилось бы без потерь для главной интриги. Антисемитизм, дискриминация и насилие в отношении евреев, имевшие место до революции, становились исторически обусловленным оправданием для еврейской эмиграции. Отсутствие российских евреев в стране на момент 1917 г. и некоторое время после позволяло наглядно продемонстрировать волшебное превращение «тюрьмы народов» в интернациональный рай для рабочих, технических специалистов и сельскохозяйственников с прогрессивными взглядами.

Евреи начали массово покидать Российскую империю с 1890-х гг., когда по южным губерниям прокатилась волна еврейских погромов. Затем последовало ужесточение законодательства в отношении еврейского населения империи, введение процентных норм, выселение евреев из столичных городов и т. д., что только усугубило тяжелое экономическое положение простых евреев как внутри, так и за пределами черты еврейской оседлости [Пахомова 2017, 230].

Возвращение из эмиграции из-за безработицы в Америке – это сюжет сразу нескольких картин 1930-х гг.: «Горизонта», «Возвращения Нейтана Беккера» и «Искателей счастья».

«Хуже, чем там, уже не будет», – говорит юная Роза, только что приплывшая в Советский Союз на корабле, в «Искателях счастья» Владимира Корш-Саблина. И советский экран не жалеет темных красок для изображения ужасов капитализма. Нищета и религиозное мракобесие идут рука об руку в «Горизонте» Льва Кулешова, когда раввин делится изобретенной им схемой получения дохода с каждого устроенного по его протекции рабочего. По одному доллару за человека. Тем самым, по логике кулешовского фильма, алчному раввину было выгодно устраивать земляков в места с изнурительным монотонным трудом, то есть туда, где они вряд ли долго продержатся. И, соответственно, будут вынуждены снова обратиться к раввину для поиска очередной подработки.

В картине Рашель Мильман и Бориса Шписа 1932 г. «Возвращение Нейтана Беккера» жена каменщика, уехавшего на заработки в Америку 28 лет назад, а теперь вернувшегося в родной украинский город, так вспоминала их путешествие на корабле:

Когда тут суббота, разве кто знает? Суббота, суббота... Суббота была. <...> Последняя суббота была на пароходе, когда мы уезжали из Нью-Йорка. Когда эти безработные дрались из-за супа. Вот это была суббота. Я уже не помню, когда с тех пор была суббота.

Иудаизм в этих картинах тесно связан с бедностью, болезнями, смертью. В религиозном Дудино у Михаила Дубсона люди гибли от эпидемии. В первом варианте сценария «Границы» недвусмысленно показано, что одной из основных причин распространения заразы стали антисанитария в си-нагоге и невежество местного раввина, к которому дудинцы обращались как к врачу.

Заграница, будь то панская Польша в «Границе» или Америка в «Возвращении Нейтана Беккера», – это место порока, нравственного и физического разложения, место без будущего и какой-либо надежды на спасение.

Еще одно, почти обязательное обвинение в адрес, прежде всего, Америки – это расизм. Наверное, самым ярким примером тут может служить мюзикл Григория Александрова «Цирк», где американская и немецкая нетерпимость к темнокожему ребенку американки Марион Диксон (в исполнении Любви Орловой) противопоставлялась «коллективному усыновлению» его представителями разных советских народов в финале картины: от грузин, узбеков и русских до евреев (в лице Соломона Михоэлса). Этот коллективный акт моделировал восприятие СССР зрителями как большой дружной семьи народов без иерархий и взаимных претензий.

Из-за безработицы и дискриминации вместе с Нейтаном Беккером в СССР приезжает и темнокожий каменщик – коллега Нейтана. Отец Нейтана в исполнении того же Соломона Михоэлса сначала озадачен таким гостем и пытается узнать

у сына, еврей ли его друг. «Он каменщик», – сообщает Нейтан. Ответ удовлетворяет Беккера-старшего, и он смущенно бормочет: «Ну, пусть войдет». Символично, что кульминационные сцены и в фильме Александра, и в фильме Мильман и Шписа происходят на цирковой арене.

Именно перемещение в советское пространство дарует героям равенство, братство и надежды на светлое будущее. В первом варианте сценария у Дубсона еврейский колхоз в четырех верстах от Старого Дудина представлялся не просто территорией другого государства, но скорее территорией иного мира: «Колхоз “Эмес” имени Ленина. Почему Ленина? Что Ленин – еврей? Для евреев – он еврей, для русских – русский, для поляков – поляк...а для всех – он балагол<sup>4</sup>, который ведет людей в страну счастья».

В этой сцене отчетливо проступают мессианские мотивы, а Ленин предстает универсальным или интернациональным спасителем. Евреи также могут попасть в этот советский рай на земле, отказавшись от своей национальной, культурной, языковой обособленности. Ведь революция уничтожила в России главную еврейскую черту – черту оседлости. И теперь пора вернуться и обрести долю не в будущем, а в настоящем, свершившемся советском мире без границ и иерархий.

Подводя итоги, надо отметить, что еврейская эмиграция появляется в советском кино 1920–1930-х гг. чаще всего в связи с возможностью реэмиграции. В отличие от сюжета про профессиональную или политическую иммиграцию в СССР иностранцев, сюжет с реэмиграцией евреев имеет ряд важных преимуществ. Он позволяет продемонстрировать прогресс Советской страны во времени; обличает одновременно и ужасы дискриминационной политики царской России, и иллюзии о равноправии, финансовом благополучии и личной свободе в западных странах. Парадоксально, но спустя непродолжительный отрезок времени ситуация изменится с точностью до наоборот. Положительный образ еврейского реэмигранта начнет обрастать негативными характеристиками, а вскоре не только еврей-эмигранты или реэмигранты,

---

<sup>4</sup> Балаголэ (балагулу) — извозчик (идиш.).

но и обычные советские евреи будут практически изгнаны из советских картин. Скомпрометировавшие же себя вначале русские белые эмигранты вернутся на советский экран 1960-х в ареоле мучеников и обреченных. Даже такие откровенно пародийные образы белых эмигрантов, как в последней части истерна про неуловимых мстителей, будут будоражить сердца обычных зрителей есенинскими романсами. Начавшееся в 1960-е мощное еврейское общественное движение за выезд в Израиль сделает само слово «еврей» табуированным для кинематографистов. Не говоря уже о теме эмиграции. Чуть ли не единственной прямой отсылкой к отъезду евреев в Израиль станет знаменитая сцена телефонного разговора с Тель-Авивом в кинохите 1977 г. Георгия Данелии «Мимино». Вплоть до позднеперестроечного периода тема еврейской эмиграции будет стыдливо замалчиваться, чтобы с ослаблением цензуры прорваться на экраны страны в конце 1980-х – начале 1990-х и окончательно закрепить ассоциацию эмиграции и евреев в сознании постсоветского обывателя.

### Источники

Иванов-Барков 1927 – *Иванов-Барков Е.* Как снимался «Мабул» // Мабул. М.: Издание «Кино-Печать», 1927. С. 3–4.

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства Ф. 2450 Оп. 2 Ед. хр. 454. «Звуковой сценарий “Черный венец”».

Шкловский 1925 – *Шкловский В.* Еврейское счастье // Еврейское счастье. М.: Издание «Кино-Печать», 1925. С. 1.

Еврейское счастье, 1925, СССР. Реж. А. Грановский. [www.kinopoisk.ru/film/44657/](http://www.kinopoisk.ru/film/44657/).

Против воли отцов, 1927, СССР. Реж. Е. Иванов-Барков. [www.kinopoisk.ru/film/687663/](http://www.kinopoisk.ru/film/687663/).

Пять невест, 1929, СССР. Реж. А. Соловьев. [www.kinopoisk.ru/film/43371/](http://www.kinopoisk.ru/film/43371/).

Горизонт, 1932, СССР. Реж. Л. Кулешов. [www.kinopoisk.ru/film/44563/](http://www.kinopoisk.ru/film/44563/).

Возвращение Нейтана Беккера, 1932, СССР. Реж. Р. Мильман, Б. Шпис. [www.kinopoisk.ru/film/45886/](http://www.kinopoisk.ru/film/45886/).

Граница, 1935, СССР. Реж. М. Дубсон. [www.kinopoisk.ru/film/44602/](http://www.kinopoisk.ru/film/44602/).

Цирк, 1936, СССР. Реж. Г. Александров. [www.kinopoisk.ru/film/42350/](http://www.kinopoisk.ru/film/42350/).

Искатели счастья, 1936, СССР. Реж. В. Корш-Саблин. [www.kinopoisk.ru/film/42625/](http://www.kinopoisk.ru/film/42625/).

Мечта, 1941, СССР. Реж. М. Ромм. [www.kinopoisk.ru/film/46585/](http://www.kinopoisk.ru/film/46585/).

Мимино, 1977, СССР. Реж. Г. Данелия. [www.kinopoisk.ru/film/46638/](http://www.kinopoisk.ru/film/46638/).

## Литература

Все белорусские фильмы 1996 – Все белорусские фильмы: каталог-справочник. Минск: Беларуская навука, 1996. Т. 1: Игровое кино (1926–1970). 238 с.

Кино России 2010 – Кино России. Режиссерская энциклопедия. В 2 томах. Т. 1. М.: НИИ киноискусства, 2010. 336 с.

Марголит, Шмыров 1995 – *Марголит Е., Шмыров В.* Изъятые кино: 1924–1953. М.: Дубль-Д, 1995. 132 с.

Мартин 2011 – *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности»: Нации и национализм в СССР, 1924–1939 / Пер. с англ. О. Щелоковой. М.: РОССПЭН, 2011. 855 с.

Морозов, Деревянко 2004 – *Морозов Ю., Деревянко Т.* Еврейские кинематографисты в Украине. 1917–1945. Киев: Дух и литера, 2004. 328 с.

Пахомова 2016 – *Пахомова С.* Еврейский кинематограф 1910–1945 гг. М.: Дом еврейской книги, 2016. (Буклет к DVD-дискам).

Пахомова 2017 – *Пахомова С.* Эмиграция из России в США // Черта. К 100-летию отмены черты оседлости в Российской империи. М.: Издательская группа «Точка», 2017. С. 227–243.

Слезкин 2001 – *Слезкин Ю.* Советский Союз как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: веги историографии последних лет. Советский период / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара: Самарский университет, 2001. С. 329–374.

Слезкин 2005 – Эра Меркурия: евреи в современном мире. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 540 с.

Сценаристы советского художественного кино. 1917–1967. Справочник / Отв. ред. О. В. Якубович-Ясный. М.: Госфильмофонд СССР, Искусство, 1972. 439 с.

Черненко 2006 – *Черненко М.* Красная звезда, желтая звезда. Кинематографическая история еврейства в России 1919–1999. М.: Текст, 2006. 317 с.

## **Jewish Emigration and Soviet Propaganda in Films of the 1920s and 1930s**

*Svetlana Pakhomova*

The Moscow School of Social and Economic Sciences (Shaninka)  
Moscow, Russia

Lecturer

ORCID: 0000-0001-6029-1039

Faculty of Social and Cultural Project Management

The Moscow School of Social and Economic Sciences (Shaninka)

Russia, 125009, Moscow, Gazetny per., 3-5, build.1

Tel. +7 (495) 150-80-91

E-mail: rada1982@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.1

**Abstract:** The article attempts to consider the appeals of the Soviet screen of the 20-30s to the topic of emigration in general and Jewish emigration in particular. The latter appeared most often in connection with the possibility of re-emigration. Unlike the plot about the professional or political immigration of foreigners to the USSR, the plot with the re-emigration of Jews had a number of important advantages. It allowed to demonstrate the progress of the Soviet country in time. It exposed at the same time the horrors of the discriminatory policy of tsarist Russia and the illusion of equality, financial well-being and personal freedom of Western countries.

Jewish emigration turned out to be justified by external factors for the Soviet authorities, unless, of course, we were talking about leaving for Palestine for Zionist beliefs. The Soviet screen of the 20s and 30s was critical of Zionism, but even this sometimes became insufficient. Some films had not been released like “Against the Will of the Fathers” by Yevgeny Ivanov-Barkov. One of the film’s characters – student Boris despite his Zionist preferences still remained a positive hero. Other films, for example, Mikhail Dubson’s “Border”, were subjected to numerous alterations, reducing the dangerous topic of Zionism to a minimum.

The renewed Russia, now oriented towards internationalism and having discarded capitalist habits, appeared in the Soviet cinema of the 30s not only as an ideal old new homeland for Jews, but also as a universal proletarian paradise (“Horizon”, “The Return of Nathan Becker”, “Seekers of Happiness”, etc.). But not all Jewish characters got access to the Soviet “Promised Land”, but only those who were ready to give up their national,

cultural, linguistic isolation in the end. After all, the revolution destroyed the main Jewish trait in Russia – the pale of settlement. And now it was time to return and find a share not in the future, but in the present, accomplished Soviet world without borders and hierarchies.

The pragmatics of Soviet propaganda becomes more obvious when referring to censorship prohibitions and restrictions (“Against the will of the Fathers”, “Dream”), rejected versions of the script (“Border”), accompanying advertising texts (“Jewish Happiness”), as well as to the analysis of the plots of films based on Jewish material.

**Keywords:** *Jewish history, Soviet Jews, History of Cinema, Soviet Cinema, Jewish emigration, Zionism*

## References

Avdeev, I., and L. Zaitseva, eds., *Vse belorusskie fil'my: katalog-spravochnik* [All Belarusian Films. Index], vol. 1. Minsk, Belarusaikaia navuka, 238.

Chernenko, M., 2006, *Krasnaia zvezda, zheltaia zvezda. Kinematograficheskaia istoriia evreistva v Rossii 1919–1999* [Red Star, Yellow Star. A Cinematic History of Jewry in Russia]. Moscow, Tekst, 317.

Margolit, E., and V. Shmyrov, 1995, *Iz'iatoe kino: 1924–1953* [The Withdrawn Cinema]. Moscow, Dubl'-D, 132.

Martin, T., 2011, *Imperiia “polozhitel'noi deiatel'nosti”: Natsii i natsionalizm v SSSR, 1924–1939* [Positive Action Empire. Nations and Nationalism in the USSR, 1924–1939]. Moscow, ROSSPEN, 855.

Morozov, Yu., and T. Derevianko, 2004, *Evreiskie kinematografisty v Ukraine. 1917–1945* [Jewish Filmmakers in Ukraine. 1917–1945]. Kiev, Dukh i litera, 328.

Pakhomova, S., 2016, *Evreiskii kinematograf 1910–1945 gg.* [Jewish Cinema 1910–1945]. Moscow, Dom evreiskoi knigi. (Booklet for DVD).

Pakhomova, S., 2017, *Emigratsiia iz Rossii v USA* [Emigration from Russia to USA]. *Cherta. K 100-letiiu otmeny cherty osedlosti v Rossiiskoi imperii* [The Pale. To the Centenary of the Abolition of the Pale of Settlement in the Russian Empire], 227–243. Moscow, Izdatel'skaia gruppa “Tochka”, 424.

Roshal', L., ed., 2010, *Kino Rossii. Rezhisserskaia entsiklopediia* [Cinema of Russia. Encyclopedia of Directors], vol. 1. Moscow, NII kinoiskusstva, 336.

Slezkin, Yu., 2001, *Sovetskii Soiuz kak kommunal'naia kvartira, ili Kakim obrazom sotsialisticheskoe gosudarstvo pooshchrialo etnich-*



eskuiu obosoblennost' [The Soviet Union as a Multi-Family Flat, or How the Socialist State Encouraged Ethnic Isolation]. *Amerikanskaia russia: vekhi istoriografii poslednikh let. Sovetskii period* [Russian Studies in America: Historiography of Recent Years], ed. M. Devid-Foks, 329–374. Samara, Samarskii universitet, 375.

Slezkin, Yu., 2005, *Era Merkurii: evrei v sovremennom mire* [Age of Mercury: Jews in the Modern World]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 540.

Yakubovich-Yasnyi, O. V., ed., 1972, *Stsenaristy sovetskogo khudozhestvennogo kino. 1917–1967: Spravochnik* [Soviet Feature Film's Screenwriters. 1917–1967: Handbook]. Moscow, Gosfil'mofond SSSR, Iskusstvo, 439.

# История Холокоста в кинодокументах из собрания Российского государственного архива кинофотодокументов

*Нина Сергеевна Моисеева*

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия

Магистрант

ORCID: 0000-0001-5432-0796

Центр истории Холокоста и геноцидов

Российского государственного гуманитарного университета  
125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6

Тел.: +7 (903) 555-69-44

E-mail: bri\_27@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.2

**Аннотация:** В статье проведен анализ архивных киноматериалов РГАКФД: советской документальной кинохроники, снятой во время Второй мировой войны, а также кинофильмов, смонтированных на ее основе в более поздний период. Автором раскрывается информационный потенциал таких кинодокументов для изучения истории Холокоста. В статье подробно рассмотрены киноленты «Клоога — лагерь смерти» (1944), «Освенцим» (1945), ««Кинодокументы о зверствах немецко-фашистских захватчиков» (1945), «Лодзь» (1945), «Жертвы обвиняют» (1962), «Мы здесь родились» (1969), «Великая Отечественная. Фильм 16 — Освобождение Польши» (1979). Автором выявляется отражение событий Холокоста в визуальном ряде кинодокументов, сопроводительной документации к ним и закадровых текстах.

**Ключевые слова:** *Вторая мировая война, Великая Отечественная война, СССР, Холокост, евреи, Освенцим, гетто, фашизм, Лодзь, Клоога, РГАКФД*

В последние десятилетия источниковая база для исследований по истории Холокоста значительно расширилась [Альтман 2000; Холокост 2021], однако советские аудиовизуаль-

ные документы по этой теме не привлекали большого внимания историков, предпочитавших до недавних пор работать с письменными источниками<sup>1</sup>. Между тем число таких документов довольно велико, и они содержат богатый фактический материал. В статье мы рассмотрим относящиеся к теме кинодокументы РГАКФД, созданные советскими фронтовыми кинооператорами в 1939–1945 гг., проследим, как в них отражена история Холокоста, и попытаемся определить место этих документов в системе источников по данной теме.

Советская государственная идеология, несмотря на имеющуюся статистику, предпочитала замалчивать или не акцентировать факт, что жертвами Холокоста были евреи. Вместо указания национальности жертв сообщалось о «мирных советских гражданах», «народах Советского Союза и Восточной Европы» [Arad 2001; Feferman 2009].

В октябре 1943 г. Комитет по делам кинематографии издал специальный приказ «О мероприятиях по улучшению работы по систематизации документальной кинолетописи» [РГАЛИ, Ф. 2456. Оп. 1. Д. 831. Л. 62–63]. Расшифровывая и закрепляя общие установки этого исторического приказа, 2 декабря 1943 г. Главкинохроника издала директивное письмо «О съемках кинолетописи» [РГАЛИ, Ф. 2451. Оп. 1. Д. 186. Л. 15–16 об.], в котором самым подробным образом перечислялись тематические направления специальных съемок летописи. Примечательно, что раздел «Трудности и жертвы войны» этого директивного документа не просто разрешал, но и строго обязывал запечатлеть на киноленту трудности войны, даже наши поражения и большие потери. Еще ранее во фронтовые киногруппы ушла директива, предписывавшая «на съемки немецких зверств пленки не жалеть» [Фомин 2018, 27].

Хотя злодеяния нацистских оккупантов на советской территории подробно описывались в советской прессе, она крайне редко указывала на особый характер еврейской трагедии [см. подробнее: Verkhoft 2009]. Примером

---

<sup>1</sup> Важными исключениями являются следующие работы зарубежных исследователей: [Gershenson 2013; Hicks 2012].

может служить работа учрежденной в ноябре 1942 г. государственной комиссии по расследованию нацистских преступлений. В 1943 г. она опубликовывала семь сообщений о зверствах немецких оккупантов в СССР. Только в одном из них было упоминание о евреях. Как отмечал российский историк Л.А. Безыменский, председатель Чрезвычайной государственной комиссии (ЧГК) Н.М. Шверник направил в ЦК ВКП(б) Г.Ф. Александрову на согласование сообщение о зверствах фашистских оккупантов в Киеве. Александров отредактировал материал таким образом, что из текста исчезло слово «евреи», их заменили «мирные граждане». Исправления были одобрены наркомом иностранных дел В.М. Молотовым и его заместителем А.Я. Вышинским. Документ был подписан секретарем ЦК ВКП(б) начальником Совинформбюро А.С. Щербаковым. С тех пор в документах советского периода при описании зверств нацистов в отношении евреев имела место формулировка «мирные граждане» [Люкс 1999, 43].

Таким образом, «скрытый антисемитизм» уже в 1942–1943 гг. начинал влиять на действия советского руководства. То есть антиеврейские тенденции в политике режима начались не после Победы, как считалось до недавнего времени, а значительно раньше. Об этом свидетельствуют документы, разрабатывавшиеся в отделе пропаганды ЦК ВКП(б) в 1942–1943 гг. [Костырченко 2005, 27–30].

Возвращаясь к киноматериалам, отметим, что для поиска кинокадров, документирующих уничтожение нацистами лиц еврейской национальности, необходим предварительный источниковедческий анализ. Помочь идентифицировать евреев в кадре могут отдельные приметы: нашитые на одежду «звезды Давида», особенности внешнего вида (одежда, антропологический тип), а также указанные на монтажных листах имена погибших или спасенных. Среди обвинительных материалов на Нюрнбергском и последующих процессах над нацистскими военными преступниками были представлены и кинодокументы. В частности, кинофильм «Кинодокументы о зверствах немецко-фашистских захватчиков» (около 70 мин.), был показан на Нюрнбергском процессе в качестве

неопровержимого доказательства вины нацистов [Лебедева 2012, 385]. Заметим, что все начальники фронтовых групп кинооператоров подписывали свидетельство, где указывали, что они снимали то, что обнаруживали,

а кинокадры не подвергались никаким изменениям или правкам, не были ретушированы, искажены или каким-нибудь образом изменены в каком бы то ни было отношении [РГАКФД, № 6820].

Проблематика Холокоста, как правило, специально не выделялась из общего массива материалов. Даже кинофильм «Освенцим» 1945 г. реж. Е. Свиловой [РГАКФД, № 5203] не акцентирует факт уничтожения нацистами граждан еврейской национальности. Евреи упоминаются среди прочих жертв, содержащихся в лагере. Аннотация к этому фильму представлена следующим образом:

Председатель Государственной комиссии по расследованию злодеяний фашистов Д.И. Кудрявцев, помощник военного прокурора 1-го Украинского фронта Пахомов в присутствии бывших узников, ученых Анри Лимузена, Бертольда Эпштейна, Паоло Геза Мансфельда, Бруно Фишера на местах преступлений фашистов <...> и бывшего заключенного, доктора Штейнберга из Парижа проводит обследование освобожденных узников. Среди них: Апель Симон из Румынии, Хайман, Блюм Пацько, Мангелль Перуд и Шапс Павел из Чехословакии, Скурник Яков, Валиграм из Польши, Сурес Давид из Греции, Шпау и Бенкель Файваль из Венгрии, Борди из Франции [РГАКФД, № 5203].

В аннотации к фильму «Кинодокументы о зверствах немецко-фашистских захватчиков» [РГАКФД, № 6820] сказано:

Трупы мирных жителей, военнопленных разного пола, возраста, национальностей, расстрелянных и замученных немецко-фашистскими войсками в период Второй Мировой (Великой Отечественной) войны в городах: Ростове, Калуге, Керчи, Барвенкове, Нальчике, Прохладной, деревне Сосино, Пятигорске,

Россошь, Харькове, Ржеве, Макеевке, Таганроге, Осипенко, Кие-  
ве, Риге, Кременец, Таллине. Комната пыток гестапо, виселицы в  
г. Калуге. Свидетельство очевидцев. Лагерь смерти (концлагеря)  
на территории СССР и других государств. Лагеря: Майданек,  
Освенцим, Обервальд, в городах: Люблине, Данциге, Познани,  
Зоненбурге [РГАКФД. № 6820].

В звуковом сопровождении этого фильма (ок. 70 мин.) ни  
разу не говорится, что жертвами нацистских лагерей были  
евреи, но при чтении списка трупов звучит имя Яков Рен-  
гольд. В одном из кадров запечатлен труп с нашивкой в виде  
звезды Давида на брюках, что свидетельствует о националь-  
ности погибшего. При перечислении мест массовых расстре-  
лов национальность также не упоминается.

В кинолетописи 1945 г. «Лодзь» мы видим кадры митин-  
га и панихиды по жертвам фашизма у стен еврейского гетто  
[РГАКФД. № 10904].

При изучении аннотации кинолетописи «Клоога – лагерь  
смерти» обращает на себя внимание текст, содержащий ев-  
рейские имена:

Один из бывших заключённых Абрам Аранзон объясняет, ка-  
ким образом на костре умертвляли людей <...> Бывшая узница,  
20-летняя Эрн Гренгольд <...> Группа освобожденных узников,  
среди которых: Нафталий Кассер, братья Самсон и Вениамин  
Ляханицкие, Бальбершинский с сыном Теодором, Лазарь Алий-  
ский, Мотель Наумович Асс, Абрам Моисеевич Ванник, Дора  
Беспозванная [РГАКФД. № 11476].

Таким образом, названные источники позволяют сделать  
вывод, что значительное число жертв нацистского геноцида,  
заснятых фронтовыми кинооператорами, являлись пред-  
ставителями еврейского народа<sup>2</sup>. Однако в официальных го-  
сударственных документах, в том числе и кино, по мере их  
подготовки к публикации о евреях не упоминалось либо ев-

---

<sup>2</sup> Тот же вывод можно сделать и при изучении фотографий  
[Shneer 2015].

реи «превращались» в мирных советских граждан [Альтман 2002].

Эта тенденция закрепились и после войны и прослеживается в следующих фильмах:

- «Жертвы обвиняют» (1962 г.) [РГАКФД. № 18433]. Свои воспоминания озвучивает вдова еврейского детского писателя Бер Сарина, о котором не раз упоминалось в произведении «Мстители гетто» Гирша Смоляра [Смоляр 1947, 11];
- «Мы здесь родились» (1969 г.) [РГАКФД. № 21241]. Демонстрируется фрагмент кинохроники Каунасского гетто;
- «Великая Отечественная. Фильм 16 — Освобождение Польши» (1979 г.) [РГАКФД. № 26196]. Используются кадры кинохроники с участием узников Варшавского гетто, с отличительными признаками, указывающими на еврейскую национальность.

Кинодокументы, созданные во время Великой Отечественной войны, использовались в советских и современных российских документальных фильмах. Кадры операторов М. Ошуркова, Н. Быкова, К. Кутуб-Заде, А. Павлова и А. Воронцова, снимавших материал для кинофильма «Освенцим» (1945 г.), А. Софьина, Р. Кармена, В. Штатланда — для кинофильма «Майданек» (1944 г.), позже были использованы в знаменитой картине М. Ромма и Л. Инденбома «Обыкновенный фашизм» (1965 г.) [РГАКФД. № 19948]. Из современных примеров использования материалов РГАКФД следует назвать снятый по сценарию Н. Сванидзе документальный фильм «Гетто» (2021) [Сванидзе 2021]. Наследие фронтовых кинооператоров достаточно велико. До сих пор обнаруживаются кинокадры, не известные широкому зрителю. Кропотливый поиск позволяет найти новые свидетельства Холокоста и других событий самой страшной и кровавой войны в истории человечества.

Все советские киноматериалы о жертвах нацизма объединены одной идеей – террору подверглись представители всех национальностей, фактор происхождения жертв не имел значения, так как Германия, по мысли советской пропаганды, стремилась уничтожить весь советский народ [Berkhoff 2012,

134-166]; упор делался на «невинность» и «мирность» уничтоженных советских граждан, а также военнопленных красноармейцев и жителей Восточной Европы. Внимательное изучение советских кинодокументов показывает, что будучи нацеленными на поиск доказательств немецких преступлений, они фиксировали факты уничтожения еврейского населения. Значительная часть визуальных источников этого рода еще не введена в научный оборот и сможет в будущем пополнить источниковую базу исследований Холокоста.

### Источники

РГАКФД – Российский государственный архив кинофотодокументов.

РГАКФД. № 5203. К/ф «Освенцим». 1945. Реж. Е. Свилова. (<https://www.youtube.com/watch?v=GVDFSd04dXc&t=366s>).

РГАКФД. № 6820. К/ф «Кинодокументы о зверствах немецко-фашистских захватчиков». 1945. Реж. неизвестен.

РГАКФД. № 10904. К/л «Лодзь». 1945. Реж. неизвестен.

РГАКФД. № 11476. К/л «Клоога — лагерь смерти». 1944. Реж. С. Якушев.

РГАКФД. № 18433. К/ф «Жертвы обвиняют». 1962. Реж. И. Жуковская, П. Шамшур.

РГАКФД. № 19948. № 19949 К/ф «Обыкновенный фашизм». 1965. Сер. 1-2. Реж. М. Ромм, Л. Инденбом.

РГАКФД. № 21241. К/ф «Мы здесь родились». 1969. Реж. В. Мандельблант.

РГАКФД. № 26196. К/ф «Великая Отечественная. Фильм 16 — Освобождение Польши». 1979. Реж. И. Гутман, Р. Кармен.

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства.

РГАЛИ. Ф. 2451. Оп. 1. Д. 186. «Переписка с Комитетом по делам кинематографии при СНК СССР политуправлением Красной Армии и фронтовыми киногруппами о работе фронтовых киногрупп». 15 января – 29 марта 1944 г. 16 л.

РГАЛИ. Ф. 2456. Оп. 1. Д. 831. «Протоколы заседаний Комитета по делам кинематографии при СНК СССР и материалы к ним с № 24–31». 24 августа – 14 октября 1943 г. 164 л.

Сванидзе 2021 – [Сванидзе Н.К. и др.]. Гетто. Фильм Николая Сванидзе // Смотрим. 30.08.2021. <https://smotrim.ru/video/2331798>.



## Литература

Альтман 2000 — *Альтман И. А.* Историография и источники о Холокосте на территории СССР // *Холокост — Сопротивление — Возрождение. Еврейский народ в годы Второй мировой войны и послевоенный период (1939-1948)* / под общ. ред. И. Альтмана, П. Агмона; науч. ред.-сост. И. Маляр. М.: Межрегиональный фонд «Холокост»; Иерусалим: Музей Холокоста, 2000. С. 297–323.

Альтман 2002 — *Альтман И.А.* Холокост и еврейское Сопротивление на оккупированной территории СССР / Под ред. А.Г. Асмолова. М.: Фонд «Холокост», 2002. 320 с. [http://jhist.org/shoa/hfnd\\_135.htm](http://jhist.org/shoa/hfnd_135.htm) (дата обращения: 07.10.2019).

Костырченко 2005 — *Костырченко Г.В.* Государственный антисемитизм в СССР. От начала до кульминации. 1938–1953. Документы / сост. Г. В. Костырченко; под ред. А. Н. Яковлева. М.: Международный фонд «Демократия», 2005. 590 с.

Лебедева 2012 — СССР и Нюрнбергский процесс. Неизвестные и малоизвестные страницы истории / сост. Н. С. Лебедева. М.: Международный фонд «Демократия», 2012. 619 с.

Люкс 1999 — *Люкс А.* Еврейский вопрос в политике Сталина // *Вопросы истории.* 1999. № 7. С. 41-59.

Смоляр 1947 — *Смоляр Г.* Мстители гетто / Пер. М. Шамбадал. М.: Дер Эмес, 1947. 127 с.

Фомин 2018 — *Фомин В.И.* «Плачьте, но снимайте!..»: Советская фронтовая кинохроника 1941–1945 гг. Монтажные листы фронтовых операторов. Материалы к биографиям. М.: Госфильмофонд России, 2018. 959 с.

Холокост 2021 — *Холокост: Библиографический указатель русскоязычной литературы за 1941–2020 гг.* / Сост. И.А. Альтман, Е.Ю. Матвеева, А.В. Гасилин. М.: ИНИОН РАН, 2021. 131 с.

Arad 2001 — *Arad Y.* Stalin and the Soviet Leadership: Responses to the Holocaust // *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide. Vol. 1: History.* Eds. J.K. Roth, E. Maxwell, M. Levy, W. Whitworth. London: Palgrave Macmillan, 2001. P. 355–370. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-66019-3>.

Berkhoff 2009 — *Berkhoff K. C.* “Total Annihilation of the Jewish Population”: The Holocaust in the Soviet Media, 1941-1945 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* Vol. 10. Number 1 (Winter 2009). P. 61-105. <https://doi.org/10.1353/kri.0.0080>.

Berkhoff 2012 — *Berkhoff K.C.* Motherland in danger: Soviet propaganda during World War II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

Feferman 2009 — *Feferman K.* Soviet Jewish Stepchild: The Holocaust in the Soviet mindset, 1941–1964. Saarbrücken: VDM Verlag, 2009. 96 p.

Gershenson 2013 — *Gershenson O.* The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe. New Brunswick: Rutgers University Press, 2013. 290 p.

Hicks 2012 — *Hicks J.* First Films of the Holocaust. Soviet Cinema and the Genocide of the Jews, 1938–1946. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2012. 288 p.

Shneer 2015 — *Shneer D.* Is Seeing Believing? Photographs, Eyewitness Testimony, and Evidence of the Holocaust // East European Jewish Affairs. 2015. Vol. 45. Issue 1. P. 65–78. <https://doi.org/10.1080/13501674.2015.968827>.

## The Holocaust in Film Documents from the Collection of the Russian State Archive of Film and Photo Documents

*Nina Moiseeva*

Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia

ORCID: 0000-0001-5432-0796

Master's degree

International educational center for the history of the Holocaust and genocides of Russian State University for the Humanities

Miusskaya sq.6, Moscow, GSP - 3, 125993, Russia

Tel.: +7 (903) 555-69-44

E-mail: [bri\\_27@mail.ru](mailto:bri_27@mail.ru)

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.2

**Abstract:** The article analyzes the archival film materials of the RGAK-FD: Soviet documentary newsreels filmed during the Second World War, as well as films edited on their basis in a later period. The author reveals the informational potential of such film documents for studying the history of the Holocaust. The article examines in detail the films “Klooga — the death camp” (1944), “Auschwitz” (1945), “Film documents about the atrocities of the Nazi invaders” (1945), “Lodz” (1945), “Victims blamed” (1962), “We were born here” (1969), “The Great Patriotic War. Film 16 — Liberation of Poland” (1979). The author reveals the reflection of the events of the Holocaust in the visual series of film documents, accompanying documentation for them and behind-the-scenes texts.

**Keywords:** *World War II, Great Patriotic War, USSR, Holocaust, Jews, Auschwitz, ghetto, fascism, Lodz, Klooga, Russian State Archive of Film and Photo Documents*

## References

Al'tman, I.A., 2000, *Istoriografiia i istochniki o Kholokoste na territorii SSSR* [Historiography and sources about the Holocaust in the USSR], *Kholokost — Soprotivlenie — Vozrozhdenie. Evreiskii narod v gody Vtoroi mirovoi voiny i poslevoennyi period (1939–1948)* [Holocaust — resistance — rebirth. Jewish people during World War II and the post-war period], eds. I. Al'tman, P. Agmon and I. Maliar, 297–323. Moscow, Mezhtseional'nyi fond “Holocaust”, Jerusalem, Holocaust Museum, 342.

Al'tman, I.A., 2002, *Kholokost i evreiskoe Soprotivlenie na okkupirovannoi territorii SSSR* [Holocaust and Jewish Resistance in the occupied territory of the USSR], ed. A.G. Asmolov. Moscow, Fond “Holocaust”, 320. [http://jhist.org/shoa/hfond\\_135.htm](http://jhist.org/shoa/hfond_135.htm).

Al'tman, I.A., E.Yu. Matveeva, and A.V. Gasilin, 2021, *Kholokost: Bibliograficheskii ukazatel' russkoiazychnoi literatury za 1941–2020 gg.* [Holocaust: Bibliographic index of Russian-language literature for 1941–2020]. Moscow, INION RAN, 131.

Arad, Y., 2001, Stalin and the Soviet Leadership: Responses to the Holocaust, *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide*, Vol. 1: History, Eds. J.K. Roth, E. Maxwell, M. Levy, W. Whitworth, 355–370, London, Palgrave Macmillan, 2256. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-66019-3>.

Berkhoff, K.C., 2009, “Total Annihilation of the Jewish Population”: The Holocaust in the Soviet Media, 1941–1945, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 10: 1 (Winter), 61–105. <https://doi.org/10.1353/kri.0.0080>.

Berkhoff, K.C., 2012, *Motherland in danger: Soviet propaganda during World War II*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 416.

Feferman, K., 2009, *Soviet Jewish Stepchild: The Holocaust in the Soviet mindset, 1941–1964*. Saarbrücken, VDM Verlag, 96.

Fomin, V.I., 2018, “Plach'te, no snimate!.: Sovetskaia frontovaia kinokhronika 1941–1945 gg. Montazhnye listy frontovykh operatorov. Materialy k biografiiam [“Cry, but shoot!”: Soviet front-line newsreel 1941–1945. Editing sheets of front-line operators. Materials for biographies]. Moscow, Gosfil'mofond Rossii, 959.

Gershenson, O., 2013, *The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe*. New Brunswick, Rutgers University Press, 290.

Hicks, J., 2012, *First Films of the Holocaust. Soviet Cinema and the Genocide of the Jews, 1938–1946*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 288.

Kostyrchenko, G.V., and A.N. Iakovlev, 2005, *Gosudarstvennyi anti-semitizm v SSSR. Ot nachala do kul'minatsii. 1938–1953. Dokumenty* [State anti-Semitism in the USSR. From start to climax. 1938–1953. Documentation]. Moscow, Mezhdunarodnyi fond “Demokratiia”, 590.

Lebedeva, N.S., ed., 2012, *SSSR i Niurnbergskii protsess. Neizvestnye i maloizvestnye stranitsy istorii* [USSR and the Nuremberg Trials. Unknown and little-known pages of history]. Moscow, Mezhdunarodnyi fond “Demokratiia”, 619.

Luks, L., 1999, *Evreiskii vopros v politike Stalina* [The Jewish question in Stalin's policy], *Voprosy istorii*, 7, 41–59.

Shneer, D., 2015, *Is Seeing Believing? Photographs, Eyewitness Testimony, and Evidence of the Holocaust*, *East European Jewish Affairs*, 45: 1, 65–78. <https://doi.org/10.1080/13501674.2015.968827>.

# История о муже в лагере и о прописке в Биробиджане. Письма Нины (Нехамы) Шейнфельд во власть (1939–1941)<sup>1</sup>

*Мария Александровна Макарова*

Варшавский университет  
Варшава, Польша

Докторант  
ORCID: 0000-0001-9227-7581

Исторический факультет Варшавского университета  
Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

+ 48 (22) 552-04-13

E-mail: maria.makarova@uw.edu.pl

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.3

**Аннотация:** Статья посвящена анализу хранящегося в ГАЕАО (копия – в САНПР в Иерусалиме) корпуса писем 1939–1941 гг. Н.П. Шейнфельд в советскую прокуратуру и к руководству СССР, в которых она добивалась справедливости по делу своего арестованного мужа И.И. Форера, а также собственной реабилитации. В архивное дело входят 18 писем Шейнфельд, письмо ее отца военному прокурору СССР, письмо ее мужа И.И. Форера семье, внутренняя прокурорская переписка, документы о пересмотре дела И.И. Форера. Корпус писем анализируется в рамках методологии «советской субъективности» (И. Халфин, И. Хелльбек), рассмотрены особенности конструирования Н.П. Шейнфельд биографий мужа и своей собственной, а также выстраивания ею системы доказательств в защиту И.И. Форера.

**Ключевые слова:** *Биробиджан, Еврейская автономная область, Нина Шейнфельд, репрессии, Большой террор, польская операция НКВД, эпистолярный жанр*

---

<sup>1</sup> Работа проводилась по международному гранту Центра «Сэ-фер» на исследование по истории и культуре российского еврейства в различные исторические периоды. Грант предоставлен в рамках благотворительной программы «Академическая иудаика на постсоветском пространстве», реализуемой при поддержке фонда «Генезис» (Genesis Philanthropy Group).

Среди материалов Архива истории еврейского народа в Иерусалиме (The Central Archives for the History of the Jewish People, САНІР), связанных с историей Еврейской автономной области (ЕАО), находится копия дела прокуратуры ЕАО с документами по наблюдательному производству [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148]. Оно касается жалобы Нины Петровны Шейнфельд по делу ее мужа Иосифа Исааковича Форера, арестованного в 1937 г. и осужденного в 1938 г. по ст. 58-10 УК РСФСР [Форер 2015]. В деле представлена переписка Нины Шейнфельд за 1939–1941 гг. с Генеральной прокуратурой СССР, прокуратурой ЕАО, а также письма председателю Президиума Верховного Совета СССР М.И. Калинину и даже И.В. Сталину. Шейнфельд высказывает в письмах два главных требования: пересмотреть дело ее мужа, который, как она считает, был несправедливо осужден, а также разрешить ей прописаться в Биробиджане.

Поскольку тексты Шейнфельд – не просто жалобы, а достаточно объемные «письма во власть» с представлением аргументов и выражением отношения к сути дела, представляется интересным проанализировать их с точки зрения методологии «советской субъективности» (подробнее см. ниже). При анализе источника я буду стараться, следуя методу исследования советской субъективности, не читать между строк и не видеть в этих письмах больше, чем в них написано, следуя за их содержанием.

Судя по сохранившимся документам, Нина Шейнфельд не оставляла надежды добиться справедливости и, более того, проявляла невиданное упорство в обращениях ко властям разных уровней, постоянно напоминая о важности своего дела:

Вам наверно надоели мои письма, хуже горькой редьки, но я не могу успокоиться пока не добьюсь категорического и точного ответа от Вас. За что и до каких пор ни в чем неповинный человек, явившийся в свое время жертвой клеветников, должен отбывать тяжелое, незаслуженное наказание. Из моих многочисленных писем дело Форера Иосифа Исааковича, Вам

должно быть известно наизусть<sup>2</sup> [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 28],

пишет она 23 апреля 1940 г. в письме прокурору Еврейской автономной области.

Вероятно, такое упорство Шейнфельд было связано не только со стремлением во что бы то ни стало добиться справедливости и освобождения мужа, но и с тем бедственным положением, в котором она сама и ее дети оказались после его ареста. В этой ситуации, как можно предположить, иного выхода у Шейнфельд не было – «письма во власть» были последней надеждой, за которую она цеплялась.

Во временной перспективе упорство Шейнфельд выглядит еще и чудесным совпадением – относительного успеха она добивается к зиме 1941 г., когда ей, наконец, удается вернуться с Украины домой в Биробиджан. Это событие, как можно предположить, спасает ее с троими детьми от вполне вероятной гибели в Холокосте.

### Изучение советской субъективности

Категория «советской субъективности» как инструмент для понимания советского человека была введена американским историком С. Коткиным и в дальнейшем разрабатывалась И. Халфиным (Израиль) и Й. Хелльбеком (Германия, США). Согласно этой концепции, советский человек под влиянием власти постоянно участвовал в совершенствовании и конструировании своего «Я», используя предложенные ею инструменты и язык. В исследовательской практике оптика «субъективности» используется при анализе эго-документов (дневники, автобиографии); удобна она и для рассмотрения «писем во власть», ибо они проливают свет «на активную роль акторов в самоформировании советской субъективности через самоусовершенствование автобиографии и об-

---

<sup>2</sup> Здесь и далее, цитируя источник, я буду сохранять орфографические и пунктуационные особенности, а также подчеркивания, имеющиеся в письмах.

ращение за помощью к влиятельным вождям» [Тихомиров 2016, 139].

Вслед за Й. Хелльбеком я буду понимать субъективность как «исторически обусловленную форму Я (selfhood)», отражающую то, как «индивидуумы концептуализируются извне или концептуализируют себя сами». Как полагает Й. Хелльбек, «такое „Я“ создается в процессе взаимодействия предписаний и практик, которые изменяются во времени и пространстве, направлены на индивидуумов и побуждают их к определенному образу жизни и к стремлению к определенным целям» [Халфин, Хелльбек 2002, 218–219].

В свою очередь, под субъектом понимается «определенный тип «Я», стремящийся к пониманию себя как субъекта своей собственной жизни», что предполагает «определенную степень сознательного участия индивидуумов в сотворении собственной жизни» [Халфин, Хелльбек 2002, 218–219].

По И. Халфину, коммунистическое «Я» и автобиографию как средство его формирования можно рассматривать через призму современного субъекта, который является «объектом своих собственных творческих усилий» [Халфин, Хелльбек 2002, 221].

Рассказывая свою жизнь, коммунист стремился уяснить свою собственную роль в разворачивающейся Истории и таким образом вписать себя в советский политический порядок [Халфин, Хелльбек 2002, 221–222].

По мнению С. Коткина, советский субъект рационально использовал государственную идеологию и язык для конструирования собственной идентичности или идентичностей. Использование идеологии в частных целях помогало советскому субъекту оптимизировать свою жизнь в условиях сталинизма:

Процесс “положительной интеграции”, благодаря которой люди становились частью “официального общества”, предполагал возможность изошренных, хоть и неравноправных, сделок с режимом [Коткин 2001, 296].



От рабочих требовали участвовать в советских перформативных действиях, произносить елейные речи, но при этом – в рамках сделки – им

предоставлялась возможность выразить разочарование и даже недовольство, не переступая при этом границы, не оговариваемой специально, но известной всем [Коткин 2001, 296].

По Коткину, у людей не было иного выбора, кроме как усвоить, где проходит эта граница между допустимым и недопустимым в советском дискурсе. С другой же стороны, советская действительность учила их, как можно «использовать систему с минимальным ущербом для себя» [Коткин 2001, 296].

Как отмечает А.А. Тихомиров, конструируя свою автобиографию в советское время и проходя через чистки, «люди действовали в коммуникативном пространстве (пере-)распределения доверия и недоверия партии» [Тихомиров 2016, 140].

Эти категории были важнейшей частью советской политики и сопутствовали политике «срывания масок», делившей советское общество на настоящих советских людей и людей с фальшивой идентичностью. Письма во власть, как отмечает исследователь, являлись

экспериментальной площадкой для “конструирования себя”, пространством работы по самосовершенствованию, способом внутреннего усвоения идеологии и методом субъективации советского порядка [Тихомиров 2016, 140].

При изучении советской субъективности эти тексты проливают свет на определение границ морального и неморального, политического и неполитического, друзей и врагов режима.

Перспектива исследования писем ставит в центр анализа советское «я» в паутине властных отношений, не противопоставляя индивида и партию, личность и идеологию, а рассматривая их в комплексных процессах коммуникации, взаимодействия и вза-

имозависимости <...> советские люди знали и чувствовали, как создавать верную идентичность, заслужить доверие партии, превратить себя в творца истории и стать активным участником масштабных политических трансформаций [Тихомиров 2016, 140].

Советские люди для самовыражения и конструирования своей субъективности использовали тот язык, жанры и способы коммуникации, которые были предоставлены им властью. По И. Халфину, грань между «рассказанным Я» и «рассказывающим Я» в такого рода текстах оказывается разрушенной:

Многие современники использовали форму коммунистической автобиографии, чтобы артикулировать новое ощущение собственного Я для себя самих и чтобы очертить свое место в большевистском порядке [Халфин, Хелльбек 2002, 223].

### Письма во власть: жизнь жанра в советское время

Письменные и устные обращения к властям, безусловно, имеют давнюю традицию. Она сформировалась еще в эпоху существования на Руси первых княжеств, когда жалобщики просили решить их вопросы представителей родовой или территориальной власти. Как отмечает С. Шкаликова, «позволение подачи жалобы князю фиксируется в первом писаном своде законов – Русской правде» [Шкаликова, Нагорная 2017]. Уже для этого периода по текстам прошений представляется возможным реконструировать взаимоотношения населения с властью.

В XIX в. подача жалоб была институализирована – они подавались через статс-секретаря в Комиссию прошений, затем преобразованную в канцелярию, что, вероятно, оказало определенное влияние на развитие жанра в советский период. После революции октября 1917 г. необходимо было заново выстроить механизм коммуникации населения с властью. Постановление, декларирующее право граждан на обращение в госорганы с целью жалоб на бездействие вла-

стей, – «О революционной законности» – было принято уже 8 ноября 1918 г. на VI Всероссийском Чрезвычайном съезде Советов:

Вменить в обязанность всем должностным лицам и советским учреждениям, по требованию любого гражданина Республики, желающего обжаловать их действия, волокиту или чинимые ему в его законных притязаниях затруднения, составление соответствующего краткого протокола [О революционной законности 1918].

Отказ в составлении протокола нес за собой привлечение к судебной ответственности:

За явно-неосновательное, грубым злоупотреблением являющееся требование составления протокола, равно как и за отказ от составления его, привлекать к народному суду [О революционной законности 1918].

Как утверждают исследователи, в раннем СССР поток «писем во власть» был не слишком большим из-за неграмотности населения – ежегодно такой возможностью пользовалось около 2% населения. Кроме того, советские люди по-прежнему не верили, что справедливость можно найти где-либо, кроме верхних эшелонов власти:

...население оставалось верно патриархальным традициям и олицетворяло власть в облике конкретных вождей и ближнего к ним круга <...> [Шкаликова, Нагорная 2017, 77].

Как отмечает А. Чернышова, обращение к конкретным лицам из руководства страны было особенно характерно для крестьян: сначала они писали В.И. Ленину, а после его смерти – «всесоюзному старосте» М.И. Калинину. По утверждению А. Чернышовой, люди писали «во власть» с целью

найти управу на местную власть, пробить толщу бюрократической неразберихи и безответственность. Апелляция в верха

виделась как наиболее эффективный способ благоприятного решения проблемы, часто на основе предыдущего места контактов с представителями власти на местах [Чернышова 2005, 118].

Люди думали, что власть на местном уровне искажает политику, спускаемую сверху, «поэтому письмо либо заявление в Москву виделось как диалог с центральной властью напрямую, без лукавых посредников» [Чернышова 2005, 118].

По определению Е. Зубковой, изучавшей послевоенную советскую повседневность, «письма вождям» были для советских людей «последней попыткой вырваться из заколдованного круга повседневности» [Зубкова 1999, 173].

Столкнувшись с произволом и бюрократизмом местных властей, люди шли со своими бедами наверх, надеясь там найти управу на нерадивых чиновников. Некоторые сразу апеллировали к верховной власти, Сталину, заранее убежденные в том, что на местах они не найдут понимания. Верховная власть не только не пыталась сломать эту традицию, но и всячески стремилась соответствовать своей роли высшей инстанции справедливости, «заступницы» за простой народ. На поддержание этого имиджа была направлена так называемая работа с письмами трудящихся [Зубкова 1999, 173].

Власть обязана была реагировать на жалобы. Как пишет А. Кимерлинг, такие письма рассматривались на партийных собраниях, намечались планы по исправлению недостатков:

Вне зависимости от того, подтверждались факты или нет, заявитель имел право на ответ. Он давался инстанцией, которой касалась жалоба, и имел формальное содержание. В частности, в нем сообщалось, подтвердились ли факты, изложенные в жалобе, затем уже речь шла о принятых мерах» [Кимерлинг 2013, 7].

Вероятность того, что жалоба получит необходимый ее автору отклик, по словам А. Кимерлинг, существенно увеличивалась во время политических кампаний. К тому же сам Сталин в 1928 г. в рамках развития института самокритики провоз-

гласил, что «если критика содержит хотя бы 5–10 процентов правды, то и такую критику надо приветствовать, выслушать внимательно и учесть здоровое зерно» [Сталин 1949, 33].

### Описание источника

Папка наблюдательного производства прокуратуры ЕАО по жалобе Н.П. Шейнфельд по делу И.И. Форера (31 августа 1939 г. – 15 февраля 1941 г.) содержит 78 листов. Источник представляет собой корпус документов: это 18 писем Нины Шейнфельд «во власть» (как правило, одно письмо раз в несколько недель), одна почтовая карточка, отправленная ею же, письмо Военному прокурору СССР отца Нины, Пейсаха Нусевича Шейнфельда, проживавшего в Киеве, и единственное письмо самого Иосифа Форера семье из лагеря. Большинство писем Нины Шейнфельд написаны от руки, за исключением нескольких жалоб и заявлений. Очевидно, не все письма, отправленные Ниной Шейнфельд в разные инстанции, имеются в деле. В тех из них, что сохранились, она упоминает о том, что высылала письмо ранее и не получила ответ, однако предыдущего письма в деле нет. Перечень писем выглядит следующим образом:

<b>Дата</b>	<b>Отправитель</b>	<b>Получатель</b>
27.05.1939	Нина Шейнфельд	«Верховному Прокурору Республики тов. Вышинскому» <sup>3</sup>
27.05.1939	Нина Шейнфельд	«Дорогой тов. Калинин»
19.06.1939 (из этого письма следует, что Шейнфельд писала еще одно письмо 8.06.1939)	Нина Шейнфельд	«Прокурору Еврейской Автономной Области»
20.06.1939	Нина Шейнфельд	«Дорогой тов. Сталин»
12.07.1939	Нина Шейнфельд	«Прокурору Союза ССР»

<sup>3</sup> Получателя здесь я указываю так, как он указан в источнике, и, исходя из этого, заключаю в кавычки.

23.07.1938 [почтовая карточка]	Нина Шейнфельд	«Прокурору Евр. Авт. Обл.»
19.09.1939	Нина Шейнфельд	«Тов. Прокурор»
15.10.1939	Нина Шейнфельд	«Тов. Прокурор»
10.11.1939	Нина Шейнфельд	«Краевому прокурору по спец. делам г. Хабаровск ДВК»
3.12.1939	Нина Шейнфельд	«Уважаемый тов. Прокурор»
19.1.1940	Нина Шейнфельд	«Уважаемый тов. Прокурор»
6.03.1940	Нина Шейнфельд	«Уважаемый тов. Прокурор»
10.03.1940	Нина Шейнфельд	«Прокурору СССР т. Панкратьеву» (копия: «Прокурору по спец. делам ЕАО; Краевому прокурору по спец. делам»)
23.04.1940	Нина Шейнфельд	«Уважаемый тов. Прокурор»
23.04.1940	Нина Шейнфельд	«Дорогой т. Прокурор»
31.05.1940	Нина Шейнфельд	«Хабаровскому краевому прокурору по спецделам»
28.07.1940	Нина Шейнфельд	«Многоуважаемый тов. Прокурор»
[08.08.1940]	Нина Шейнфельд	«Многоуважаемый тов. Рабкин» [прокурор ЕАО]
[21.08.1940]	Пейсах Нусевич Шейнфельд	«Военному Прокурору СССР»
Без даты	Нина Шейнфельд	«Многоуважаемый тов. Левитин» (зам. прокурора ЕАО по спецделам)
8.11.1940	И.И. Форер	«Дорогая Ниночка и детки»

Кроме того, в деле содержатся документы прокуратур разных уровней (прокуратура Биробиджана, прокуратура Хабаровского края, прокуратура Житомирской области, проку-

ратура СССР), а также управления НКВД по жалобе Нины Шейнфельд. Часть из них направлялась из ведомства в ведомство – например, при запросе дела Иосифа Форера для пересмотра. Однако некоторые адресованы непосредственно Нине Шейнфельд, чтобы проинформировать ее о ходе того процесса, который был инициирован ее письмами. То есть органы власти были обязаны дать ход такой жалобе и внимательно к ней отнестись.

Фрагменты переписки из наблюдательного производства по жалобе Н.П. Шейнфельд приведены в книге биробиджанского краеведа Елены Марундик, посвященной истории коммуны «Икор», Соцгородка и судьбам их строителей [Марундик 2018, 300–308]. (Предки Е.Г. Марундик, в том числе родители, были среди первостроителей ЕАО, жили сначала в коммуне «Икор», а затем в Соцгородке).

### История «Икора», Иосифа Форера и Нины Шейнфельд

Прежде чем перейти к анализу источника, я хотела бы рачно реконструировать историю коммуны, с которой была связана жизнь Форера и Шейнфельд, а также их биографии.

Иосиф Форер родился в 1905 г. в Гродненской губернии. До 12 лет учился в хедере. После Первой мировой войны его семья переехала в польское местечко Воломин под Варшавой. В 1924 г. Форер уехал в Аргентину, где работал столяром и вступил в Союз синдикалистов. В 1930 г. он присоединился к организации «Прокор», которая занималась переселением евреев в Советский Союз. Спустя год через Бельгию и Германию Форер попал в СССР и вместе с другими прибывшими из Аргентины был направлен в коммуну «Икор» в Биробиджан, куда они прибыли 15 мая 1931 г. В письме своему брату Эзре, оставшемуся в Аргентине, Форер писал:

Мне никогда не приходит в голову мысль о сожалении. Как раз наоборот, мне здесь в Биро-Биджане на сто процентов лучше, чем там, в той стране «со всеми удобствами». Несмотря на то,

что я живу в палатке и нет электричества, что приходится страдать от комаров и еще от многих неудобств, я совсем не жалею и рад всему и всем, как я понимаю и сравниваю прошлое в Аргентине [Марундик 2018, 183].

Образ молодого Иосифа Форера сохранился на фотографии, снятой в колхозе «Икор» в 1935 г. Обществом землеустройства еврейских трудящихся (ОЗЕТ) [Марундик 2018, 186]. По воспоминаниям сына первопоселенцев «Икора» А.М. Подольского, Форер в те годы был «молодой и довольно симпатичный интеллигентный человек. Высокого роста, крепкого телосложения, эрудированный не по годам» [Вайсерман 1999, 71].

Именно в «Икоре» Форер знакомится с Нехамой Шейнфельд, которая со своими сестрами тоже приехала с Украины строить еврейскую родину на Дальнем Востоке. Несмотря на молодость, Шейнфельд обладала вполне правильной и перспективной советской биографией: в 1919 г. она оставила гимназию и ушла в партизанский отряд, в 1920 г. вместе с отрядом присоединилась ко Второй конной армии, приняла участие во взятии Перекопа, была санитаркой, работала в ремонтных мастерских. Форер и Шейнфельд поженились в «Икоре». Сохранилась фотография «ударницы Нины Шейнфельд», которая внимательно читает газету на идише [Марундик 2018, 184].

В 1934 г. Форера избирают председателем коммуны, которую предполагается превратить в колхоз. Вскоре «Икор» выходит на второе место в Дальневосточном крае. Форер и его жена становятся образцовой еврейской семьей с той территории, где ведется, как пишет советская ОЗЕТ-овская пропаганда, создание нового советского еврея-труженика [Кадышевич 1931; Диманштейн 1936].

Иосиф Форер еще молод, полон сил. Жена его тоже хорошая работница. Вначале она работала в поле, затем заведовала яслями... Он и его жена – ударники колхозных полей, участники областного слета стахановцев, премированы...» [цит. по: Марундик 2018, 129],



пишет о них газета «Биробиджанская звезда» в 1935 г.

Большое внимание семья Форера-Шейнфельд уделяла имянаречению. Своих детей, родившихся в 1933, 1934 и 1937 гг., они назвали Революд («революционное движение» или «революционное дитя»), Маэлс (по первым буквам фамилий Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин) и Владлен (от сокращения имени и фамилии Владимир Ленин). Мы не знаем, когда именно, но Нехама изменила свое имя на Нину (так она уже подписывается в письмах в прокуратуру), а отчество - на Петровну (ее отца звали Пейсах).

Репрессии пришли в семью Форера-Шейнфельд в 1937 г. Форера вызывали по делам в Биробиджан (или же в Хабаровск, как в одном из заявлений пишет Шейнфельд) – оттуда он уже не вернулся. Его обвинили в контрреволюционной деятельности и шпионаже в пользу Польши и приговорили к 10 годам заключения. Вероятно, дело Форера можно рассматривать, в том числе, как эпизод польской операции НКВД, одной из национальных репрессивных волн, проходившей в СССР в 1937–1938 гг. Неслучайно Шейнфельд в письмах многократно возвращается к теме родителей своего мужа, в том числе отмечая, что после того, как Советский Союз в сентябре 1939 г. занял восточные территории Польши, родители Форера, проживающие в Гродно, оказались на советской территории, а значит, прокуратура могла проверить, что они «никогда собственности не имели, и живут исключительно от своих заработков» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 27 об.].

Первое письмо от мужа Шейнфельд получила спустя 9 месяцев после его ареста из Красноярского края, где Форер отбывал наказание [Марундик 2018, 298]. После этого она уехала в Украину, где в Житомирской области жил ее брат, также приезжала к отцу в Киев и его брату в Одессу. Выехать из ЕАО Шейнфельд, вероятно, смогла потому, что у нее на руках был паспорт – о его наличии пишет в своем письме ее отец. Однако поскольку «у ней Биробиджанский паспорт» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 57 об.], Шейнфельд не смогла добиться прописки ни в одном из мест, где жили ее родственники. Как отмечает Марундик, «ни в одном из этих мест она

не смогла <...> устроиться на работу, проживая последние накопления и те жалкие деньги, которыми могла помочь ей семья» [Марундик 2018, 187].

### Письма Нины Шейнфельд в прокуратуру и Михаилу Калинин

В письме к председателю Президиума Верховного Совета СССР Михаилу Калинин, отправленном в мае 1939 г., Шейнфельд отмечает, что пишет жалобы уже в течение года. Однако в архивном деле самые ранние письма датированы маем 1939 г., где хранятся предыдущие – пока неясно. Таким образом, Шейнфельд начала писать «письма во власть», видя в этом надежду на разрешение своей ситуации и спасение мужа, с 1938 г. Согласно С. Коткину, женщины «играли важную роль советниц и защитниц семьи и дома» [Коткин 2001, 287].

Первые два письма (из сохранившихся в деле) Шейнфельд отправляет 27 мая 1939 г. Верховному прокурору СССР А.Я. Вышинскому и «всесоюзному старосте», покровителю «биробиджанского проекта» М.И. Калинин. Шейнфельд подробно описывает биографию своего мужа, доказывая, что его арест и осуждение – несправедливость и ошибка. Она подчеркивает его моральные качества («Благодаря честной и преданной работе заслужил доверие колхозников»; «своей честной преданной работой вывел колхоз в передовые колхозы Еврейской Автономной Области» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 1]) и аморальность его врагов (««Бдительный»-же парторг <...> сделать карьеру на борьбе с врагами народа стал разными хищрениями преследовать меня за то что я не отказываюсь от своего мужа» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 11]).

Шейнфельд подробно описывает историю колхоза «Икор», рассказывая о заслугах своего мужа, принявшего руководство «в самый тяжелый момент – в период перехода с устава коммуны, на устав сельскохозяйственной артели» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 11]:

Муж принял хозяйство в совершенно разрушенном виде. Один участок коммуны, где проектировался какой-то социалистический

городок, нужно было ликвидировать. <...> Лодыри и прогульщики требовали чтобы им давали по потребностям из колхозной кладовой. Стадо было без кормов. Когда-же муж стал проводить в жизнь устав с.-х. артели, лодыри и другие темные личности завопили, что муж разгоняет людей из колхоза, и стали искать себе теплых местечек [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 11 об.; 12 июля 1939 г.].

В нарративе Шейнфельд Форер противостоит «маловерам» – тем, кто не верил в преобразование коммуны в колхоз, в будущий обильный урожай и в выживаемость колхозного стада в трудных условиях. Форер, как отмечает его жена, интересовался жизнью колхозников и старался помочь каждой нуждающейся семье. После работы он заходит к ним домой, «чтобы знать, чего ему <колхознику> не хватает, и что надо сделать для улучшения его бытовых условий» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 12 об.].

Арест Форера Шейнфельд напрямую связывает с письмами «клеветников», которые высылали «клеветнические заявления» на Форера «в ноябре месяце 1937 г.» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 13]. Парторг Иоффе, которого Шейнфельд практически в каждом письме обвиняет в клевете на мужа, заставлял ее отказаться от Форера на одном из колхозных собраний:

...тем более, что жили мы совместно всего только шесть лет, так это не так трудно сделать. Когда-же я сказала что я должна знать за что я отрекаюсь от человека, тогда я почувствовала, что значит неповиновение. У меня жили 2 колхозника-холостяка, им велели уйти с моей квартиры, как неблагонадежной. Никому не разрешили иметь со мной ничего общего, подстрахом быть зачисленным «пособником» шпиона. На общем собрании колхозников, парторг Иоффе ставил вопрос о том, что надо передать в НКВД колхозника, который совместно со всей почтой отвез и мое письмо и посылку мужу в лагерь [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 18 об.],

описывает Шейнфельд объявленный ей «негласный бойкот» и последующие за ним социальную изоляцию и отсутствие поддержки.

Шейнфельд рассказывает в письмах, что из-за того, что она «была поставлена в такие условия», ей пришлось уехать из «Икора» и валяться

в чужом углу, на полу, под одним одеялом со всеми детьми, не имея возможности приобрести себе даже деревянной койки и пару табуреток» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 18 об.].

Языком канцелярской советской характеристики Шейнфельд пишет о муже:

Знаю своего мужа как исключительно честного и преданного, делу советской власти, работника. Работала с ним в течение семи лет в одном колхозе» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 1 об.-2].

Она просит проверить его дело и

дать нам возможность вернуться в трудовую семью советского народа. Уж слишком тяжело очутиться за бортом жизни, не чувствуя за собой никакой вины» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 2].

Здесь мы видим, как она спрашивает возможность после очистительных страданий снова присоединиться к семье народов, интерпретируя таким образом свою жизненную ситуацию.

К М.И. Калинину Шейнфельд обращается «в последней надежде» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 17]. Это письмо во многом повторяет проанализированные выше письма в прокуратуру. Однако в нем появляется интересная подробность. Доказывая невиновность Форера и отмечая, что «никаких дел у мужа не было», его жена пишет, что «единственно он переписывался со своими родителями в Польше» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 17]. Но чтобы удостоверить адресата, что никаких крамольных сведений в письмах не было, сразу же добавляет, что «эти письма мы писали сообща, кроме вопросов личных, семейных мы в письмах не затрагивали» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 17]. Даже родители Форера

выступают как ответственные сознательные адресаты, мечтающие о советской «земле обетованной»:

...родители-же из Польши всегда жаловались на нужду, безработицу и просили их взять в заветный Советский Союз [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 17].

В письме М.И. Калинину Шейнфельд развивает тему парторга Иоффе, который, как она пишет, сделал ее жизнь в «Икоре» после ареста мужа невыносимой:

Иофе, неоднократно исключенный из партии за бытовое разлагательство, решил сделать себе карьеру «бдительного» коммуниста в борьбе с «врагами народа» со мной [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 18].

Это достаточно типичный нарратив для писем во власть и автобиографий, где своя собственная чистота и правильность защищаются «от противного» – через подробное описание аморальных врагов, которым государству не следует доверять:

Если отдельный субъект и государство движутся в едином строю по траектории революционного очищения социального пространства, и если оба принимают насилие как легитимный инструмент, необходимый для ваяния общества и себя, что происходит с отдельно взятым индивидуумом, который становится мишенью очистительной кампании? Он может попытаться защитить свою чистоту или пообещать исправиться, либо он может указать на (нечистых) клеветников как на источник своего несчастья и обвинить их, но его возможности вытащить себя со скамьи подсудимых ограничены заданной на уровне дефиниций субординацией субъекта <...> объекту (объективной реальности, воплощенной в партии и государстве [Халфин, Хелльбек 2002, 235–236],

отмечал Й. Хелльбек.

Шейнфельд перечитывает и редактирует свои письма. В письме от 19 июня 1939 г., где она характеризует Иоффе,

женщина дописывает чернилами другого цвета, что жена парторга «была судима за убийство ребенка» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 3 об.]. Кроме Иоффе, во враги Шейнфельд записывает жену пастуха Полю Бурнштейн, которая «подняла травлю»,

стала распространять слухи что муж знал, что его арестуют и перед арестом забрал в колхозе 2000 р. Что корова наша еще совсем не выплачена и напрасно меня жалеть. И много других небылиц [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 18].

Такое поведение согласуется с данными других источников этой эпохи:

Нам известно, как люди редактировали свои автобиографии дабы представить себя в лучшем свете, и как им все равно не удавалось создавать «неуязвимые» нарративы [Халфин, Хелльбек 2002, 225].

Шейнфельд перечисляет в письмах так много деталей своих взаимоотношений с колхозниками, ходивших слухов, что кажется, будто она защищается заранее от возможных вопросов, других версий произошедшего.

В письме к М.И. Калинину она отмечает, что ее трудная ситуация стала результатом «бдительности» присосавшихся к Советскому Союзу пиявок» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 20]. Она вновь, перечисляя свои заслуги и заслуги мужа, просит помочь им вернуться «к той жизни, которой мы отдали свои молодые, самые лучшие годы, жизни, которой мы готовы отдать свои все силы [ГЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 20–20 об.]».

Как отмечал Стивен Коткин,

коммунизм вдохновлял людей настолько, что даже личный опыт и настоящий ужас перед репрессиями не могли заставить «истинно верующих» отказаться от дела социализма [Коткин 2001, 295].

Это заметно на примере анализируемых писем, автор которых постоянно развивает идею своей веры в социализм и

желание вернуться к прежней жизни, несмотря на переживаемые лишения, унижения и несправедливость.

Неоднократно Шейнфельд в письмах в прокуратуру просит опросить свидетелей, которые знали Форера как «честного и преданного до последнего работника». Это члены колхоза «Икор», каждого из них Шейнфельд характеризует. Немаловажно, что при некоторых фамилиях она указывает, что эти люди были арестованы «по клевете», а затем освобождены, видя в этом, вероятно, надежду на возможное освобождение и ее мужа.

Женщина также описывает положение Форера в лагере, обращая особое внимание на его пошатнувшееся здоровье и взывая не только к справедливости, но и к милосердию и гуманности прокуроров:

...разбитый и подавленный морально, муж физически заболел в ссылке. У него еще дома были слабые легкие, а 2 1/2 года ссылки его совершенно свалили с ног. Дальнейшее промедление и затяжка пересмотра его дела грозит ему гибелью [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 19 об.],

подчеркивает Шейнфельд в письме прокурору ЕАО от 23 апреля 1940 г.

Она не только просит, но и задает вопросы, касающиеся того, где, на каком уровне застряло дело Форера, выражая готовность «достать его за всякую цену» самостоятельно. Шейнфельд не выбирает выражения, когда пишет о приговоре, вынесенном мужу, и, например, называет «особую тройку», которая вынесла свой вердикт «без всякого суда и следствия» «милостивой» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 20].

## Письмо Сталину

20 июня 1939 г. из Одессы Шейнфельд пишет письмо «дорогому тов. Сталину», в котором просит его «во имя справедливости» помочь «выйти из этого заколдованного круга»:

Все говорят: жалуйтесь в центр. Уже полтора года как я то и делаю, что пишу в центр и ни одного ответа, а мужу не разрешают писать [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 5].

В этом предложении проявляется вера советского человека в то, что решение своих проблем можно найти только на самой верхушке власти. Далее Шейнфельд открыто пишет, что ее мужа арестовали в 1937 г., «когда происходили массовые аресты».

Мой муж был безупречно честен и предан как в отношении своей работы, так и в отношении Советской власти. Никаких переписок, знакомств, помимо колхозных он не имел [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 5],

рассказывает Шейнфельд, снова отмечая, (как в письме к Калинину), что муж переписывался с родителями из Польши.

Точно так же, как в своих предыдущих письмах, Шейнфельд подробно описывает свои взаимоотношения с «врагами», которые «клеветают» на нее. Она также вспоминает о публикациях о ней, которые вышли в местной газете «Биробиджанер Штерн» на идише («Это была суцая ложь» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 6 об.]):

Что-бы еще больше поиздеваться надо мной, клеветают на меня через печать. В областной газете «Биробиджанер Штерн» пропускают заметку на меня, что я работать не хочу. Только хожу с квартиры в квартиру, развожу склоки, ссору до того между собой колхозниц, что они не выходят из-за этого на работу и таким путем я подрываю посевную. Это была суцая ложь. За все 8 лет моей жизни в к-зе не было случая что-бы я вела сплетни, тем более что-бы из-за кто нибудь ссорился» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 7],

пересказала Шейнфельд содержание публикации в письме к Сталину.

Когда она пошла в редакцию, чтобы спросить, почему они это напечатали, ей ответили, что «дело редакции печатать, а оклеветанного оправдываться» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148.



Л. 7]. Таким образом, областная еврейская газета была еще одной площадкой, где могло происходить конструирование индивидом своей субъективности в попытке оправдаться.

Шейнфельд очень подробно описывает бедственное положение и общественную изоляцию, в которой она оказалась из-за ареста мужа:

Жестокость отношения ко мне доходила до того, что я сама пилила поперечной пилой дрова, люди проходили, опускали глаза что бы не глядеть мне в лицо и боялись подойти мне помочь, что-бы им не приписали связь с врагом народа» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 7 об.].

В письме Сталину она подробно описывает свое душевное и физическое состояние после ареста мужа и собственной социальной изоляции. Например, Шейнфельд жалуется, как от тяжелой работы и жизни в нетопленном жилье она «заболела нервным воспалением поясничных позвонков» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 7 об.], а в «нервном припадке» она «бросилась бить окно, но разбив по дороге дверь и искалечив руку, остановилась» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 7 об.]. Именно после этого, как отмечает автор письма, она приняла решение уехать из ЕАО. Она не скрывает, что арестован был не только ее муж, но еще и один из братьев (о котором умолчит в своем письме отец Шейнфельд), который был в 1937 г. исключен из партии и выслан из Киева, но «уже возвращен из ссылки, уже реабилитирован» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 8].

Шейнфельд просит адресата своего письма «обратить внимание» на ее «бедственное положение»:

Живя в стране трудящихся, надеюсь, что вы не дадите мне с ребятами совершенно пропасть и предпримете что нибудь по моему заявлению. Прошу проверить дело моего мужа, что-бы снять с нас незаслуженное пятно врагов народа [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 8 об.].

Советский «субъект определял себя в соотношении с ключевыми событиями в истории молодого большевистского

государства, а именно: с революцией и гражданской войной» [Тихомиров 2016, 140]. Об этом же писал Стивен Коткин в «Говорить по-большевистски». В письме к Сталину Шейнфельд вспоминает о своих былых заслугах перед СССР:

Я сама в годы гражданской войны бросила школу и пошла добровольно и добросовестно работать на разных работах после Армии [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 9].

### Письмо от отца

В августе 1940 г. отец Нины – Пейсах Нусевич Шейнфельд – пишет из Киева письмо Военному прокурору СССР. На самом письме нет даты, однако его поступление в прокуратуру регистрируется 21 августа 1940 г. Шейнфельд-старший начинает его с цитаты из «любимого» Сталина и просьбы «выслушать и помочь» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 57]. В письме две просьбы – «принять срочных мер к пересмотра дела Форера» и «восстановить этой семье в колхозе и помочь восстановить уничтоженное хозяйство» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 58].

Шейнфельд-старший сообщает, что его зять приехал в СССР из Аргентины, потому что СССР – это «государство, где Евреи имеют полного уюта, застрахованы от погромов, и полно правный со всеми людьми Советского Союза» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 58]. Несмотря на ошибки в русском языке, отец Шейнфельда явно идеологически подкован. Говоря об аресте зятя, он упоминает о том, что в это время во всей стране произошла

вредительская вспышка по Бухаринской теории <...> и тогда моя зять Форер Иосиф Исаакович был оклеветан этими вредителями, и он был осужден бухаринской тройкой на 10 лет, правда, что эта тройка и компания потом сама была осуждена [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 57].

П.Н. Шейнфельд отмечает, что говорит не о помощи, а «о Правде». И далее описывает биографию своей дочери, которая

пережила великую борьбу с белобандитом Григоровым на Перекопе в Крыму, была в армии с 1919 по 1922 годы, все это она сделала не для того, чтоб получить орденов, а за сознание своего долга к своему отечеству, отечество трудового народа [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 58].

Шейнфельд употребляет множество идеологических штампов, описывая «советские» судьбы своих детей, а самого себя называет «вечным пролетарием», который никогда не имел своей собственности. В пользу Шейнфельд, как следует из письма, должна сыграть и правильная советская биография ее брата, который, как подчеркивает в письме отец женщины, «и ныне в красную армию участник в восстановление западные области Украина и Беларусь» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 58].

Однако в его письме, так же как и в письмах самой Шейнфельд, появляются бытовые детали, свидетельствующие о бедственном положении женщины, оказавшейся в социальной изоляции и лишенной прописки. Отец Шейнфельд описывает, например, как в паспортном столе в Биробиджане, в очередной раз отказав Нине в прописке, посоветовали ей отдать детей в детдом, а самой уехать. Женщина решила, что «лучше самой погибнуть лишьбы спасти своих детей» и была готова прислушаться к совету, однако затем – после очередных написанных ею жалоб – все же получила прописку на три месяца, что, по мнению ее отца, давало властям «право на дальнейшее издевательство» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 58].

Когда это уже будит конец этим мытарствам? Вед же честный люд читает таких живых газет, [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 58],

пишет он, вероятно, полагая, что власти побоятся ситуации, негативно влияющей на мнение о ней в народе.

### Развязка истории

С августа 1940 г. Нина Шейнфельд, после возвращения в Биробиджан и устройства на работу на Обозный завод

начинает требовать от властей не только пересмотра дела мужа, но и постоянной прописки:<sup>4</sup>

Я категорически заявляю, что отсюда никуда не поеду, ибо только теперь чувствую, что очутилась на твердой почве, где более или менее обеспечить существование моих детей. (...) Добровольно я больше никуда ни за что не поеду. Глупо сделала что первый раз испугалась ареста и большой этой глупости не сделаю» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 49].

Эти бескомпромиссные заявления кажутся достаточно резкими и смелыми по меркам 1940 г. Однако, как следует из дальнейших рассуждений Шейнфельд, она позволяет их себе от усталости и отчаяния. Более того, она даже пытается объяснить власти, что гораздо выгоднее держать ее на свободе, чем сажать как жену «врага народа»:

Я думаю, что ни Советская власть, ни коммунистическая партия, не заинтересованы в увеличении армии заключенных, только из-за «принципов» некоторых работников. А в том, что я никому и нигде не принесу вреда своей работой и жизнью можете контролировать меня везде, я ведь не скрываюсь [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 49–49 об.],

отмечает она, при этом не переставая писать в прокуратуру следующие жалобы, в которых перечисляет даже десяток фамилий тех «икоровцев», которые могут поручиться за ее мужа.

Развязка истории наступает в том же 1940 г. Постановлением биробиджанского прокурора от 4 сентября срок, к которому был приговорен Форер, сохраняется. В свидетельских показаниях находят подтверждение инкриминируемых ему антисоветских высказываний:

---

<sup>4</sup> Ее отец в письме пишет, что Шейнфельд устроилась туда благодаря людям, которые «рискует своей жизнью за благо человечество» [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 57 об.].

ФОРЕР, будучи в колхозе, был антисоветски настроен. Выразил сожаление расстреленным врагам народа, был настроен против проводимых мероприятий на селе [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 51],

говорится в постановлении заместителя прокурора ЕАО.

А 24 декабря 1940 г. заместитель прокурора ЕАО по спецделам сообщает в прокуратуру ЕАО, что Нина Шейнфельд получила постоянную прописку в Биробиджане. Это спасло ее и детей от гибели в Холокосте. Трех детей ее брата Намума, ушедшего на фронт, расстреляли на глазах у русской матери, сестра Роза и отец тоже погибли.

Сам Иосиф Форер 8 ноября 1940 г. пишет из лагеря письмо «Ниночке и деткам», уже зная о принятом в отношении него решении. Это единственное письмо от него, хранящееся в деле, – вероятно, оно не было доставлено адресатам и осело среди других документов по делу Форера.

Форер, как следует из письма, явно разочарован и полагает, что

как видно не интересуются проверить человека правду сказать не хочется об этом говорить надоело уже [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 71].

Вместо рассуждения о несправедливости и своем деле Форер просит жену подробнее написать о том, как дела у семей из колхоза «Икор», перечисляя их пофамильно, и просит Шейнфельд «беречь деток»:

Может быть придет тот счастливый час что мы еще будем жить вместе, не безпокойся дорогая я не сильно заболел [ГАЕАО, Ф. 83. Оп. 7. Д. 148. Л. 71 об.].

По данным архивного дела Иосифа Форера, «наказание он отбывал в системе Севжелдорлага МВД СССР, в рабочем поселке в Коми АССР, где 17 мая 1946 г. умер» [Марундик 2018, 191]. Был реабилитирован 25.05.1957 облсудом ЕАО за отсутствием состава преступления [Форер 2015].

## Заключение

Письма Нины Шейфельд, ее отца и Иосифа Форера являются важным и интересным источником для изучения советской (или даже советской еврейской) субъективности. Нина Шейнфельд не просто сухо перечисляет свои просьбы, но горячо апеллирует к справедливости, доказывая, что обвинение неправомерно, а наказание понес совсем не тот, кто его должен был понести. Интересно, что своим детям (двое из них до сих пор живы, проживают в Израиле) Шейнфельд практически ничего не рассказывала об этом трагическом периоде. Подробности дела сыновья узнали из писем, обнаруженных ими в ГАЕАО. Существует и следственное дело самого Форера, которое могло бы дополнить корпус источников, однако, насколько мне известно, дети погибшего председателя колхоза «Икор» не смогли получить к нему доступ.

Мне кажется, что сохранившийся корпус писем заслуживает не только внимательного анализа, но и публикации – это ценный источник по истории сталинских репрессий в ЕАО, а также важное свидетельство активной позиции советской женщины, которая, с одной стороны, полностью самоидентифицируется с государством, сознает себя его отражением, а с другой – находит в себе смелость вступить в борьбу с репрессивным государственным аппаратом.

## Источники

ГАЕАО – Государственный архив Еврейской автономной области. Ф. 83, Оп. 7. Д. 148. «Наблюдательное производство по жалобе Шейнфельд Н. по делу Форера И.И.». 78 л.

О революционной законности 1918 – О революционной законности. Постановление Чрезвычайного VI Всероссийского Съезда Советов от 8 ноября 1918 года // Конституции и конституционные акты РСФСР. (1918–1937). М.: Изд-во «Ведомостей Верховного Совета РСФСР», 1940. С. 39–40.

## Литература

Вайсерман 1999 – *Вайсерман Д.И.* Биробиджан: мечты и трагедия. Хабаровск: РИОТИП, 1999. 512 с.

Диманштейн 1936 – Диманштейн С. Еврейская автономная область – детище Октябрьской революции. М.: Издательство «Дер Эмес», 1936. 42 с.

Зубкова 1999 – *Зубкова Е.Ю.* Послевоенное советское общество: политика и повседневность 1945–1953. М.: Институт российской истории РАН, 1999. 229 с.

Кадышевич 1931 – *Кадышевич М.* Биробиджан – страна больших возможностей. М.: Издательство «Дер Эмес», 1931. 38 с.

Кимерлинг 2013 – *Кимерлинг А.С.* «Прошу рассмотреть это письмо и устранить односторонние взгляды на рабочих, а иначе я буду вынужден написать в ЦК нашей партии»: письма во власть в послевоенные годы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2013. № 2. С. 5–15.

Коткин 2001 – *Коткин С.* Говорить по-большевистски // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Советский период. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. С. 250–328.

Марундик 2018 – *Марундик Е.Г.* Городок всемирного масштаба. Биробиджан: Омега-Пресс, 2018. 264 с.

Сталин 1949 – *Сталин И.В.* О работах Апрельского объединенного пленума ЦК и ЦКК. Доклад на собрании актива Московской организации ВКП(б) 13 апреля 1928 г. // *Сталин И.В.* Сочинения. Т. 11. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. 382 с.

Тихомиров 2016 – *Тихомиров А.* Заслужить, оправдать и вернуть доверие партии: советское «я» в письмах во власть в ранней советской России // Новейшая история России. 2016. № 3 (17). С. 138–158.

Форер 2015 – Форер Иосиф Исаакович // Вспомним всех поименно. 21.06.2015. <http://eao.memo27reg.org/pamat-1/foreriosifisaakovic>.

Халфин, Хелльбек 2002 – Интервью с Игалом Халфиным и Йоханом Хелльбеком // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 217–260.

Чернышова 2005 – *Чернышова А.В.* «Письма во власть» как отражение результатов государственной политики (исторический аспект) // Социология власти. 2005. № 4. С. 114–121.

Шкаликова, Нагорная 2017 – *Шкаликова С.М., Нагорная О.С.* Историческая ретроспектива коммуникации граждан с властью в дореволюционный и советский периоды // Вестник Совета молодых ученых и специалистов Челябинской области. 2017. № 2 (17). Т. 1. С. 75–79.

## A Story About a Husband in a Camp and a Residence Permit in Birobidzhan. The Letters of Nina (Nehama) Sheinfeld to the Soviet Authorities (1939–1941)

*Maria Makarova*

University of Warsaw  
Warsaw, Poland

PhD Student

ORCID: 0000-0001-9227-7581

University of Warsaw, Faculty of History  
Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa  
Tel. + 48 (22) 552-04-13

E-mail: maria.makarova@uw.edu.pl

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.3

**Abstract:** The article is dedicated to the analysis of a corpus of letters written by N. Sheinfeld in 1939–1941 to the Soviet procuracy and to the USSR authorities. The source is deposited in the State Archive of the Jewish Autonomous Region (a copy is in the CAHJP in Jerusalem). In the letters, Sheinfeld sought justice for her arrested husband Iosif Forer, as well as her own rehabilitation. The case includes 18 letters from Sheinfeld, her father's letter to the USSR military prosecutor, a letter from her husband Iosif. Forer to his family, internal prosecutorial correspondence, and documents about the revision of Forer's case. The corpus of letters is analysed within the framework of the methodology of "soviet subjectivity" (I. Halfin, I. Hellbeck). It also considers Sheinfeld's construction of her husband's and her own biographies, as well as her construction of a system of evidence in defence of Forer.

**Keywords:** *Birobidzhan, Jewish Autonomous Region, Nina Sheinfeld, repression, Great Terror, Polish Operation of the NKVD, letters*

### References

Chernyshova, A.V., 2005, "Pis'ma vo vlast'" kak otrazhenie rezul'tatov gosudarstvennoi politiki (istoricheskii aspekt) ["Letters to the authorities" as a reflection of the results of state policy (historical aspect)]. *Sotsiologiya vlasti*, 4, 114–121.

Dimanshtein, S., 1936, *Evreiskaia avtonomnaia oblast' – detishche Oktiabr'skoi revoliutsii* [Jewish Autonomous Region – the brainchild of



the October Revolution]. Moscow: Izdatel'stvo "Der Emes", 42.

Halfin, I., Hellbeck, J., 2002, Interv'iu s Igalom Halfinym i Jokhanom Hellbeckom [Interview with Igal Halfin and Jochen Hellbeck]. *Ab Imperio*, 3, 217–260.

Kadyshevich M., 1931, *Birobidzhan - strana bol'shikh vozmozhnostei* [Birobidzhan – a country of great opportunities]. Moscow, Izdatel'stvo "Der Emes", 38.

Kimerling, A.S., 2013, "Proshu razobrat' eto pis'mo i odstranit' odnos-tononnie vzgliady na rabochikh, a inache ia budu vynuuzhden napisat' v TsK nashei partii": pis'ma vo vlast' v poslevoennye gody [«Please inquire into this letter and eliminate unilateral view on workers, otherwise I will be compelled to write to the Central Committee of our party»: letters to authorities in post-war years]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov*, serii *Istoriia Rossii*, 2, 5–15.

Kotkin, S., 2001, Govorit' po-bol'shevistski [Speaking Bolshevik]. *Amerikanskaia rusistika. Vekhi istoriografii poslednikh let. Sovetskii period*. Samara, Izdatel'stvo "Samarskii universitet", 250–328.

Marundik, E.G., 2018, *Gorodok vseirnogo masshtaba* [Town of global scale]. Birobidzhan, Omega-Press, 264.

Shkalikova, S., Nagornaia, O. 2017, Istoricheskaiia retrospektiva kommunikatsii grazhdan s vlast'iu v dorevoliutsionnyi i sovetskii periody [Historical retrospect of communication of citizens with power in Pre-revolutionary and Soviet periods]. *Vestnik Soveta molodykh uchenykh I specialistov Chelyabinskoi oblasti*. 2 (17), vol. 1, 75–79.

Stalin, I.V., 1949, O rabotakh Aprel'skogo ob"edinennogo plenuma TsK i TsKK. Doklad na sobranii aktiva Moskovskoi organizatsii VKP(b) (13 aprelia 1928 g.) [On the work of the April joint plenum of the Central Committee and the Central Control Commission. Report at the meeting of the activists of the Moscow organization of the All-Union Communist Party of Bolsheviks on April 13, 1928], Stalin, I.V., *Sochineniia*, 11. Moscow, OGIZ, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 382.

Tikhomirov, A.A., 2016, Zasluzhit', opravdat' i vernut' doverie partii: sovetskoe "ia" v pis'makh vo vlast' v rannei sovetskoi Rossii [Earning, Vindicating and Returning the Party's Trust: The Soviet «I» in Public Letter-Writing to Party-State Authorities in Early Soviet Russia]. *Noveishaia istoriia Rossii*, 3 (17), 138–158. DOI 10.21638/11701/spbu24.2016.309.

Vaiserman, D., 1999, *Birobidzhan: mechty i tragediia* [Birobidzhan: dreams and tragedy]. Khabarovsk, RIOTIP, 512.

Zubkova, E., 1999, *Poslevoennoe sovetskoe obshchestvo: politika i povsednevnost' 1945–1953* [Post-war Soviet society: politics and everyday life 1945–1953]. Moscow, Institut rossiiskoi istorii RAN, 229.

# Посещаемость московских синагог в 1945–1950 годах по данным уполномоченного по делам религиозных культов по Москве и Московской области

*Юрий Анатольевич Снопов*

Независимый исследователь  
Брно, Чехия

Независимый исследователь  
ORCID 0000-0002-3208-4371

Брно, Чехия

Тел. +7 (495) 777-65-57

E-mail: snopov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.4

**Аннотация:** В статье рассматриваются вопросы, связанные с посещаемостью московских синагог во второй половине 1940-х гг. Источниковой базой исследования являются документы, хранящиеся в фонде Р-3004 «Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по г. Москве и Московской области» в Центральном государственном архиве г. Москвы. Автор статьи анализирует данные, содержащиеся в отчетах и других документах фонда и касающиеся посещаемости легально действующих синагог, других аспектов еврейской религиозной жизни в Москве. Рассматривается проблематика повседневного функционирования религиозных общин в условиях тоталитарного режима, религиозности еврейского населения крупнейшего города СССР в первые годы после Холокоста. Наряду с этим в статье обсуждаются вопросы, связанные с источниками, которые были у самого уполномоченного для подготовки данных по посещаемости, методологией, которую он, вероятно, использовал для подсчета числа верующих, приходивших в синагоги. Делается вывод о том, что хотя в послевоенные годы связь с религией сохраняла меньшая часть московских евреев, в городе еще проживали тысячи религиозных и «национально настроенных» людей. Их присутствие делало возможным то, что синагоги в столице работали в ежедневном режиме, а по праздникам не могли вместить всех желающих. Среди их посетителей было

относительно много людей среднего возраста и даже молодежи. Как следует из отчетов уполномоченного, государственные мероприятия, направленные на борьбу с религией вообще и иудаизмом в частности, в тот период не приводили к падению посещаемости синагог. Снижение посещаемости началось только в 1950-е гг.

**Ключевые слова:** *уполномоченный по делам культов, синагога, посещаемость синагог, Москва, послевоенный период, СССР, московские синагоги, еврейская религиозная жизнь, Хоральная синагога, верующие, С. Я. Бесшапошников, И. В. Полянский*

Борьба с религией была важным аспектом внутренней политики советской власти почти в течение всего периода ее существования. Тем не менее советская власть никогда не ставила задачу полного уничтожения религиозных структур. Они не только продолжили работу в советский период, но и сохранили формальную автономию, будучи одними из немногих организаций, не считавшихся «государственными». Советская власть стремилась отделить вопросы, связанные с религией, от национальной политики. Так, отношение к иудаизму, особенно в первые десятилетия нахождения коммунистов у власти, определялось в гораздо большей степени логикой религиозной политики, нежели политикой, направленной на евреев как на национальную группу.

Начиная со второй половины 1940-х гг. за работу с иудейскими религиозными организациями отвечал созданный в 1944 г. Совет по делам религиозных культов (далее Совет). Задачей Совета было поддержание связей между органами власти и руководителями религиозных объединений (кроме РПЦ, которой занимался другой орган – Совет по делам Русской Православной Церкви). Работа с религиозными организациями на местах проводилась силами специальных уполномоченных, которые набирались, как правило, из числа местных чиновников среднего звена. Уполномоченные должны были информировать вышестоящие органы (как Совет, так и местное советское и партийное руководство) о текущей ситуации в религиозной среде, принимать жалобы от представителей религиозных организаций, информировать рели-

гиозные объединения об актуальных требованиях советского законодательства по вопросам культов [Зенюк 2019, 142].

Необходимость одновременной работы с самыми разными религиозными течениями требовала от уполномоченных широкого кругозора, в идеале – специального образования. В реальности же практически никто из них серьезными знаниями по религиозной тематике не обладал. Даже председатель Совета И.В. Полянский до назначения на эту должность никак не был связан с религиями, которыми он должен был заниматься (он работал в органах безопасности, а непосредственно перед тем, как стать председателем Совета, был начальником транспортного отдела НКВД на Октябрьской железной дороге) [Петров 2010]. Не был исключением и уполномоченный Совета по Москве и области Спиридон Яковлевич Бешапошников.

Руководство требовало от уполномоченного предоставлять достаточно большой объем информации о жизни общины. Уполномоченный должен был готовить ежеквартальный отчет обо всех существенных событиях, произошедших за этот период в каждой общине. Отчеты направлялись также после любой встречи с представителями религиозных структур, сохранялись письма, поступавшие на имя уполномоченного, другие документы. Отсутствие достаточных знаний, большой объем обязанностей при минимальном количестве ресурсов, предоставленных в его распоряжение, способствовали, скорее, поверхностному подходу уполномоченных к анализу ситуации в конкретных общинах [Altshuler 2012, 16].

В послевоенные годы Москва являлась городом с наибольшей численностью еврейского населения в СССР. По данным прошедшей в 1959 г. первой в послевоенные годы Всесоюзной переписи населения в Москве проживало около 240 тысяч евреев [Синельников 2018, 146], что составляло 10,5% всего еврейского населения СССР и 27% еврейского населения РСФСР. По сравнению с довоенным периодом число евреев Москвы сократилось не очень значительно (всего лишь на 5%). Потери других крупных городов СССР, где перед войной насчитывалось больше всего евреев, были гораздо выше (численность евреев Киева сократилась с 224 тыс. в 1939 г.

до 153 тыс. в 1959 г., Ленинграда – с 201 тыс. до 162 тыс., Харькова – со 130 тыс. до 81 тыс.) [Снопов, Сучкова 2018]. В 1946–1948 гг. в Москве и в Подмосковье легально действовало шесть синагог (потом их число сократилось до четырех). Это было больше, чем в других крупных городах, где, как правило, работала всего одна синагога. Три московские синагоги (Черкизово, Малаховка и Салтыковка) были зарегистрированы в 1945–1946 гг., еще три (Хоральная, Арбатская и синагога в Марьиной Роще) действовали и до войны. Таким образом, Москву можно назвать важнейшим центром религиозной жизни евреев СССР в послевоенный период.

По данным Всесоюзной переписи населения 1937 г., лишь 10,4% евреев СССР (т. е. около 281 тыс. человек) назвали себя верующими. Среди тех, кто в 1937 г. был младше 40 лет, число верующих не превышало 5%. Но даже в возрастной категории от 50 до 59 лет верующих было всего 30,5%, а среди людей старше 60 лет – 70% [Altshuler 1998, 101]. Учитывая, что в 1937 г. со времен прихода большевиков к власти прошло всего 20 лет, было бы опрометчиво приписывать нерелигиозность евреев только влиянию советской пропаганды и репрессиям. Логичным выглядит аргумент о том, что в 1937 г. многие евреи просто не хотели признаваться переписчикам в своей религиозности. Это, однако, не объясняет довольно серьезной разницы в числе верующих между евреями и православными (среди которых верующими себя назвали 54,5% опрошенных). Среди мусульман верующих было еще больше (66,2%) [Бейзер 1999, 115].

Первые послевоенные годы характеризовались относительно либеральным отношением государства к религии. В этот же период происходят изменения в отношении к евреям как к национальной группе. Начинается политика государственного антисемитизма. Во второй половине 1940-х гг. были закрыты все еще существовавшие светские еврейские организации, музеи, театры, издания, выходившие на идише. Продолжила свое существование Еврейская автономная область, но и там еврейские структуры были в основном ликвидированы. После 1949 г. синагоги остались единственными еврейскими институциями в стране.

Целью данной работы является анализ того, какую роль играли синагоги в повседневной жизни евреев во второй половине 1940-х гг. Предметом исследования является зафиксированная посещаемость синагог в Москве. Статистические показатели дают возможность выявить примерную численность «узкого ядра» общин (т. е. людей посещавших синагоги каждый день или каждую субботу), а также количество «национально настроенных» людей, которые не хотели или не имели возможности часто ходить в синагогу, но считали необходимым делать это хотя бы несколько раз в год – на Песах или в осенние праздники. Изучение данных по посещаемости, на наш взгляд, позволяет примерно оценить, какая часть еврейского населения города в 1940-е гг. сохраняла активную связь с иудаизмом, еврейской общиной и вообще с национальной жизнью. Изучение еврейской религиозно-общинной жизни в столице страны в первые годы после Холокоста позволяет выявить основные паттерны развития еврейской общности СССР. Важной представляется оценка таких факторов, как влияние советской антирелигиозной политики на еврейское население, сохранение общинных связей в большом городе, влияние политики «государственного антисемитизма» на посещаемость синагог.

Уже в советский период появилось достаточно большое число работ, посвященных иудаизму в СССР. Выходили они, прежде всего, за рубежом на английском, иврите, русском, других языках (см. например: [Pinkus 1984; Ro'i 1974; Шварц 1966] и др.). Источниками для этих исследований служили, главным образом, свидетельства людей, покинувших СССР, а также публикации в советской прессе. Частичное открытие архивов, возникновение в России и в других странах бывшего СССР высших учебных заведений, кафедр, центров, где профессионально изучалась история еврейского народа, способствовали формированию целых научных направлений, связанных с историей евреев в СССР. Среди наиболее важных работ, опубликованных в последние годы, можно отметить исследование Г. Костырченко «Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм (Новая версия)» [Костырченко 2015], являющееся своеобразным итогом исследований автора,

проводившихся на протяжении почти двух десятилетий. Что касается исследований, специально посвященных истории иудаизма в послевоенный период, то необходимо назвать кандидатскую диссертацию С. Чарного «Государственная политика в отношении еврейских религиозных общин в период «оттепели»: 1953–1964», защищенную в 2008 г. в РГУ, но, к сожалению, до сих пор не опубликованную [Чарный 2008]. Из зарубежных публикаций можно выделить исследование М. Альтшулера «Религия и еврейская идентичность в Советском Союзе 1941–1964» [Altshuler 2012], по всей видимости, одну из самых глубоких работ по истории иудаизма в СССР в послевоенный период.

Исследователи часто обращаются к проблематике истории еврейской религиозной жизни не только в СССР в целом, но и в отдельных регионах. Классической можно назвать книгу М. Бейзера «Евреи Ленинграда: Национальная жизнь и советизация. 1917–1939» [Бейзер 1999]. Что касается Москвы, то опубликован целый ряд работ по межвоенному периоду [Снопов 2004; Костырченко 2019]. Специальных исследований по истории еврейской религиозно-общинной жизни в Москве в первые послевоенные годы пока вышло не так много. Насколько мне известно, пока совсем не было посвященных этому периоду работ, где бы затрагивалась тематика посещаемости синагог в Москве.

Источниками по истории иудаизма в Москве в 1940-е гг. являются воспоминания посетителей синагог, материалы религиозных общин (см. например: [Mihlin 1986; Toldot 1989]), а также документы из государственных архивов, целый ряд которых опубликован (см. например: [Государственный антисемитизм 2005; Советско-израильские отношения 2000] и др.).

Одним из наиболее подробных и обширных источников по истории еврейской религиозно-общинной жизни в Москве в послевоенный период является фонд Р-3004 «Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по г. Москве и Московской области», находящийся в ЦГАМ (немного удивительно, но материалы этого фонда за период с 1945 по 1953 г. до сих пор достаточно редко использовались в работах, посвященных истории ев-

реев СССР). Отчеты и докладные записки уполномоченного Совета содержат значительную информацию о происходившем в синагогах, в том числе и об их посещаемости. В то же время в документах достаточно редко содержатся ссылки на источники, которыми пользовался сам уполномоченный для сбора таких сведений. Тогда, когда он лично посещал синагоги или кладбища и предоставлял данные, исходя из собственной оценки, он прямо об этом сообщал (например, [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 16. Л. 42–43]). Чаще же он лично не посещал синагоги во время праздничных или субботних служб и ссылался на оценку членов руководства религиозной общины либо же вообще направлял руководству сведения без указания источника информации. Мы можем предположить, что источником данных в таких случаях могли быть местные отделения милиции или органы госбезопасности. Однако из отчетов уполномоченного можно заключить, что сотрудники милиции появлялись возле синагог изредка, только во время больших еврейских праздников и часто по просьбе самого уполномоченного. Что касается органов МГБ, то их в своих документах уполномоченный практически совсем не упоминает, что можно объяснить как существовавшими тогда правилами, так и тем, что уполномоченный, будучи связанным с органами, все же занимал по отношению к ним подчиненное положение и требовать от них данные для своих отчетов, скорее всего, не мог [Altshuler 2012, 16]. Можно предположить, что информацию предоставляли сотрудники уполномоченного, которых он направлял во время праздников в каждую из московских синагог. Уполномоченный, тем не менее, ни разу не упоминает таких сотрудников. Мы знаем, что аппараты уполномоченных были достаточно небольшими либо же они вообще их не имели [Зенюк 2019, 147–148]. Сами уполномоченные часто должны были совмещать свою деятельность с другой работой [Герасимова 2019, 215–216]. Судя по всему, основную информацию Бешапошникову все же предоставляли члены религиозных общин. О степени субъективности их оценки мы можем судить в тех случаях, когда уполномоченный сравнивает их сведения со своими наблюдениями. Так, в 1949 г., побывав на Востряковском (еврейском)



кладбище во время поста 9 ава (04.08.1949), Бесшапошников оценил число посетителей кладбища в течение всего дня в 1000 человек. Тут же он приводит слова работника кладбища В.З. Резникова, по мнению которого на кладбище в этот день побывало 2000–2500 человек. Член правления Хоральной синагоги, которая неформально курировала кладбище, Б.М. Давыдов оценил число посетителей в 3000–3500 человек, заведующий кладбищем И.М. Клячко – в 8000–10000 человек [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 16. Л. 43].

Уполномоченный по делам религиозных культов по Москве приступил к своей работе с 1 декабря 1944 г. В апреле 1945 г. он направил в Совет первый календарный отчет – за период с 01.12.1944 по 31.03.1945 г. [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–6]. В самых первых отчетах отсутствует структурированная информация о посещаемости синагог, она появляется только в отчетах за 1946–1947 гг. В одном из отчетов за 1947 г. Бесшапошников приводит следующие данные об общине Московской Хоральной синагоги: число постоянных прихожан синагоги, по его словам, составляло 5000–6000 человек, в их числе были не только люди, проживавшие в Москве, но и жители пригородов. Лица до 25 лет составляли 5% прихожан, от 25 до 40 лет – 25%, от 41 до 60 лет – 50%, старше 60 лет – 20%. Мужчин было 60%, женщин – 40%. До 50% прихожан составляли рабочие и служащие, вторая половина посетителей синагоги состояла из иждивенцев, инвалидов, пенсионеров и «прочих». Синагога была открыта ежедневно с 6.00 до 12.00 и с 16.00 до вечера. Молитвенные собрания проводились в 3–4 смены утром и вечером (проведение молитв поменно – обычная практика во многих синагогах мира, первый миньян, как правило, начинает утреннюю молитву Шахарит с рассветом, вслед за ним к молитве приступает второй миньян и т. д.). Общая посещаемость по рабочим дням составляла 100–150 человек, по субботам – до 400 человек. Женщины в будние дни в синагогу почти не ходили, по субботам их было до 35% всех посетителей. Вечером в Йом-Кипур 1947 г. (23.09.1947 г.) в синагоге было до 5000 человек. Многие остались на улице. В Рош-а-Шана и в Суккот в 1947 г. синагогу посещало примерно 3000–3500 человек [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп.

1. Д. 9. Л. 53–57]. По словам Бешапошникова, трудно судить о степени религиозности прихожан, «чуть ли не каждый из которых считает нужным предупредить, что он немного религиозный и национально настроенный» [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 58]. «Безусловно, среди посетителей синагоги есть большая группа верующих, особенно людей пожилых, которые посещают ее для удовлетворения религиозных потребностей», – добавляет он тут же [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 58]. По мнению уполномоченного, Хоральная синагога привлекала прихожан и тем, что она организовывала снабжение кошерным мясом, мацой, а также помогала проводить похороны по еврейскому религиозному обряду. До 97% покойников-евреев хоронили на Востряковском кладбище в соответствии с правилами, предусмотренными религиозной традицией [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 58]. Важным источником дохода Московского еврейского религиозного общества (МЕРО) наряду с доходами, связанными с организацией похорон, была продажа мест в Хоральной синагоге. По оценке уполномоченного, в 1947 г. она принесла до 250 тыс. рублей (было продано примерно 150 мест). В качестве добровольных пожертвований синагога получила 480 тыс. рублей («в прошлом» за продажу мест МЕРО выручала до 300 тысяч рублей, а в виде добровольных пожертвований получала 1 000 000–1 200 000 рублей) [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 58]. Уровень доходов позволял не только поддерживать в приемлемом состоянии здание синагоги, но и платить зарплату раввину и председателю правления Ш. Шлиферу, другим сотрудникам (всего в штате Хоральной синагоги в 1947 г. было около 40 человек [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 5. Л. 28]). Шлифер получал 4000 рублей в месяц, т. е. являлся достаточно высокооплачиваемым, по советским меркам, работником (рабочие в СССР в 1947 г. зарабатывали от 800 до 3000 рублей, шахтеры-стахановцы – до 8000 рублей, заработная плата инженера колебалась от 900 до 1300 рублей, профессора и академики получали до 10 000 рублей в месяц). Заместители председателя правления МЕРО получали по 1500 рублей в месяц, другие сотрудники – в пределах 1000 рублей в месяц [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 58].

В том же отчете Бешапошников сообщает сведения и об общинах других московских синагог. Так, общее число постоянных посетителей Арбатской синагоги (располагалась по адресу: Большой Афанасьевский переулок, д. 16а) он оценил в 250–300 человек. До 65% прихожан составляли иждивенцы, инвалиды и пенсионеры, 6–8% – интеллигенция (юристы, врачи). Почти все верующие были старше среднего возраста. Синагога работала ежедневно. Молитвенные собрания проводились в 2 смены утром и вечером. Средняя посещаемость синагоги в будние дни составляла 25–30 человек, по субботам – 60 человек, из них примерно 20 женщин. В осенние праздники и в Песах синагога не могла вместить всех желающих [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 60]. Надо заметить, что не всегда просто это было сделать и в обычные дни, так как синагога находилась в подвале и ее общая площадь составляла всего 80 квадратных метров. О продаже мест в синагоге Бешапошников не упоминает, а в качестве добровольных пожертвований она получила 100–120 тыс. рублей.

Площадь синагоги в Марьиной Роще была заметно больше (500 квадратных метров), а количество постоянных посетителей достигало 2000 человек. Большинство прихожан (60%) составляли женщины. Примерно 30% посетителей составляли люди моложе 40 лет, прихожан от 41 до 60 лет было 40%, старше 60 лет – 30%. Рабочие и служащие составляли до 40% посетителей синагоги, иждивенцы, инвалиды и пенсионеры – 60%. Посещаемость синагоги в рабочие дни составляла 25–30 человек, службы проводились в 2 смены. По субботам приходило 50–70 человек, из них 30%, так же, как и других синагогах, составляли женщины. В Рош-а-Шана и в Суккот 1947 г. в синагоге было 800–1000, а в Йом-Кипур – более 1000 человек. Посещаемость синагоги в 1947 г. возросла по сравнению с предшествующими годами. В результате продажи мест синагога выручила более 20 тыс. рублей, добровольные пожертвования принесли 300–350 тыс. рублей [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 61].

Черкизовская синагога занимала частное деревянное здание площадью 140 квадратных метров. Число посетителей синагоги составляло 1500–2000 человек, из них женщин было

25–30%. 75% верующих были людьми старше 50 лет. Как и в Марьиной Роще, рабочие и служащие составляли около 40%, иждивенцы, инвалиды и пенсионеры – 60%. В 1945–1947 гг. по рабочим дням синагогу посещали 40–60 человек, по субботам – 200–250 мужчин и 40–50 женщин. В Йом-Кипур в синагогу пришло 450–500 мужчин и 200–250 женщин, в Роша-Шана и Суккот – 400–500 человек, в Песах – до 500 человек. Места продавались, и синагога за них выручила до 5000 рублей. Общая доходность синагоги составляла в 1947 г. 250–300 рублей в год [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 62].

Таким образом, по оценке уполномоченного, число постоянных посетителей четырех московских синагог составляло около 10 тыс. человек или примерно 5% от численности еврейского населения столицы. С другой стороны, площадь синагог была сравнительно небольшой, и по праздникам они не могли вместить всех желающих. Можно предположить, что часть верующих в синагоги не ходила вообще или посещала нелегальные миньяны. Например, в 1950 г. миньян в частном доме по адресу: Ростокинская ул., д. 70а по субботам посещало 15–20 человек, в Йом-Кипур – более 200 человек [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 23. Л. 32]. Учитывая то, что государство боролось с миньянами, такая посещаемость конкретного миньяна по праздникам была исключением, а не правилом. Численность большинства миньянов, по данным уполномоченного, составляла 30–50 человек, в начале 1950-х гг. он упоминал примерно 15 миньянов в Москве и столько же в области.

В отчетах за 1947 г. Бешапошников не привел обобщающих данных по посещаемости синагог в Малаховке и Салтыковке. Он исправил эту «оплошность» в отчетах за 1948 г. По его данным, общее количество прихожан синагоги в Малаховке составляло около 300 человек (жители Малаховки, Красково, Удельной и других населенных пунктов). Почти все верующие были людьми старше 40 лет. Рабочие и служащие составляли всего 10% постоянных посетителей этой синагоги. Оставшиеся 90% были иждивенцами, пенсионерами, инвалидами и домохозяйками. В отличие от московских синагог, службы в Малаховке проводились не каждый день, а только

по понедельникам, четвергам и субботам. По понедельникам и четвергам в синагогу приходило 12–15 мужчин, по субботам – 25–30 человек, из которых 7–10 женщин. В Йом-Кипур 1947 г. в синагоге было до 100 человек, в Рош-а-Шана, Суккот и Песах – 50–60 человек. Места не продавались, в результате добровольных пожертвований синагога получала 12–13 тыс. рублей в год [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. Л. 32].

В Салтыковке в синагогу, располагавшуюся по адресу: ул. Покровская, д. 28, приходило более 300 человек, в основном жители Салтыковки, Новогиреево, Кусково, Балашихи и других населенных пунктов Московской области. Женщины (как и в Марьиной Роще) составляли до 60% верующих. Тут было относительно много молодежи и людей средних лет. Людей от 25 до 40 лет было 20%, от 41 до 60 лет – 50%, старше 60 лет – 30%. Рабочие и служащие составляли 35% посетителей синагоги, иждивенцы, пенсионеры, инвалиды и домохозяйки – 65%. Синагога работала каждый день. По будним дням ее посещало 10–12 человек, по субботам – 20–25 человек. На осенние праздники приходило до 100 человек, на Песах – примерно 60 человек. Места в синагоге не продавались, в качестве добровольных пожертвований община получала 7000–10 000 рублей в год [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. Л. 34].

Наличие большого числа женщин и молодежи в синагогах в Салтыковке и в Марьиной Роще можно объяснить расположением этих синагог (в дачном поселке и в частном секторе на окраине Москвы), что создавало определенную иллюзию безопасности и придавало синагогам домашний характер. Сам уполномоченный, однако, никак не комментирует эти цифры, как и не называет источник, откуда он их получил. Относительное распределение различных возрастных и половых групп могло быть личной оценкой «источника» уполномоченного и не соответствовать действительности.

Начиная с 1947 г. Бешапошников регулярно отправлял в Совет данные о численности посетителей синагог в осенние праздники и в период праздника Песах, включая их в свои ежеквартальные отчеты. В 1945–1949 гг. он почти не писал о посещаемости на праздник Пурим или в Хануку, достаточно редко упоминал праздник Шавуот. Сведения о посещаемости

в эти праздники появляются только с 1950 г. (как правило, она не очень сильно превышала посещаемость в обычные дни [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18. Л. 125]). На постоянной основе не предоставлялась информация о посещаемости в субботы и в рабочие дни.

В своих отчетах Бешапошников наряду со статистическими данными о посещаемости в конкретные службы старался давать информацию о возрастном составе посетителей, упоминал о числе иностранцев, приходивших в синагоги (иностранцы бывали почти исключительно в Хоральной синагоге), указывал число военных в форме среди молящихся (если таковые были), а также студентов (последних он мог перечислять и по именам).

20 июня 1948 г. в Хоральной синагоге состоялась торжественная служба, посвященная образованию государства Израиль. По словам уполномоченного, весь Б. Спасоглинищевский переулок был заполнен народом. Всего было не менее 10 000 человек, в синагогу смогло зайти около 3500 человек, или как прокомментировал приведенную им цифру Бешапошников, «не более 30% присутствующих». 70% составляли мужчины. Молодежи до 25 лет было около 15% пришедших, 25–40 лет – 30%, 40–60 лет – 40%, старше 60 лет – 15%. По информации уполномоченного, многие участники мероприятия, особенно из молодежи, пришли в синагогу впервые [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. Л. 67].

Уполномоченный в своих документах почти не останавливался на событиях, связанных с визитами в Хоральную синагогу осенью 1948 г. первого посла Израиля в СССР Голды Меир (Меерсон). В отчете за 3-й и 4-й кварталы 1948 г. он говорит только о том, что в Хоральной синагоге в праздники «Новый год» и «Судный день» бывает 3500–4000 человек, еще столько же бывает и на улице [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. Л. 95]. В обобщающих сведениях по посещаемости московских синагог за шесть лет, которые Бешапошников направил в Совет в 1950 г., он указал, что во время поста Йом-Кипур 1948 г. Хоральную синагогу посетило 7000–8000 человек, что было больше, чем в предыдущие годы, но меньше, чем в 1949 г., когда в Судный день главную московскую

синагогу посетили 8000-10 000 человек [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18. Л. 123]. Излишне говорить о том, что сведения уполномоченного не совпадали с мнением самой Г. Меир, которая оценивала число пришедших к Хоральной синагоге в Рош-а-Шана и Йом-Кипур 1948 г. в 40–50 тыс. человек (см. например: [Эпштейн 2006, 189–190]). Тем не менее тот факт, что Бешапошникову не пришлось подробно писать в Совет о службах в Хоральной синагоге в осенние праздники 1948 г., безусловно, говорит об особом значении, которое советские органы власти придавали визитам в синагогу израильского посла и приему, который оказали ей московские евреи. Судя по всему, ситуацию в синагоге, наряду с прочими органами, отслеживали напрямую из Совета. Об этом свидетельствует, например, текст письма, который И.В. Полянский направил В.М. Молотову 6 октября 1948 г., на следующий день после окончания Рош-а-Шана. В письме Полянский оценил численность собравшихся утром первого дня Рош-а-Шана (04.10.1948 г.) в 10 000 человек в синагоге и возле нее [Советско-израильские отношения 2000, 400]. Именно в это время синагогу посетила Г. Меир.

В 1949 г. (как и в последующие годы) отчеты уполномоченного приобрели еще более структурированный характер. Ниже приводятся данные по посещаемости московских синагог за 1949 г. [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 16. Л. 9–10, 51–54]:

Праздники 1949	Хоральная синагога	Синагога в Марьиной Роще	Черкизовская синагога	Арбатская синагога
Песах, канун	1000	50	150	100
Песах, 1-й день, утро	2000	130	300–350	150
Песах, 7-й день, канун	1000	30	80–100	60–80
Песах, 7-й день, утро	2000	40	80–100	60–80
Песах, 8-й день, вечер	600	30	80–100	60–80

Песах, 8-й день, утро (Изкор)	3000	150	400	200
Рош-а-Шана, 1-й день, вечер	3000			
Рош-а-Шана, 1-й день, утро	5000	1000	500	
Рош-а-Шана, 2-й день, вечер	3000			
Рош-а-Шана, 2-й день, утро	5000	1000	500	
Йом-Кипур, канун	3500 на 2 службах (+ на улице до 6000)	1800		200
Йом-Кипур, утро	ок. 3500	1000	400	
Суккот, 1-й день, утро	400 – (служба с 5.30 до 9.30), 2000 – (служба с 9.30 до 14.00)			
Суккот, 7-й день, утро	до 3000 (+500 на улице)			
Симхат-Тора, вечер	Более 3000			

По сравнению с предыдущим годом, в Песах 1949 г. посещаемость, судя по этим цифрам, в целом выросла, а в осенние праздники (кроме Йом-Кипура) она была ниже. Этот феномен можно попробовать объяснить внешними факторами, как положительного (сохраняющим свою силу всплеском национального и религиозного самосознания в связи с созданием Государства Израиль), так и отрицательного (политикой государственного антисемитизма и закрытием светских еврейских организаций) характера. Эти факторы могли весной 1949 г. привлечь в синагоги новых людей, а осенью (ког-



да энтузиазм в связи с созданием Израиля уже сошел на нет, а антисемитская политика властей становилась все более очевидной) оттолкнуть их. Кроме того, осенью 1948 г. происходили первые визиты в синагогу Г. Меир, посмотреть на которую приходили и люди, обычно в синагоге не бывавшие. К осени 1949 г. первый посол Израиля уже давно покинула Москву, послом стал гораздо менее известный и популярный Мордехай Намир.

Уполномоченный, по понятным причинам, о «внешних» факторах не упоминал, но говорил о «внутренних» проблемах общины, которые могли повлиять на посещаемость. В частности, летом 1949 г. руководство Хоральной синагоги уволило постоянного кантора М.Е. Баркана. В июле и августе правление синагоги планировало провести ряд служб с участием приглашенных канторов из Одессы, Киева и Черновцов, устроив таким образом что-то вроде конкурса [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 14. Л. 66]. Лучший кантор мог быть приглашен на работу в синагогу во время осенних праздников. Однако из ожидавшихся канторов в Москву прибыл только черновицкий кантор П.М. Гринберг (1918 г. р.). Он и был приглашен в синагогу на осенние праздники. Судя по всему, синагога не могла позволить себе сделать ставку только на молодого Гринберга, поэтому накануне праздников в синагогу был возвращен кантор Баркан. В результате праздничные службы обслуживались двумя канторами [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 14. Л. 67]. Конфликты в синагоге и неясная ситуация с канторами могли вынудить пропустить службы кого-то из «национально настроенных» посетителей, приходивших туда не столько из-за религиозных убеждений, сколько из желания приобщиться к еврейской культуре, в частности, послушать канторское пение.

Интересно, что сам уполномоченный тут же пишет о том, что посещаемость Хоральной синагоги в осенние праздники 1949 г. возросла по сравнению с предыдущим годом, а посещаемость других московских синагог уменьшилась [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 14. Л. 68], что, казалось бы, противоречило и его собственным цифрам (особенно в части, касающейся Хоральной синагоги) и тому, что мы знаем о визитах в

синагогу Г. Меир. Это позволяет в очередной раз поставить под сомнение статистические данные, предоставляемые Бешапошниковым. Комфортная вместимость Хоральной синагоги не превышала 2000 человек [Эпштейн 2006, 190], а определить точно, сколько людей собралось на улице, не всегда возможно и в современных условиях. При этом все же нужно признать, что оценки уполномоченного пусть и делались с определенным допущением, все же основывались на некоей логике. Когда он говорил о 3000–3500 человек, находящихся внутри самой синагоги, то, очевидно, имел в виду, что синагога была переполнена, забита до отказа. Заполненный Большой Спасоглинищевский переулок (который в те годы был застроен домами с обеих сторон), видимо, означал для Бешапошникова и его корреспондентов, что там присутствует еще порядка 3000–4000 человек. В тех случаях, когда переулок был переполнен, он мог написать, что там находилось до 6000 человек, а всего синагогу в этот день посетило до 10 000 человек. Когда уполномоченный сообщал о количестве «постоянных посетителей» той или иной синагоги он, судя по всему, основывался именно на оценке максимального числа посетителей в праздники. В 1950 г. Бешапошников писал, что прихожан Хоральной синагоги насчитывается до 10 000 человек [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 20. Л. 16]. Это было на 4000 человек больше, чем число, указанное им в отчете, составленном в 1947 г. Можно предположить, что в реальности число посетителей синагоги не выросло за эти три года почти в два раза. Просто уполномоченный скорректировал свои оценки, исходя из данных о максимальной посещаемости Хоральной синагоги во время осенних праздников 1948 и 1949 гг.

В Песах 1950 г. численность посетителей синагог, по мнению уполномоченного, была выше, чем в 1949 г. Он объяснял это тем, что первый и последний день Песаха пришлись на выходной день (воскресенье) [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 20. Л. 5].

Вот данные по посещаемости синагог в Песах 1950 г., которые приводит уполномоченный [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 20. Л. 6].

Праздники 1950	Хоральная синагога	Синагога в Марьиной Роще	Черкизовская синагога
Песах, канун	1000 человек	50–60 мужчин	120–150 мужчин
Песах, 1-й день, утро	Более 3000 человек	400–450 (до 40% женщины)	До 350 человек
Песах, 7-й день, канун	Более 600 человек	40–50 мужчин	Около 100 мужчин
Песах, 7-й день, утро	2000 человек	До 300 человек (50% женщины)	200–250 человек
Песах, 8-й день, вечер	До 800 человек	До 30 мужчин	
Песах, 8-й день, утро (Изкор)	Более 3000 человек	Около 300 человек (чуть менее 50% – женщины)	Около 400 человек (30–35% – женщины)

О Хоральной синагоге Бешапошников указывает, что женщин там было до 35% от всех участников служб, не оговаривая, сколько именно их приходило на каждую службу.

Арбатская синагога была закрыта 28.11.1949 г., так как ее помещение было признано пожароопасным и не подходящим для проведения молитвенных собраний [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 14. Л. 93]. Община в Салтыковке была снята с регистрации 05.08.1950 г. как не имеющая молитвенного помещения (синагога располагалась в частном здании, владельцы которого отказались продлевать договор с общиной о его аренде, снять же новое помещение не удалось) [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18. Л. 104].

Данные по числу посетителей синагог в осенние праздники 1950 г. приводятся ниже [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18. Л. 96, 100–103].

Праздники 1950	Хоральная синагога	Синагога в Марьиной Роще	Черкизовская синагога
Рош-а-Шана, 1-й день, вечер	1000 мужчин + 200 женщин	100 мужчин + 50 женщин	120 мужчин + 10–12 женщин
Рош-а-Шана, 1-й день, утро	3000–3500 мужчин + 1200 женщин	600–700 мужчин + 600–700 женщин	220–230 мужчин + до 150 женщин

<b>Рош-а-Шана, 2-й день, вечер</b>	600 мужчин + до 100 женщин	50 мужчин + 30 женщин	До 150 мужчин + 10–15 женщин
<b>Рош-а-Шана, 2-й день, утро</b>	3000–3500 мужчин + 1200 женщин	400–500 мужчин + до 600 женщин	Около 200 мужчин + более 100 женщин
<b>Йом-Кипур, канун (2 смены)</b>	4000–4500 мужчин + до 2500 женщин	500–600 мужчин + 600–700 женщин	300 мужчин + 250 женщин
<b>Йом-Кипур, утро</b>	4000–4500 мужчин + до 2500 женщин	До 300 мужчин + до 400 женщин (до 12.00), после 12.00 500–600 мужчин + до 700 женщин	200–220 мужчин + 180 женщин, после 17.00 – 270 мужчин + 250 женщин
<b>Суккот, канун</b>	500–600 мужчин + до 50 женщин	100 мужчин + 20 женщин	
<b>Суккот, 1-й день, утро</b>	1500–2000 мужчин + 400–500 женщин	200 мужчин + 200 женщин	
<b>Суккот, 2-й день, вечер</b>	До 400 мужчин + до 50 женщин	50–60 мужчин	
<b>Суккот, 2-й день, утро</b>	До 2500 мужчин + до 500 женщин	50–60 мужчин	
<b>Суккот, 7-й день, вечер</b>	До 1000 мужчин + до 100 женщин	300 мужчин + 200 женщин	
<b>Суккот, 7-й день, утро</b>	До 2500 мужчин + до 1200 женщин	До 400 мужчин + более 300 женщин, из них 15–20 юношей и девушек + 20 школьников в возрасте 8–12 лет	
<b>Симхат-Тора, вечер</b>	До 3000 мужчин, до 1500 женщин, до 100 детей до 12 лет с родителями	300 мужчин + 80 женщин	

Симхат-Тора, утро	До 2500 мужчин + до 800 женщин		
----------------------	-----------------------------------	--	--

Посещаемость Малаховской синагоги в осенние праздники была на уровне 60–80 мужчин и 30–50 женщин. В Судный день – 100–120 мужчин и 60–80 женщин [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18. Л. 103].

Данные по статистике посещаемости синагог, как и другая статистика, использовались Советом для планирования мероприятий, направленных на борьбу с религией, прежде всего среди молодежи, а также среди «рабочих и служащих». В первые послевоенные годы эти мероприятия были еще не так активны, существенного сокращения числа посетителей синагог, судя по всему, не происходило. Это иллюстрируют данные о посещении синагог в субботы и будние дни в 1945–1950 гг. [ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18. Л. 123–133].

Годы	Хоральная синагога	Синагога в Марьиной Роще	Черкизовская синагога	Малаховская синагога
Рабочие дни 1945	100–150			
Рабочие дни 1946	100–150	24–30		
Рабочие дни 1947	150–200	24–30		
Рабочие дни 1948	200–250	30–40		
Рабочие дни 1949	150–200	25–30	40–60 мужчин	12–16 мужчин
Рабочие дни 1950	150–200	20–25	40–60 мужчин	12–16 мужчин
Субботы 1945	200			
Субботы 1946	250	40–50		
Субботы 1947	350–400	50–60		
Субботы 1948	400–500	50–60		

Субботы 1949	250–300	40–60	150–200 человек (15– 20% женщины)	
Субботы 1950	200–250	40–50	150–200 человек (15– 20% женщины)	30–40 человек (3–5 женщин)

Очевидно, что документы уполномоченного далеко недостаточны для всестороннего анализа различных сторон жизни религиозных общин. Даже формальные данные о работе синагог, их посещаемости, штатном составе и доходах религиозных обществ нуждаются в проверке из других источников, которыми могут быть документы иных государственных органов, воспоминания посетителей синагог и т. д. Тем не менее документы, находящиеся в фонде Р-3004, имеют значение как собственно для изучения истории еврейской религиозной жизни в послевоенный период, так и для анализа политики государственных органов по отношению к религиозным организациям. Можно говорить об определенной преемственности между созданными в конце войны структурами, занимавшимися религией, существовавшим в 1965–1991 гг. Советом по делам религий, и управлениями по связям с религиозными организациями, которые возникли уже в постсоветский период. Речь в данном случае идет не о политической составляющей, а об организации работы, о том, что именно интересовало (и интересует) государственные органы в жизни общин, какими методами они пользуются для достижения своих текущих целей. В этом отношении послевоенные, доступные для исследователей, документы уполномоченного Совета по Москве и области представляют особенно большой интерес.

### Источники

Государственный антисемитизм 2005 – Государственный антисемитизм в СССР. От начала до кульминации, 1938–1953 / Под общ. ред. акад. А.Н. Яковлева; Сост. Г.В. Костырченко. М.: МФД; Материк, 2005. 590 с. (Россия. XX век. Документы).

Советско-израильские отношения 2000 – Советско-израильские отношения: Сборник документов. Т. I: 1941–1953: В 2 кн. Кн. 1: 1941 — май 1949. М.: Международные отношения, 2000. 560 с.

ЦГАМ – Центральный государственный архив города Москвы  
ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 3 «Информационные текстовые отчеты Уполномоченного Совета по делам религиозных культов по г. Москве и области о работе за 1945 г.». 29 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 5 «Докладные записки, справки и информационные письма Уполномоченного по г. Москве и области и служителей религиозных культов о деятельности религиозных общин и организаций за 1945–1948 гг.». 43 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9 «Текстовые отчеты Уполномоченного Совета по г. Москве и области о работе за 1947 г.». 69 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. «Информационные текстовые отчеты Уполномоченного Совета по г. Москве и области о работе за 1948 г.». 106 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 14. «Информационные текстовые отчеты Уполномоченного Совета по г. Москве и области о работе в 1949 г.». 98 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 16 «Докладные записки, справки и информационные письма Уполномоченного Совета по г. Москве и области и служителей религиозных культов о работе религиозных общин и организаций за 1949 г.». 56 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 18 «Информационные текстовые отчеты Уполномоченного Совета по г. Москве и области о работе в 1950 г.». 139 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 20 «Докладные записки, справки и информационные письма Уполномоченного Совета по г. Москве и области и служителей религиозных культов о работе религиозных общин и организаций за 1950 г.». 39 л.

ЦГАМ, Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 23 «Документы (справки, акты, докладные записки, письма, заявления и др.) о деятельности незарегистрированных религиозных сект за 1950–1960 г.». 227 л.

Mihlin 1986 – *Mihlin E.* Ha-gahelet [иврит]. Jerusalem: Shamir, 1986. 336 с.

Toldot 1989 – Toldot habad be-rusia ha-sovetit [иврит]. New York: Kehot, 1989. 454 с.

## Литература

Бейзер 1999 – *Бейзер М.* Евреи Ленинграда: Национальная жизнь и советизация. 1917–1939. М. – Иерусалим: Гешарим, 1999. 447 с.

Герасимова 2019 – *Герасимова В.А.* Иудейские общины Западной Сибири и уполномоченные Совета по делам религиозных культов (1944–1953): Контроль и коммуникация // Конфессиональная по-

литика советского государства в 1917–1950-е годы : Материалы XI Международной научной конференции, Великий Новгород, 11–13 октября 2018 г. М.: РОССПЭН, 2019. С. 212–220.

Зенюк 2019 – *Зенюк Р.В.* «Работать не могу, не хочу и не буду»: Формирование института уполномоченных совета по делам религиозных культов в БССР (1944–1949 гг.) // Конфессиональная политика советского государства в 1917–1950-е годы : Материалы XI Международной научной конференции, Великий Новгород, 11–13 октября 2018 г. М.: РОССПЭН, 2019. С. 141–156.

Костырченко 2015 – *Костырченко Г.В.* Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм (Новая версия): В 2 ч. М.: Международные отношения, 2015. 1176 с.

Костырченко 2019 – *Костырченко Г.В.* Московская еврейская религиозная община: от Октябрьской революции до Большого террора // Конфессиональная политика советского государства в 1917–1950-е годы : Материалы XI Международной научной конференции, Великий Новгород, 11–13 октября 2018 г. М.: РОССПЭН, 2019. С. 290–318.

Петров 2010 – Полянский Иван Васильевич // *Петров Н.В.* Кто руководил органами госбезопасности: 1941–1954. М.: Международное общество «Мемориал»; Звенья, 2010. [http://old.memo.ru/history/nkvd/kto2/kto\\_2-0908.html](http://old.memo.ru/history/nkvd/kto2/kto_2-0908.html).

Синельников 2018 – *Синельников А.Б.* Демография российского еврейства // Евреи / отв. ред. Т. В. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018. С. 141–154.

Снопов 2004 – *Снопов Ю.А.* Еврейская община Москвы в 1920–1930-е гг. // Диаспоры. 2004. № 3. С. 80–99.

Снопов, Сучкова 2018 – *Снопов Ю.А., Сучкова Е. Ю.* Евреи в СССР (1917–1991) // Евреи / отв. ред. Т.В. Емельяненко, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018. С. 109–141.

Чарный 2008 – *Чарный С.А.* Государственная политика в отношении еврейских религиозных общин в период «оттепели» (1953–1964): дис. ... кандидата исторических наук. М., 2008. 215 с.

Шварц 1966 – *Шварц С.* Евреи в Советском Союзе с начала Второй Мировой войны (1939–1965). Нью-Йорк: Изд. Американского еврейского рабочего ком-та, 1966. 425 с.

Эпштейн 2006 – *Эпштейн А.* Народная дипломатия и ее последствия: посланник Израиля Голда Меир в Московской хоральной синагоге в сентябре – октябре 1948 года // 100 лет. Московская хоральная синагога. М.: Дом еврейской книги, 2006. С. 177–203.

Altshuler 1998 – *Altshuler M.* Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile. Jerusalem: Yad Vashem, 1998. XX + 346 p.



Altshuler 2012 – *Altshuler M.* Religion and Jewish Identity in the Soviet Union 1941–1964. Calluna: Brandeis University Press, 2012. X + 324 p.

Pinkus 1984 – *Pinkus B.* The Soviet Government and the Jews: A Documented Study. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 612 p.

Ro'i 1974 – *Ro'i Y.* From Encroachment to Involvement: a documentary study of Soviet policy in the Middle East, 1945–1973. New York: John Wiley, 1974. XXXIX + 616 p.

## **Moscow Synagogues' Attendance in 1945–1950 According to the Head of the Religious Affairs Department in Moscow and the Moscow Region**

*Yury Snopov*

Independent researcher  
Brno, Czech

Independent researcher  
ORCID 0000-0002-3208-4371  
Brno, Czech  
Tel. +7 (495) 777-65-57  
E-mail: snopov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.3.4

**Abstract:** The main topic of the article is attendance at Moscow synagogues in 1945–1950 the 1940s. The sources used to prepare the article are the documents from the collection P-3004 «Moscow and Moscow Region Representative of the Soviet for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR» stored in the Central State Archives of Moscow. The author analyzes the data contained in the reports and other documents of the Representative about the attendance of the synagogues and other aspects of Jewish religious life in Moscow. The problems of everyday functioning of Jewish religious communities under a totalitarian regime are considered. In addition, the article discusses issues related to the sources that the Representative himself had for preparing the attendance data, a methodology that he probably used to calculate the number of believers who came to synagogues. As follows from the reports of the Representative, state measures aimed at combating religion did not lead to a drop in synagogue attendance. The decline in attendance did not begin until the 1950s.

**Keywords:** *Representative of the Soviet for Religious Affairs, Post War period, Moscow, USSR, synagogue attendance, Jewish religious life in Moscow, Moscow choral synagogue, Moscow synagogues, believers, Spiridon Besshaposhnikov, Ivan Polyansky*

## References

Altshuler, M., 1998, *Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile*. Jerusalem, Centre for Research of East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem, Yad Vashem, xx, 346.

Altshuler, M., 2012, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union 1941-1964*. Waltham, Mass., Brandeis University Press, x, 324.

Beizer, M., 1999, *Evrei Leningrada: Natsional'naia zhizn' i sovietizatsiia. 1917–1939* [The Jews of Leningrad. National Life and Sovietization. 1917–1939]. Moscow – Jerusalem, Gesharim, 447.

Charnyi, S.A., 2008, *Gosudarstvennaia politika v otnoshenii evreiskikh religioznykh obshchin v period "otpepli" (1953–1964)*, PhD dissertation. Moscow, 215.

Epshtein, A., 2006, *Narodnaia diplomatiia i ee posledstviia: poslanik Izraelia Golda Meir v Moskovskoi khoral'noi sinagoge v sentiabre – oktiabre 1948 goda* [People's diplomacy and its consequences: Israeli envoy Golda Meir at the Moscow Choral Synagogue in September – October 1948]. *100 let. Moskovskaia khoral'naia sinagoga* [100 years. Moscow Choral Synagogue]. Moscow, Dom evreiskoi knigi, 177–203.

Gerasimova, V.A., 2019, *Iudeiskie obshchiny Zapadnoi Sibiri i upolnomochennye Soveta po delam religioznykh kul'tov (1944–1953): Kontrol' i kommunikatsiia* [Jewish Communities in Western Siberia and Commissioners of the Council for Religious Affairs (1944–1953): Control and Communication]. *Konfessional'naia politika sovetskogo gosudarstva v 1917–1950-e gody : Materialy 11 Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, Velikii Novgorod, 11–13 oktiabria 2018 g.* [Confessional policy of the Soviet state in the 1917–1950s: Proceedings of the XI International Scientific Conference, Veliky Novgorod, October 11–13, 2018]. Moscow, ROSSPEN, 212–220.

Kostyrchenko, G. V., 2015, *Tainaia politika Stalina. Vlast' i antisemitizm (Novaia versiia)* [Stalin's secret policy. Power and Anti-Semitism (New Version)]. In 2 parts, Moscow, izdatel'stvo Mezhdunarodnye otnosheniia, 1176.

Kostyrchenko, G. V., 2019, *Moskovskaia evreiskaia religioznaia obshchina: ot Oktiabr'skoi revoliutsii do Bol'shogo terror* [Moscow Jewish Religious Community: from the October Revolution to the Great Terror]. *Konfessional'naia politika sovetskogo gosudarstva v 1917–1950-e gody :*

*Materialy 11 Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, Velikii Novgorod, 11–13 oktiabria 2018 g.* [Confessional policy of the Soviet state in the 1917–1950s: Proceedings of the XI International Scientific Conference, Veliky Novgorod, October 11–13, 2018]. Moscow, ROSSPEN, 290–318.

Pinkus, B., 1984, *The Soviet Government and the Jews: A Documented Study*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 612.

Ro'i, Y., 1974, *From Encroachment to Involvement: a documentary study of Soviet policy in the Middle East, 1945–1973*. New York, J. Wiley, 1974, xxxix, 616.

Schwarz, S., 1966, *Evrei v Sovetskom Soiuzе s nachala Vtoroi Mirovoi voiny (1939–1965)* [Jews in the Soviet Union since the beginning of World War II (1939–1965)]. New-York, Izd. Amerikanskogo evreiskogo rabocheго kom-ta, 425.

Sinel'nikov, A. B., 2018, Demografia rossii'skogo evreistva [Demography of Russian Jewry]. *Evrei* [Jews], eds. T. V. Emel'ianenko and E. E. Nosenko-Shtein. Moscow, Nauka, 2018, 141–154.

Snopov, Yu. A., 2004, Evreiskaia obshchina Moskvы v 1920–1930-e gg. [Jewish community of Moscow in the 1920s–1930s]. *Diaspory*, vol. 3, 80–99.

Snopov, Yu.A., Suchkova, E. Yu., 2018, *Evrei v SSSR (1917–1991)* [Jews in the USSR (1917–1991)]. *Evrei* [Jews], eds. T. V. Emel'ianenko and E. E. Nosenko-Shtein. Moscow, Nauka, 2018, 109–141.

Zeniuk, R.V., 2019, “Rabotat' ne mogu, ne khochu i ne budu': Formirovanie instituta upolnomochennykh soveta po delam religioznykh kul'tov v BSSR (1944–1949 gg.) [“I Can't Work, I Don't Want to and I Will Not”: Formation of the Institute of Commissioners for the Council for Religious Affairs in the BSSR (1944–1949)]. *Konfessional'naia politika sovetskogo gosudarstva v 1917–1950-e gody : Materialy 11 Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, Velikii Novgorod, 11–13 oktiabria 2018 g.* [Confessional policy of the Soviet state in the 1917–1950s: Proceedings of the XI International Scientific Conference, Veliky Novgorod, October 11–13, 2018]. Moscow, ROSSPEN, 141–156.



---

**Цифровые и полевые  
исследования**

**Digital and Field Research**



## Каталог магических ритуалов сирийских христиан<sup>1</sup>

### *Дуаа Мохаммадовна Рашид*

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Москва, Россия

Студентка 5 курса  
ORCID: 0000-0001-8382-5427  
НИУ ВШЭ, факультет мировой экономики и мировой политики,  
Школа востоковедения  
119017, Россия, Москва, ул. Басманная, д. 21/4, стр. 5, корп. Б  
Тел.: +7 (905) 587-07-03  
E-mail: dmrashid@edu.hse.ru

### *Анна Сергеевна Черкашина*

Независимый исследователь  
Москва, Россия

Независимый исследователь  
ORCID: 0000-0003-4412-4788  
Москва, Россия  
Тел.: +7 (916) 005 64-46  
E-mail: tanandajubeo@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.1

**Аннотация:** В основе статьи лежит материал, собранный и проанализированный участниками проекта «Исследование магических ритуалов в сирийских заклинательных сборниках», осуществлявшего в рамках летней школы Центра «Сэфер» по полевым и цифровым исследованиям в арамеистике и гебраистике (23–29 августа 2021 г.). Помимо авторов настоящей статьи, в проекте принимали участие

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена по результатам проекта «Инventарь сирийских заговоров» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2021 г. Описание проекта можно найти на сайте НИУ ВШЭ по ссылке: [https://hum.hse.ru/proj/inventar\\_sirijskih\\_zagovorov](https://hum.hse.ru/proj/inventar_sirijskih_zagovorov).

Ю. Абибок, Р. Гардашук и М. Бартаханова. Настоящая статья представляет собой каталог, состоящий из 32 магических предписаний, которые были найдены в опубликованных рукописях сирийских заклинательных сборников XVIII–XX вв. Все ритуалы разбиты на три группы в зависимости от сферы их применения: терапевтические, сельскохозяйственно-бытовые или любовные. Для каждого ритуала была составлена карточка с текстом предписания, описанием ритуала и его основными характеристиками.

**Ключевые слова:** сирийская литература, магия, магический ритуал, сирийские заклинательные сборники, христианская магия, магия Ближнего Востока

Сирийская магическая традиция, засвидетельствованная преимущественно в рукописях, датирующихся XVIII–XX вв., в последнее время привлекает все большее внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей. За последние годы свет увидели публикации новых рукописей [Schmidt 2021; Talay et. al. 2020], а также несколько работ, посвященных разным аспектам сирийской заклинательной традиции: жанровой классификации [Hunter 1990], отдельным формулам [Lyavdansky 2011] и мотивам [Лявданский, Нуруллина 2017]. Однако несмотря на то, что о существовании этой магической традиции стало известно еще в середине XIX в. [Badger 1852, I, 238–240], и по сей день некоторые ее аспекты остаются недостаточно или вовсе не исследованными. К таким аспектам, несомненно, относится сирийский магический ритуал.

Под «ритуалом» мы имеем в виду любое действие, наполненное символическим значением. Несмотря на то, что в сирийских заклинательных сборниках преобладают защитные заговоры в форме молитв, как показывает наше исследование, эти рукописи хранят в себе богатый материал для изучения разнообразных магических ритуалов, параллели для которых обнаруживаются в магических традициях других этносов и конфессий. Таким образом, исследование сирийских магических ритуалов не только позволяет нам расширить наши представления о магических практиках сирийских христиан, а значит, и о сирийской культуре в целом, но также обогащает



наши знания о контексте формирования сирийской магической традиции и ее взаимоотношениях с другими традициями Ближнего Востока, прежде всего, с еврейской и мусульманской. Тем не менее, насколько нам известно, такого рода исследования на материале сирийской магической традиции до сих пор не предпринимались. Отдельно заметим, что данный каталог может найти и более широкое применение, лежащее за пределами исследования сирийской магической традиции или сравнения ее с магическими практиками соседствующих народов, став источником сведений и для специалистов в области культурологии, антропологии и смежных дисциплинах.

Основная задача каталога – систематизировать сирийские магические ритуалы из опубликованных рукописей и составить их описание. Самым богатым источником материала такого рода стали три сирийских рукописи, опубликованные Х. Голланцем [Gollancz 1912], и один кодекс из собрания библиотеки Казанского научного центра РАН – рукопись ЦНБ КазНЦ РАН 4 (далее — КНЦ 4) [Нуруллина 2012]. Кроме того, несколько описаний были взяты из статьи о сирийских любовных заклинаниях [Cherkashina, Lyavdansky 2021]. Общее количество ритуальных предписаний, описанных ниже, составляет 32 единицы.

Большая часть ритуальных предписаний (22 из 32) имеют терапевтическое назначение, т. е. в тексте мы видим указание на их применение для профилактики или лечения различных болезней и состояний. При этом многие из этих текстов ассоциированы с различными демонами, и, таким образом, соответствующие ритуалы имеют и второе предназначение — защита от злых сил. Два ритуала мы относим к сфере любовной магии (приворотные заговоры). Оставшиеся 8 предписаний можно охарактеризовать как сельскохозяйственно-бытовые.

Для каждого ритуального предписания была составлена отдельная каталогическая карточка. Каждая карточка имеет обязательные и опциональные графы.

Обязательные графы включают:

- Графа *Назначение ритуала* отвечает на вопрос, с какой целью может совершаться ритуал.

- Графа *Текст, содержащий ритуальное предписание*, содержит полный текст заклинания либо релевантный отрывок из него, в случае если описание ритуала содержится внутри пространного заклинательного текста. Во втором случае перед карточкой дается краткое введение в содержание соответствующего заклинания.
- В графе *Описание ритуала* приводится краткий интерпретирующий пересказ текста (или его релевантного отрывка), где содержится ритуальное предписание.
- В графе *Действия* указывается, какие действия включает в себя данный ритуал («написать», «сказать», «посчитать» и пр.). В большинстве текстов мы находим *прямые указания* на ритуал, т. е. глаголы, обозначающие ритуальные действия, стоят в форме императива. Реже можно встретить другие глагольные формы и конструкции, такие как «Кто напишет [слова] и подвесит амулет [в некоем месте], тот будет [исцелен/защищен]». В таких случаях мы говорим о *косвенном указании* на ритуал<sup>2</sup>.
- Графа *Источник* содержит информацию о публикации текста, из которой взят перевод. Для описаний, взятых из публикации Голланца [Gollancz 1912] и статьи о сирийских любовных заклинаниях [Cherkashina, Lyavdansky 2021], был подготовлен перевод на русский язык. Следует отметить, что в ряде случаев перевод текста был доработан и улучшен нами по сравнению с переводом в первых изданиях.

Опциональные графы каталогической карточки:

- В графе *Участники* перечисляются те, кто задействован в ритуале, помимо самого оператора (священника). Участниками ритуала могут быть как люди, так и животные. В большинстве случаев участником является больной, над которым производятся те или иные магические действия

<sup>2</sup> В некоторых случаях необходимость ритуальных действий может угадываться в тексте, но ни прямых, ни косвенных указаний мы не находим. Такие случаи остались за рамками настоящего исследования.

- с тем, чтобы его исцелить, однако в отдельных рецептах в качестве участников ритуала могут выступать посредники: люди или животные, которые не являются ни оператором, ни заказчиком.
- Графа *Materia magica* содержит перечень субстанций и объектов (природного или человеческого происхождения), которые используются в ритуале.
  - Графы *Святые имена* и *Имена демонов* содержат перечни имен соответственно добрых и злых сил, которые упоминаются в тексте заклинания или рецепта, частью которого является тот или иной ритуал. Среди святых имен, помимо имен ангелов и христианских святых, встречаются также имена и эпитеты бога христиан и иудеев.
  - Графа *Указание на время* присутствует в карточке, если в тексте ритуального предписания содержится любое указание на время его проведения (день недели, время дня).
  - В графе *Стихии* указывается отношение ритуала к какой-то из четырех стихий в случае, если ритуальное предписание позволяет сделать такое заключение.
  - В графе *Параллели* собраны сведения о подобных ритуалах в других магических традициях.

## Ритуалы терапевтического характера

### **Ритуал 1. Заклятие Киприана, славного мученика, от всякой боли и болезни [КНЦ 4, ff. 13r–17r]**

Это, довольно редкое в сирийских сборниках заклинание, состоит из двух частей. В первой части Киприан восхваляет Бога и исповедуется в своих грехах: он рассказывает о своей бытности магом до того, как он стал христианином, о том, как он использовал магию во зло человеку. Во второй части Киприан просит Бога защитить людей от разного рода вреда, причиняемого магическими практиками, подобными тем, которые некогда использовал он сам. Вторая часть содержит отрывок, представленный ниже, в котором мы находим косвенное ритуальное предписание.

Назначение ритуала	Лечение и профилактика заболеваний, защита семьи и сельскохозяйственных угодий от дьявола
Текст, содержащий ритуальное предписание	ff. 16v–17r (отрывок) Всякий человек — [будь то] мужчина или женщина, или мальчик, или девочка, — если будет прочитана перед ними эта молитва или [в виде амулета] подвешена на них, — пусть они исцеляются от своих болезней и освобождаются от [наложенных на них магических] уз, пусть их дома будут защищены от Лукавого, так же как их имущество, их виноградники, их сады, поля и все (остальное), что им принадлежит и что будет принадлежать — именем Бога Всевышнего.
Описание ритуала	Требуется прочитать перед заказчиком молитву св. Киприана или подвесить на заказчика амулет с написанной молитвой.
Действия	<i>Прочитать</i> вслух или ( <i>написать</i> ) и <i>повесить</i> амулет на заказчика
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Участники	Заказчик
Святые имена	Св. Киприан
Источник	Нуруллина 2012, 49–53

## Ритуал 2. Заклятие <sup>с</sup>Авдишо<sup>с</sup>, отшельника, против демона Теб<sup>с</sup>а, [преследующего] женщин и детей [КНЦ 4, ff. 17v–21r]

Это одно из самых популярных заклинаний в сирийской традиции. В нем демон-суккуб Теб<sup>с</sup>а является к отшельнику <sup>с</sup>Авдишо<sup>с</sup> в образе уродливой женщины с намерением сожиться с ним, но тот отвергает демоницу и заставляет ее выдать все свои тайные имена. Демон сначала выдает 4 имени и затем еще 12, среди которых фигурирует имя Лелита (сир. *Lēlīā*)<sup>3</sup>. Знание всех имен демона позволяет обезопасить себя, семью и имущество от его вредного воздействия, в завершающей части текста содержится отрывок с косвенным ритуальным предписанием, как эти имена следует использо-

<sup>3</sup> Об этом мотиве и об именах Душительницы в частности см.: [Лявданский, Нуруллина 2017].

вать. В конце заклинания объектом связывания выступает не только демон Теб<sup>а</sup> и его ипостаси, но и различные болезни и боли. В заключение находим обращение к девяти ангелам, чтобы они защитили зародышей в утробах.

Назначение ритуала	От Теб <sup>а</sup> , «душительницы детей», Лелиты и других связанных демонов
Текст, содержащий ритуальное предписание	ff. 19v–20r ( <i>отрывок</i> ) «Я открою тебе, — говорит она ему, — что есть у меня и другие имена — [их] двенадцать — и ко всякому, кто напишет их и повесит их на себя [в виде амулета], я не войду в дом, [не приду] к его сыновьям и дочерям, и [не трону] ничего, что у них есть и что у них будет. Первое мое имя GLWS, второе — <sup>7</sup> RPWS, третье — MRSBRN, четвертое — LMBRWS, пятое — MRTWS, шестое — SMYWS, седьмое — DWMWS, восьмое — DYRB <sup>2</sup> , девятое — <sup>7</sup> PYTWN, десятое — PGWG <sup>2</sup> , одиннадцатое — Зардох, а двенадцатое — Лелита».
Описание ритуала	Священнику требуется написать все имена демоницы, которые заказчик должен носить в виде амулета
Действия	<i>Написать</i> имена демонов, <i>повесить</i> на себя
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Участники	Заказчик
Святые имена	<sup>6</sup> Авдишо <sup>6</sup>
Имена демонов	Теб <sup>а</sup> , GLWS, <sup>7</sup> RPWS, MRSBRN, MRTWS, SMYWS, DWMWS, DYRB <sup>2</sup> , <sup>7</sup> PYTWN, PGWG <sup>2</sup> , Зардох, Лелита
Источник	Нурулина 2012, 53–56

### Ритуал 3. Заклятие Георгия: от содрогания и страха у людей [КНЦ 4, ff. 21r–25r]

Это одно из самых распространенных и одновременно универсальных по назначению заклинаний в сирийской традиции, встречающееся практически в каждом сборнике. В первой части заклинания представлена молитва, обращение святого Георгия к Богу, по-видимому, перед своей мученической смертью. Из этой части взято косвенное ритуальное предписание, которое приводится ниже. Завершает заклинание молитва от «автора» заклатья, где он просит за-

щитить людей от демонов, болезней, кошмаров по ночам — всего, что вызывает в человеке страх.

Назначение ритуала	Защита от демонов и болезней
Текст, содержащий ритуальное предписание	ff. 22г–23г ( <i>отрывок</i> ) Пусть каждый, кто упомянет Твое святое и славное имя — Господь Иисус Христос, — и мое имя, раба Твоего Георгия, пусть не будет ни в его доме, ни среди его обитателей ни увечного, ни заики, ни парализованного. Пусть не родится у него слепого или хромого. Удали от него и от его дома все боли, болезни, недуги и казни, и те видения, что случаются ночью и днем. И каждый, кто напишет Твое имя и подвесит на себя, стоит ему упомянуть Твое святое имя и мое имя, раба Твоего Георгия, (пусть) не будет в его доме и среди его сыновей и дочерей ни страха, ни дрожи, ни замешательства, ни оцепенения перед злыми демонами-искусителями, ни ночных и дневных видений, ни тяжелых и мучительных снов, ни несправедливости, ни Дурного Завистливого Глаза, — спят они или бодрствуют, — пусть не приближаются к ним никоим образом; не будут властны над ними ни Зардох, ни Мидох, ни Лелита, ни Мальвита, ни проклятые мятежные демоны, ни низкие отвратительные занятия, ни глаз семи злых беспокойных соседей, ни Теб'а, ни Мать-Душительница мальчиков и девочек, ни колесницы злых духов — пусть не будет у них над ними ни власти, ни силы.
Описание ритуала	Тот, кто упомянет имя Господа Иисуса Христа и святого Георгия или напишет их имена и повесит на себя, будет защищен от демонов, Дурного Глаза и любого вреда, причиняемого ими.
Действия	<i>Упомянуть имя, написать, подвесить</i>
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Участники	Заказчик
Святые имена	Св. Георгий
Имена демонов	Лелита, Теб'а, Дурной Глаз, Зардох, Мидох, Мальвита, Мать-Душительница мальчиков и девочек
Источник	Нуруллина 2012, 56–60

**Ритуалы 4–12. (Порядок) вычисления (для) больного (использующийся, чтобы узнать), отчего постигает его (болезнь)** [КНЦ 4, ff. 66v–69r]

Этот текст сочетает в себе диагностическую и магическую составляющие. Диагностика заболевания основывается на модульной операции (или операции взятия остатка) с суммой числовых значений имен больного и его матери. В результате вычислений должно получиться число от 1 до 9. Далее по отдельности описывается каждая из девяти ситуаций: в каких частях тела и внутренних органах обитает болезнь, в какой день недели она появилась, по какой причине постигла больного, сколько осталось болеть и что необходимо сделать больному и священнику, чтобы избавиться от болезни. Последнее как раз и включает в себя прямые ритуальные предписания. Ниже данный текст приводится полностью, но разделен на 9 ритуалов. Описания ритуалов № 10, 11 и 12 утрачены в рукописи КНЦ 4 и восстанавливаются по родственной рукописи Sado 5<sup>4</sup>.

**Ритуал 4** [КНЦ 4, ff. 66v–67r]

Назначение ритуала	Лечение болезни, вызванной Дурным Глазом
Текст, содержащий ритуальное предписание	Прежде всего: посчитай [значение] его имени и имени его матери и раздели их на 9 каждое. Если у тебя получится один, то болезнь поразила его в воскресенье вечером. Она [исходит] от его головы, плеча, шеи и от Дурного Глаза. Остается [болеть] девять дней. Монастырь (?) Иоанна <sup>5</sup> . Сделай амулет — запись от [Дурного] Глаза.

<sup>4</sup> Описание рукописи см.: [Нуруллина 2012, 22, 23; Teule, Kessel 2012, 52-53]. Похожий диагностический текст см.: [Gollancz 1912, lvii–lx].

<sup>5</sup> Сир. *ʿumrā* среди прочих имеет значение ‘монастырь, келья’ [Sokoloff 2009, 1081]. В этом и последующих пассажах, принадлежащих к этому тексту, можно, однако, предположить влияние новоарамейского употребления родственного термина, который является

Описание ритуала	Необходимо посчитать значение имени человека и значение имени его матери. Далее требуется произвести деление по модулю 9 (то есть разделить на 9). Если в результате вычислений (т. е. в остатке) было получено число 1, болезнь началась в воскресенье вечером и очаг болезни – голова, плечи, шея, а ее источник – Дурной Глаз. Предписывается, по-видимому, посетить монастырь (или церковь) Иоанна и написать амулет от Дурного Глаза.
Действия	<i>Посчитать</i> значение имени, <i>поделить</i> на 9, ( <i>посетить</i> монастырь или церковь), <i>написать</i> амулет
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
Участники	Заказчик
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Святые имена	Ап. Иоанн
Имена демонов	Дурной Глаз
Источник	Нурулина 2012, 99–102

### Ритуал 5 [КНЦ 4, f. 67r]

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Лечение болезни, причиной которой является [новая] луна</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится два, значит в понедельник тот день [когда его поразила болезнь], а его болезнь [вызвала новая] луна, [болезнь исходит] от его живота, таза и желудка и от всего его тела. [Такие] недуги — от Бога. Осталось [болеть] три дня. Монастырь (?) Петра и Павла. [Сделать] любую запись.
Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 2, больному предписывается посетить монастырь (или церковь) Петра и Павла, а священнику — написать для него любой амулет.

основным обозначением понятия ‘церковь’, см. например <sup>2</sup>*umra* в северо-восточном новоарамейском языке барвар [Khan 2008, 1233]. В нашем тексте такое значение кажется более вероятным ввиду того, что добраться до церкви, как правило, гораздо проще, чем до монастыря, в особенности учитывая то, что в некоторых случаях больной может находиться в тяжелом состоянии.



Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Действия	<i>Написать</i> амулет, ( <i>посетить</i> монастырь или церковь)
Святые имена	Ап. Петр, ап. Павел
Источник	Нуруллина 2012, 99–102

### Ритуал 6 [КНЦ 4, ff. 67r–67v]

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Лечение «сухих» заболеваний, вызванных демоном Теб'а</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится три, [значит болезнь поразила его] во вторник. Это горячие и сухие заболевания. На него напал дух Теб'а. Пусть он омоется водой и маслом, соорудит из своих сосудов три лампы, поместит [их] у себя в изголовье: одну справа от себя, другую слева. Осталось пятнадцать дней. Монастырь 'Авдишо'. Сделай амулет — запись «Я поднимаю глаза к горе...».
Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 3, больному предписывается омыться водой и маслом, изготовить лампы и поставить у себя в изголовье, одну — справа, другую — слева, а также посетить монастырь (или церковь) 'Авдишо'. Священник же должен сделать для него амулет с текстом Псалма 121.
<i>Materia magica</i>	Масло, лампы, текстовый носитель
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
Стихии	Вода, огонь
Действия	<i>Омыться, соорудить</i> лампы, <i>поместить</i> , ( <i>посетить</i> монастырь или церковь), <i>написать</i> амулет
Святые имена	'Авдишо'
Имена демонов	Теб'а
Источник	Нуруллина 2012, 99–102

**Ритуал 7 [КНЦ] 4, ff. 67v–68r]**

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Лечение болезни, вызванной «духом демонов» и злыми духами</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится четыре, дух демонов напал на него в среду: [больной] перешел воду и не произнес имени Бога Живого. [Болезнь происходит] также от злых духов. Пусть он даст милостыню сиротам. Осталось семнадцать дней. Монастырь (?) Шаллиты. [Сделай] запись от [одержимости злым] духом.
Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 4, больному предписывается подать сиротам милостыню. Также ему необходимо посетить монастырь (или церковь) Шаллиты, а священник должен написать для него амулет для изгнания злого духа.
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Действия	<i>Подать милостыню, сделать амулет, (посетить монастырь или церковь)</i>
Святые имена	Мар Шаллита
Имена демонов	Злой дух, дух демонов
Источник	Нуруллина 2012, 99–102

**Ритуал 8 [КНЦ] 4, f. 68r]**

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Лечение болезней, вызванных перееданием</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится пять, болезнь напала на него в четверг. [Она происходит] от обильного питания, от его желудка. Она подобна бесовскому духу и [духу] проклятых демонов. Напиши [амулет] куриной кровью. Пусть он подаст милостыню. Осталось шестнадцать дней. Монастырь (?) Сергия и Вакха. То, что пишут для того, в ком демоны.

Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 5, священнику предписывается написать куриной кровью амулет от одержимости демонами, а больному — подать милостыню и посетить монастырь (или церковь) Сергия и Вакха.
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
<i>Materia magica</i>	Куриная кровь, текстовый носитель
Действия	<i>Написать</i> амулет, <i>подать</i> милостыню, ( <i>посетить</i> монастырь или церковь)
Святые имена	Св. Сергий, св. Вакх
Источник	Нуруллина 2012, 99–102

### Ритуал 9 [КНЦ 4, ff. 68r–68v]

Назначение ритуала	Лечение болезни, вызванной запахом (?)
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится шесть, [значит] пятница – тот день [когда его поразила болезнь]. Его болезнь произошла от запаха (?). Она [исходит] от головы, сердца и груди. Она вернулась во второй раз. Осталось двенадцать дней. Монастырь (?) Марии. Прочти Евангелие или [сделай] амулет — запись от лунатизма.
Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 6, больному предписывается посетить монастырь (или церковь) Марии, а священнику — прочитать Евангелие либо написать амулет от лунатизма.
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
Действия	( <i>Посетить</i> монастырь или церковь), <i>прочитать</i> Евангелие, <i>написать</i> амулет
Святые имена	Мария
Источник	Нуруллина 2012, 99–102

**Ритуал 10** [КНЦ 4, ff. 68v–69r]

Цифровые и полевые исследования

Назначение ритуала	Лечение болезней, связанных со страхом и дрожью
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится семь, [значит] болезнь [напала на него] в субботу. Он пострадал от страха и дрожи. Его болезнь — от его сердца, плаценты (?) и головы. На него напал трепет. Принеси пыли из семи гробниц с кладбища, пыли с семи дорог и воды из семи источников. Читай над [этим] «Вначале...», а еще [принеси] воду, которая не видела солнца <sup>6</sup> . Пусть пройдет 21 день. Монастырь (?) св. Георгия. Запись от страха и дрожи.
Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 7, священнику предписывается собрать пыль из семи гробниц, с семи дорог, а также воду из семи источников и прочитать над всем этим «Вначале...» (пролог Евангелия от Иоанна). Также требуется принести воду из темного места и сделать амулет от страха и дрожи — то есть, по-видимому, написать «Закрытие святого Георгия». Больному предписывается посетить монастырь (или церковь) св. Георгия.
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
<i>Materia magica</i>	Пыль (с гробниц и дорог), вода из семи источников, вода из темного места, текстовый носитель
Стихии	Вода, земля
Действия	<i>Принести, читать, (посетить) монастырь или церковь</i>
Источник	Нурулина 2012, 99–102

<sup>6</sup> Далее в КНЦ 4 утрачен лист, текст восстанавливается по рукописи Sado 5.

**Ритуал 11** [Sado 5, ff. 98v–100v]

<b>Назначение ритуала</b>	Лечение болезни, вызванной «плохим видением»
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится восемь, [значит] в среду он увидел плохое видение по указанию Сатаны. Все его тело больно. Осталось 20 дней. Монастырь (?) Иезекииля. Запись от злого духа.
Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 8, священнику предписывается сделать амулет от злого духа, а больному — посетить монастырь (или церковь) Иезекииля.
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Действия	<i>Написать</i> амулет, ( <i>посетить</i> монастырь или церковь)
Источник	Нуруллина 2012, 196–197

**Ритуал 12** [Sado 5, ff. 98v–100v]

<b>Назначение ритуала</b>	Лечение болезни, вызванной духом Зардоха
Текст, содержащий ритуальное предписание	Если у тебя получится девять, [значит] в пятницу он сел на ком глины или на мусорную кучу [и] не поместил имя Бога под порог (?) [своего] дома. Дух Зардоха напал на него. Осталось 19 дней. Монастырь (?) Кирика. [Сделай] запись, какую тебе угодно.

<sup>7</sup> Согласно современному определению деления по модулю в результате операции невозможно получить число, большее модуля или равное ему (в данном случае 9). При делении без остатка мы получим 0, а не 9. Однако в данном тексте, по-видимому, 9 стоит вместо 0: при делении на 9 числа, кратного 9, его требуется не разделить без остатка, а оставить остаток, равный 9.

Описание ритуала	Если в результате вычислений было получено число 9 <sup>8</sup> , священнику предписывается сделать любой амулет, а больному — посетить монастырь (или церковь) Кирика.
Участники	Заказчик
Параллели	Очень близкий гадательный текст можно найти в сирийском сборнике лечебных, гадательных и астрологических предписаний [Rudolf 2018, 212–215].
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Действия	<i>Написать</i> амулет, ( <i>посетить</i> монастырь или церковь)
Источник	Нуруллина 2012, 197

### Ритуал 13. Связывание пупка [Cod. A, §45]

Назначение ритуала	Предотвратить развязывание пуповины
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси благословение над яйцом и дай ему съесть его. Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Я связываю пуповину такого-то, сына такого-то, как бык [связан] в ярме, лошадь — в узде, мертвец — в могиле, а птица — в силке и в сети. Я связываю его пупок той силой, которой пророк Илия связал небеса на 3 года и 6 месяцев, чтобы ни одна капля дождя не упала на землю. Этой силой и будет связан пупок такого-то, сына такого-то. Той силой, с которой Святой Киприан связывал беременных женщин, чтобы они не рожали, и бесплодных женщин, чтобы они не зачинали, я связываю пуповину того, кто носит этот закатие. Да будет так. Аминь!
Описание ритуала	Необходимо произнести благословение над яйцом и дать (младенцу?) его съесть, чтобы пуповина не развязывалась.
<i>Materia magica</i>	Яйцо
Участники	Младенец
Действия	<i>Произнести</i> благословение, <i>дать</i> съесть
Источник	Gollancz 1912, li, lii

<sup>8</sup> Одежда из овечьей шкуры наподобие плаща или накидки.

### Ритуал 14. От боли в сердце [Cod. A, §20]

Назначение ритуала	От боли в сердце
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси благословение над маслом и дай ему выпить его. Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Наш Господь и Его ученики шли по дороге, когда услышали чей-то крик. Тогда Господь сказал: «Что это за звук?» Они ответили ему: «Это у носителя этих письмен боль в сердце и во всех его членах». Я сказал: «[Подобно предписанию] для зубов, [которые выпали] изо рта, а также для зародыша, [который выпал] из своей матери: пойдя в райский сад, и отрежь три ветки, одну — во имя нашего Господа Иисуса Христа, вторую — во имя Пресвятой Девы Марии, и еще одну — во имя архангела Гавриила, и ударь [ими] дух боли в сердце носителя этих письмен, молитвой Блаженного Мар Авгина (Евгения). Аминь!»
Описание ритуала	Необходимо произнести благословение над оливковым маслом и дать больному его выпить.
<i>Materia magica</i>	Оливковое масло
Действия	<i>Произнести</i> благословение, <i>дать</i> выпить
Участники	Заказчик
Святые имена	Мария, архангел Гавриил, св. Евгений
Источник	Gollancz 1912, xxxviii–xxxix

### Ритуал 15. Связывание скорпионов [Cod. A, §38]

Назначение ритуала	Защититься от скорпионов
Текст, содержащий ритуальное предписание	Помести вместе двух скорпионов [затем скажи]: «Ты запечатан, обуздан и остановлен двумя ангелами — Гавриилом и Михаилом. Я связываю пасть этих скорпионов с помощью посоха пророка Моисея, милоти <sup>4</sup> Елисея, вознесения Или и кольца Соломона, сына Яки. Аминь!»
Описание	Необходимо поместить рядом друг с другом двух скорпионов и произнести над ними заклятие.
Параллели	Geniza 14 [Naveh, Shaked 1993, 170]
Участники	Два скорпиона

Действия	Поместить вместе, произнести заклинание
Святые имена	Гавриил, Михаил, Моисей, Елисей, Илия, Соломон
Источник	Gollancz 1912, xlviіі

**Ритуал 16. Для женщины, которой трудно родить [Cod A, § 43]**

Назначение ритуала	Помочь женщине во время родов
Текст, содержащий ритуальное предписание	Напиши на листке и дай ей, чтобы она проглотила его: «Именем Отца, Сына и Святого Духа! Лазарь, выйди!» Или это: «Мария родила Христа, и Он заставил умолкнуть все творения».
Описание ритуала	Текст заклинания надо написать и дать проглотить роженице.
Параллели	Фигура Лазаря связана с трудными родами во многих заклинательных традициях: заговоры для облегчения родов, упоминающие этого персонажа, происходят из Германии, Византии, Балкан, России [Топорков 2010, 186; Zellmann-Rohrer 2016, 16–17; Агапкина 2010, 620–622]. Проглатывание листочка бумаги с написанной молитвой — частая практика во многих культурах [Ито 2012, 112].
<i>Materia magica</i>	Листок растения/бумаги
Участники	Роженица
Действия	Написать, дать проглотить
Святые имена	Троица, Мария, Лазарь, Иисус Христос
Источник	Gollancz 1912, li

**Ритуал 17. Еще (одно заклинание): от кровотечения из носа [КНЦ 4, f. 66r]**

Назначение ритуала	Остановить кровотечение из носа
Текст, содержащий ритуальное предписание	Захария был зарезан, поток его крови остановился. Так же пусть остановится кровь такого-то, сына такого-то. Напиши у него на лбу его кровью при помощи стебля пшеницы.



Описание ритуала	Заклинание пишется на лбу человека, страдающего носовым кровотечением, его кровью.
Параллели	Заклинания от кровотечения из носа, в которых упоминается Захария, были распространены на всем Христианском Востоке [Barb 1948, 35–45].  Упоминание Захарии встречается в лечебных заговорах на Русском Севере. «Между раем и престолом есть убит святой Захарий, у того святого Захария не было ни раны, ни боли, ни крови, ни опухоли, ни отеколы, кости не болели, жилы не шипели, бело белое не скрипело. Так же бы у р. Б. не было бы ни раны, ни боли, ни крови, ни опухоли, ни отеколы» [Агапкина 2010, 373].
<i>Materia magica</i>	Кровь, стебель пшеницы
Действия	<i>Написать</i>
Участники	Больной
Святые имена	Захария
Источник	Нуруллина 2012, 99

**Ритуал 18. От того, что под языком у ребенка** [КНЦ 4, f. 44r]

Назначение ритуала	Для лечения стоматита
Текст, содержащий ритуальное предписание	Напиши на листе растения <i>хемта</i> <sup>9</sup> или оливы и подвесь в горячем месте или около печи: «Именем Бога и аввы Серапиона, святого ангела назначенного прислуживать у трона Бога: пусть он свяжет, [так что] не останется страшного и отвратительного зрелища под языком имярека, сына имярека. Я написал, а Бог пусть пришлет с неба исцеление, да будет так, аминь».
Описание ритуала	Рецепт для создания целебного амулета из листка растения, который требуется повесить около печи.

<sup>9</sup> Одежда из овечьей шкуры наподобие плаща или накидки.

Параллели	Растение с похожим названием упоминается как антидот к яду другого растения в Вавилонском Талмуде, Песахим 116, в примечании к описанию пасхального седера.
<i>Materia magica</i>	Лист растения, соль
Стихии	Огонь (также на него указывают слово <i>hemā</i> , созвучное с «жар», и имя Серапион)
Действия	<i>Написать</i>
Святые имена	Бог, авва Серапион, ангел, прислуживающий у трона Бога
Источник	Нурулина 2012, 78

### Ритуал 19. От нарывов [КНЦ 4, f. 45r<sup>10</sup>]

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Для лечения нарывов</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси благословение над оливковым маслом, и пусть он выпьет. «Именем Вовеки Могущественного, Устроителя Неба, Устроителя Земли...», — и выдави эти нарывы из тела имярека, сына имярека, и из всех его членов, завяжи в счет каждого [нарыва] по одному узелку на конопляной нити и закопай [её] в навозе.
Описание ритуала	Предписывается благословить масло, дать выпить больному и выдавить нарывы на его теле, завязывая по счёту нарывов узелки на конопляной нити. Затем конопляную нить нужно закопать в навозе.
<i>Materia magica</i>	Конопляная нить, оливковое масло
Стихии	Возможно, земля (см. «навоз»)
Действия	<i>Произнести благословение, дать выпить, выдавить, завязать узелки, закопать</i>
Участники	Заказчик
Святые имена	Вовеки Могущественный, Устроитель Неба, Устроитель Земли
Источник	Нурулина 2012, 79

<sup>10</sup> Данное заклинание в рукописи дается без отдельного заголовка. Х. Голланц приводит два текста (Рит. 20 и 21) в одном параграфе. Мы приняли решение разделить текст на два ритуала, так как второй ритуал снабжен отдельным заголовком.

**Ритуал 20. Для ноющих зубов [Cod. A, §17a]**

Назначение ритуала	Вылечить зубную боль
Текст, содержащий ритуальное предписание	ГМУНУД, ГУНУД, ГНТР, ГМНТР. Напиши эти слова на ветке дерева и повесь [её] в доме.
Описание ритуала	Формула из четырех имён, которые следует написать на ветке дерева и повесить дома.
<i>Materia magica</i>	Ветка
Действия	<i>Написать, повесить</i>
Источник	Gollancz 1912, xxxvi

**Ритуал 21. Для зубов и моляров [Cod. A, §17b]**

Назначение ритуала	Для снятия зубной боли
Текст, содержащий ритуальное предписание	Я Иаков Рассеченный. Когда подошло время, когда он (!) был замучен преследователями, окружали меня мучители, держа наточенные мечи, и я сказал: «Оставьте меня, пока я не помолюсь». Когда они послушались меня, я отошел недалеко и взмолился так: «О, Господь, я молю Тебя о том, чтобы каждый, кто упомянет Твое святое имя, Господь наш Иисус Христос, и мое, Твоего раба, имя, Иаков, и напишет и подвесит на себя, [пусть оставит его] боль в зубах и молярах и не появляется [более] у него. Я изгоняю эту боль! Я, Иаков, именем Отца, Сына и Святого Духа. Пусть не болят у носителя этих письмен ни зубы, ни моляры, ни коренные зубы! Молитвами Марии Блаженной, аминь!»
Описание ритуала	Для исцеления от зубной боли нужно упомянуть и записать имя Иакова Рассеченного и имя Иисуса Христа и повесить такой амулет на больного.
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Действия	<i>Упомянуть, записать, повесить</i>
Участники	Заказчик
Святые имена	Троица, Мария, Иисус Христос, св. Иаков
Источник	Gollancz 1912, xxxvi

**Ритуал 22. Против боли в селезенке [КНЦ 4, f. 69r (68)]**

Назначение ритуала	Снятие и предотвращение боли в селезенке
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси благословение или напиши на листке бумаги и дай [больному], чтобы он его проглотил: «[Пусть] не плачут, не плачут, не плачут. RS MSRS ṬYRN ʔSNYQ и суха, как горшок гончара селезенка имярека, сына [имярека]. С морем я ухожу, с морем я прихожу, я сею песок и пожиною [его], а сноп не появляется. Так же, Господь Бог Всемогущий, пусть не возникает боли в селезенке в боку такого-то, сына такого-то, вовеки, аминь».
Описание ритуала	Требуется произнести заговор либо написать его и дать проглотить больному.
<i>Materia magica</i>	Бумага
Участники	Заказчик
Действия	<i>Произнести, написать, дать проглотить</i>
Святые имена	Господь Бог Всемогущий
Источник	Нурулина 2012, 102–103

Любовные ритуалы

**Ритуал 23. Для любви [КНЦ 4, f. 47r–47v]**

Назначение ритуала	Приворожить женщину
Текст, содержащий ритуальное предписание	Отвесь ячменной муки и дай ее девушке, которая не знала мужчины, чтобы она замесила из нее [тесто]. Сделай из него семь гостий и напиши на каждой одно из следующих имен: ʔPRNYṬ, LʔPRNYṬ, DLH ŠKWZMʔ, ʔHYŠLPRY, GBʔH NŠMʔWN, LDḤWLD, BLʔSN, — и пусть мужчина бросит эти гостии сукам.
Описание ритуала	Ритуал предполагает испечь гостии из ячменного теста, замешанного девственницей, с написанными на них магическими именами. Затем мужчина (по-видимому, заказчик) должен скормить эти облатки сукам.
Параллели	<i>Сефер га-Разим</i> [Saar 2017, 129]
<i>Materia magica</i>	Ячменная мука, гостии
Стихия	Огонь

Участники	Девственница, суки
Действия	<i>Отвесить, дать, замесить, сформовать, написать, (испечь), бросить, (скормить)</i>
Источник	Нуруллина 2012, 82

**Ритуал 24. Для любви: для женщины, чтобы ее любил муж [H 160, ff. 44v–45r]**

Назначение ритуала	Восстановить любовь мужа к жене
Текст, содержащий ритуальное предписание	Отрежь прядь волос, положи их под порог дома. Прочти перед ним: «Бог нам прибежище и сила» до конца псалма. Аминь. Аминь.
Описание ритуала	Текст предписывает отрезать прядь волос мужа или жены, поместить ее под порог дома и прочитать над ней Псалом 46.
Параллели	Saar 2017, 134–143
<i>Materia magica</i>	Волосы
Действия	<i>Отстричь, положить, прочитать</i>
Источник	Cherkashina–Lyavdansky 2021, 81

Сельскохозяйственно-бытовые ритуалы

**Ритуал 25. Раздел о ворах [Sado 5, ff. 71v–72r]**

Назначение ритуала	Узнать вора или воров, совершивших кражу
Текст, содержащий ритуальное предписание	Я прошу, чтобы ты узнал вора! Напиши эти знаки, положи себе под голову, ты увидишь вора: одного или нескольких, и узнаешь их: «KLNT, TPLT, ZLW, NZ, LBR, WTW, GYG, PG, PŠN, H?, 'T». Да будет так, аминь.
Описание ритуала	Пострадавший от кражи или священник должен написать и положить себе под голову магические имена, чтобы узнать вора во сне.
<i>Materia magica</i>	Текстовый носитель
Действия	Написать, положить (под голову)
Источник	Нуруллина 2012, 160, 161

**Ритуал 26. Благословение виноградников и полей [Cod. A, §29]**

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Защита урожая от природных бедствий, вредителей, болезней и Дурного Глаза</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси [это] благословение над семенами: «Именем Отца, Сына и Святого Духа! Слава тебе, Боже! Слава Тебе, посадившему все деревья, производящему все полезные плоды для услаждения рабов Его. Благослови, Господь, его семена и весь урожай носителя этих письмен, а также его виноградник и все, что у него есть и что будет, чтобы они покрылись превосходными плодами. Удали от [его имущества] Дурной и Завистливый Глаз, засуху и неурожай, град, и саранчу, и червей. И все [прочие] напасти пусть минуют его семена, и его виноградник, и его урожай, и его поле и все, что есть и что будет у носителя этих письмен, аминь»
Описание ритуала	Необходимо произнести благословение над семенами, чтобы защитить урожай от саранчи, засухи и других опасностей
<i>Materia magica</i>	Семена
Действия	<i>Произнести</i> благословение
Стихии	Земля
Имена демонов	Дурной Глаз
Источник	Gollancz 1912, xliii

**Ритуал 27. Против GGMNYT<sup>?</sup> [Cod. A, §19]**

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Избавиться или защититься от вредителей, поражающих посевы</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси [это] благословение над ячменем и пшеницей: «Именем Отца, Сына и Святого Духа. <...> <sup>11</sup> Именем Иисуса, Моисея, Давида, Соломона, Гавриила, великого ангела, мир ему. С громким криком брось (?) шестьдесят шесть (?) унций (?) <...> <sup>12</sup> каждая унция (?) <...> <sup>13</sup> KLN, KLN, BLN, BLN. Разбей над ними BYGW, BYGW, BYGN <sup>?</sup> , GRGY, GRGY, GRGN <sup>?</sup> <...> <sup>14</sup> от носителя этих письмен, аминь».

<sup>11</sup> Текст неясен.  
<sup>12</sup> Текст неясен.  
<sup>13</sup> Текст неясен.  
<sup>14</sup> Текст неясен.

Описание ритуала	Текст заклинания следует произнести над ячменем и пшеницей. Остальная часть ритуальных предписаний, которая содержится в арабской части заклинания, записанной сирийским письмом ( <i>гаршуни</i> ), не была в достаточной степени понята издателем текста, Х. Голланцем.
Стихии	Вода, воздух
Действия	Произнести <i>благословение</i> , <i>прокричать</i> (?), <i>бросить</i> (?), <i>разбить</i> (?)
Святые имена	Троица, Иисус, Моисей, Давид, Соломон, Гавриил
Источник	Gollancz 1912, xxxvii–xxxviii

### Ритуал 28. Связывание пасти собак [Cod. A, §21]

Назначение ритуала	Чтобы собаки не лаяли
Текст, содержащий ритуальное предписание	Именем Отца, Сына и Святого Духа. Величием Твоей Десницы! Пусть [пасти собак] будут запечатаны словно камни. Господь Бог, заставь их замолкнуть! Именем того камня, который был помещен у входа в гробницу нашего Спасителя: им пусть будут успокоены эти собаки! Молитвами Марии Блаженной, Иоанна Крестителя, молитвой всех мучеников и святых Господа нашего, аминь. Благослови [так] три камешка и брось их перед собаками.
Описание ритуала	Заклинание произносится над тремя камешками, которые надо бросить перед собаками, чтобы они перестали лаять.
<i>Materia magica</i>	Камни
Участники	Собаки
Действия	<i>Произнести</i> благословение, <i>бросить</i>
Святые имена	Отец, Сын и Святой Дух, Мария, Иоанн Креститель
Источник	Gollancz 1912, xxxix

**Ритуал 29. Чтобы молоко не портилось** [Cod. A, §44]

Цифровые и полевые исследования

Назначение ритуала	Для приготовления масла из молока, начинающего киснуть
Текст, содержащий ритуальное предписание	Именем Отца, Сына и Святого Духа. Именем мар Артемия и Бальнуса, этими святыми именами и именами тех, кто пробыл в пещере сорок лет, моля Бога о помощи: пусть в этом молоке образуются сливки подобно песку в морях. Именем того ангела, который формирует зародышей в чревах их матерей: так же пусть он сформирует [сливки] и пусть исправится молоко такого-то, сына такого-то. Пусть оно даст масла и сливок подобно [многочисленным водам] реки Ги-хон и подобно источнику, проистекающему в Эдеме. Достославным и восхваляемым именем Бога Живого! Да будет так, аминь! Произнеси [это] благословение над солью, дай [часть] корове, часть [брось] в огонь, а часть — в молоко.
Описание ритуала	Благословение читается над солью, которая делится на три части. Одна часть дается корове, другая бросается в огонь, третья — в молоко.
Параллели	Славянские молитвы и обряды [Дурасов 1988, 268], арамейские магические чаши [Naveh, Shaked 1993, 133–136, Bowl 24]
<i>Materia magica</i>	Соль
Стихии	Огонь
Участники	Корова
Действия	<i>Произнести благословение, дать съесть, бросить</i>
Святые имена	Троица, Артемий, Бальнус, ангел, отвечающий за развитие плода во время беременности, Бог Живой
Источник	Gollancz 1912, li



**Ритуал 30. Для молока, которое начинает портиться** [КНЦ 4, f. 39r–v]

Назначение ритуала	Для восстановления пригодности начавшего киснуть молока или для приготовления масла из кисшего молока
Текст, содержащий ритуальное предписание	Трижды произнеси благословение над солью. Часть соли повесь над приносящей [молоко коровой <sup>10</sup> ], другую часть брось в огонь, что под молоком. Именем Отца, Сына и Святого Духа, именем Гавриила и Михаила, именем Нураила. Твоей десницей, которая сотворила людей, благослови эту соль, которую он бросит в молоко такого-то, сына такого-то. Пусть оно станет чистым и не мутным! Именем молитв Марии Блаженной, Матери Света, именем живого знамения великолепного креста: исправь молоко! Пусть оно исправится благодаря той соли. С Божьей помощью пусть оно восстановится, да будет так, аминь.
Описание ритуала	Три раза благословить соль и разделить ее на две части: одну часть надо повесить над коровой (или на нее), другую часть соли бросить в огонь, на котором греется молоко. Можно предположить, что третья часть соли надо бросить в молоко (ср. Рит. 29)
Параллели	Арамейские магические чаши [Naveh, Shaked 1993, 133–136, Bowl 24]
<i>Materia magica</i>	Соль
Стихии	Огонь (указание также в имени Нураил)
Действия	<i>Произнести</i> благословение, <i>повесить</i> , <i>бросить</i>
Участники	Корова
Святые имена	Троица, Гавриил, Михаил, Нураил, десница Бога, Мария, Матерь Света
Источник	Нуруллина 2012, 72–73

<sup>15</sup> См. [Нуруллина 2012, 155].

**Ритуал 31. Паразиты, которые появляются у людей [Cod. C, §7]**

Цифровые и полевые исследования

Назначение ритуала	Избавить от паразитов человека и домашний скот
Текст, содержащий ритуальное предписание	Произнеси благословение над землей от крота, брось на червей. [Для] червей, которые поражают скот <sup>16</sup> . Благослови землю именем Господа нашего Иисуса Христа, [именем] Гавриила, предводителя святых ангелов: <нрзб. 2 слова> «Он посеял песок и собрал песок и не навредил урожаю. Так же пусть не появляются черви в таком-то, сыне такого-то, или у его коз, или у коров. Именем Живого и Воскрешающего, аминь».
Описание ритуала	Вероятно, текст включает два ритуала. Первый предписывает благословить «землю от крота» и бросить ее на паразитов. Второе предписание, согласно подзаголовку, предназначено для паразитов, поражающих скот, однако в самом тексте упоминается и человек. «Благословение» (вероятно, последующее заклинание) надо прочитать над землей. Текст не уточняет, следует ли ее затем бросить на паразитов или в этом случае требуются какие-то другие действия.
<i>Materia magica</i>	Земля от крота, земля
Стихии	Земля
Действия	<i>Произнести, бросить</i>
Участники	Паразиты
Святые имена	Иисус Христос, Гавриил
Источник	Gollancz 1912, lxxvii

<sup>16</sup> Возможно, это заголовок для второго ритуала с тем же назначением.

**Ритуал 32. Защитное заклинание для женихов** [КНЦ 4, ff. 52r–v]

<b>Назначение ритуала</b>	<b>Защитить жениха и невесту в их первую брачную ночь от колдовства и демонов</b>
Текст, содержащий ритуальное предписание	Именем Отца, Сына и Святого Духа. Я связываю колдовство, [магические] узы и чары, которые творятся злыми людьми, от носителя этих писем. Пусть будет свободен его половой член над чревом такой-то, дочери такой-то. Я освобождаю его душу вместе с его телом от всех уз и коловских узелков и [прочих] козней проклятых и заклятых демонов. Пусть он освободится от уз, которые на нем. Пусть прекратят [воздействие на] его тело и душу всякие отвратительные [колдовские] практики злых людей и уловки проклятых демонов. Молитвой Марии Блаженной, Иоанна Крестителя и всех мучеников и святых Господа нашего. И напиши десять слов из «Вначале...».
Описание ритуала	Прежде всего, по-видимому, требуется прочитать или написать текст самого заклинания. Рекомендацию написать «десять слов из “Вначале”» следует понимать как относящуюся к популярной у сирийских христиан магической фигуре, которая сопровождает заклинание под названием «Евангелие Господа нашего Иисуса Христа, Благовествование Иоанна» (ср. также Рит. 10). Эта магическая фигура представляет собой таблицу, в которую вписаны первые слова пролога к Евангелию от Иоанна [Нуруллина 2012, 111–113].
Параллели	В главе 3 Песни Песней, где говорится о свадьбе Соломона, дается описание брачного ложа, вокруг которого стоят стражники. У каждого из них на бедре висит меч – «от Ночного Ужаса». В комментариях на Песнь Песней стих 3:5 сопоставляется со свадебными обычаями, засвидетельствованными у палестинских арабов: жених, стоя на крыше дома, размахивает мечом над входящей в него невестой, причем она сама тоже может быть вооружена мечом, что интерпретируется как стремление отогнать злых духов. [Gerhards 2010, 119–125; Gaster 1969, 812, 813].
Действия	<i>Написать</i>
Святые имена	Мария, Иоанн Креститель, Иисус Христос, святые и мученики
Источник	Нуруллина 2012, 86–87

## Источники

КНЦ 4<sup>17</sup> – Центральная научная библиотека Казанского научного центра РАН. Фонд восточных рукописей и документов. № 4. Сборник заговоров. (Заглавие: *sedrē harzēwē* ‘книга амулетов’). 1735 г. 72 л.

Cod. A<sup>18</sup> – Утрачен, ранее находился в частной коллекции Х. Голланца. Сборник заговоров. (Заглавие: *kīḫtā da-nṭuryā* ‘защитный амулет’). 1802/3 г. 38 л.

Cod. C<sup>19</sup> – Cambridge University Library. Add. Ms. 3086. Сборник заговоров. (Заглавие: *kṭubtā da-nṭuryā* ‘защитный амулет’). XVIII в. 85 л.

H 160<sup>20</sup> – Houghton Library at Harvard University (Cambridge MA, USA). Ms. Syriac 160. Сборник заговоров. (Заглавие: *kīḫtā da-nṭuryā* ‘защитный амулет’). 1804 г. 49 л.

Sado 5<sup>21</sup> – Частная коллекция сирийских рукописей М.Ю. Садо, Санкт-Петербург. № 5. Сборник заговоров. (Конволют). Ркп. 2 (л. 31–103). 1791 г. 106 л.

Gollancz 1912 – *Gollancz H.* The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac mss. London: H. Frowde, 1912. 238 p.

<sup>17</sup> Рукопись восточносирийская, впервые была описана Н. Гараевой [Гараева 2003]. Согласно колофону, создана в 1735 г. в округе Нордуз провинции Хаккяри. Текст опубликован в: [Нуруллина 2012, 28–105].

<sup>18</sup> Кодекс написан письмом эстрангело, создан в селении Шибани, в Турецком Курдистане. Нынешнее местонахождение рукописи неизвестно. При публикации текст разделен Х. Голланцем на 54 параграфа [Gollancz 1912, 1–35, xxv–lx].

<sup>19</sup> Восточносирийская рукопись, частично огласована. Колофон утрачен. Предположительно, происходит из региона Хаккяри. Опубликована Х. Голланцем [Gollancz 1912, 77–92, lxxiii–lxxxvii].

<sup>20</sup> Восточносирийская рукопись, не огласована. Происходит из селения Шибани, округ Шемсдин, провинция Хаккяри. Описание см.: [Cherkashina, Lyavdansky 2021, 90].

<sup>21</sup> Рукопись представляет собой конволют двух сборников заклинаний: Ms. 1 (ff. 1–30) и Ms. 2 (ff. 31–103). Согласно данным палеографии первая рукопись древнее второй (т. е. до 1791 г.) [Kessel, Teule 2012, 52]. В сумме конволют содержит около 75 заклинаний, некоторые без начала.

## Литература

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 825 с.

Гараева 2003 – *Гараева Н.* Рукопись сирийская, содержит заклинания и молитвы // Эхо веков. 2003. № 3/4 (32/33). С. 47–53.

Дурасов 1988 – *Дурасов Г.П.* Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX – начале XX в. // Культура Русского Севера. Л.: Наука, 1988. С. 265–282.

Ито 2012 – *Ито И.* «Сатор»-формула как заговор в балто-славянской письменной и фольклорной традиции // Заједничко у словенском фолклору / Уред. Љ. Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. С. 107–128.

Лявданский, Нуруллина 2017 – *Лявданский А.К., Нуруллина (Черкашина) А.С.* Сирийская версия Сисиниевой легенды // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.А. Топорков; науч. ред. А.К. Лявданский, Е.Б. Смагина, Т.А. Агапкина, А.А. Рычков. М.: Индрик. С. 203–241.

Нуруллина 2012 – *Нуруллина А.С.* Сирийские заклинания как продолжение арамейской заклинательной традиции поздней античности: исследование на материале рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4. Дипломная работа. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2012. 221 с.

Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.А. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 846 с.

Badger 1852 – *Badger G. P.* Nestorians and their Rituals: with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844. Vol. 1. London: Joseph Masters, 1852. 544 p.

Barb 1948 – *Barb A. A.* Zacharias the Prophet and Martyr: A Study in Charms and Incantations // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. 11. P. 35–67. DOI: 10.2307/750461

Cherkashina, Lyavdansky 2021 – *Cherkashina A., Lyavdansky A.* Syriac Love Charms. Part I. The Recipe-Type // Scrinium. 2021. Vol. 17 (1). P. 68–91.

Gaster 1969 – *Gaster T.H.* Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament. New York: Harper Row, 1969. 899 p.

Gerhards 2010 – *Gerhards M.* Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung. Leipzig: Evangelische

Verlagsanstalt, 2010. 592 p. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 35).

Hunter 1990 – *Hunter E.C.D.* Genres of Syriac Amulets: A Study of Cambridge Ms. Syr. 3086 // V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988 / Eds. R. Lavenant. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum: Orientalia Christiana Analecta, 1990. P. 355–368.

Teule, Kessel 2012 – *Teule H., Kessel G.* The Mikhail Sado Collection of Syriac Manuscripts in St. Petersburg. *Eastern Christians and their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Context* / eds. J.P. Monferrer-Sala, H.G.B. Teule, S. Torallas Tovar. Leuven: Peeters, 2003. P. 43–76. (Eastern Christian Studies, 14).

Khan 2008 – *Khan G.* The neo-Aramaic dialect of Barwar. Leiden: Brill, 2008. Vol. 2. 1490 p.

Lyavdansky 2011 – *Lyavdansky A.* Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming, 27–29th October 2011 / Eds. A.L. Toporkov, T. A. Mikhailova, D. S. Nikolayev, J. Roper. Moscow: Probel-2000, 2011. P. 15–21.

Naveh, Shaked 1993 – *Naveh J., Shaked S.* Magic spells and formulae: Aramaic incantations of late antiquity. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1993. 296 p.

Rudolf, 2018 – *Rudolf S.* Syrische Astrologie und das syrische Medizinbuch. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. 353 p. DOI: 10.1515/olzg-2019-0162.

Saar 2017 – *Saar O.-P.* Jewish Love Magic. From Late Antiquity to the Middle Ages. Leiden: Brill, 2017. 316 p.

Schmidt 2021 – *Schmidt A.B.* Eine syrische Amulettrolle mit Beschwörungen für Frauen: Erevan, Matenadaran, rot. syr. 72. Teil I: Edition und Übersetzung // Tracing Written Heritage in a Digital Age / Eds. E. A. Ishac, T. Csanady and T. Zammit Lupi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021. P. 13–58.

Sokoloff 2009 – *Sokoloff M.* A Syriac lexicon: a translation from the Latin: correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, Piscataway, N. J.: Gorgias Press, 2009. 1694 p.

Talay, Rudolf, Kouriyhe 2020 – *Talay Sh., Rudolf S., Kouriyhe Y.* Ein Neues Syrisch-Aramäisches Amulett // Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 2020. Vol. 170, № 2. P. 289–308.

Zellmann-Rohrer 2016 – *Zellmann-Rohrer M.W.* The tradition of Greek and Latin incantations and related ritual texts from antiquity

through the medieval and early modern periods. Dissertation. California: UC Berkeley, 2016. 626 p.

## The Catalogue of the Magical Ritual Prescriptions of Syrian Christians

### Duaa Rashid

National research university Higher School of Economics  
Moscow, Russia

5th year student

ORCID: 0000-0001-8382-5427

School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs,

National research university Higher School of Economics

21/4 bldg. 5, block B, Basmanaya st., Moscow, 119017, Russia

Tel.: +7 (905) 587-07-03

E-mail: dmrashid@edu.hse.ru

### Anna Cherkashina

Independent researcher

Moscow, Russia

Independent researcher

ORCID: 0000-0003-4412-4788

Moscow, Russia

Тел.: +7 (916) 005-64-46

E-mail: tanandajubeo@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.1

**Abstract:** This paper is designed as a catalogue of Syriac magic rituals found in published Syriac magic books (*codices*) dated to 18–20 centuries. The number of catalogued rituals is 32. All rituals are divided into three groups according to their field of application: 1. therapeutic rituals, 2. love rituals, 3. agricultural and domestic rituals. For each ritual prescription a card is provided where one can find the text of the prescription, description of the ritual and its main characteristics.

**Keywords:** *Syriac literature, magic, ritual, Syriac magic books, Christian magic, magic of the Middle East*

## References

Agapkina, T.A., 2010, *Vostochnoslavianskiye lechebnyye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii. Siuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing spells in comparative lighting. The plot and the image of the world]. Moscow, Indrik, 825.

Barb, A.A., 1948, Zacharias the Prophet and Martyr: A Study in Charms and Incantations. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11, 35–67. DOI: 10.2307/750461.

Cherkashina, A., Lyavdansky, A., 2021, Syriac Love Charms. Part I. The Recipe-Type. *Scrinium*, vol. 17, 1, 68–91.

Durasov, G.P., 1998, Obriady, sviazannye s domashnim skotovodstvom na Kargopol'e, v kontse 19 – nachale 20 v. [Rituals associated with domestic cattle breeding in Kargopol, in the late 19th – early 20th century]. *Kul'tura Russkogo Severa*. Leningrad, Nauka, 265–282.

Garaeva, N., 2003, Rukopis' siriiskaya, sodержit zaklinaniya i molitvy [Manuscript Syriac, contains incantations and prayers]. *Ekho vekov*, 3/4 (32/33), 47–53.

Gaster, T.H., 1969, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer' Folklore in the Old Testament*. New York, Harper Row, 899.

Gerhards, M., 2010, *Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung* [Songs of songs. Studies its literary form and theological message]. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 592.

Hunter, E.C.D., 1990, Genres of Syriac Amulets: A Study of Cambridge Ms. Syr. 3086. *5 Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven*, 29–31 août 1988, eds. R. Lavenant. Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Orientalia Christiana Analecta, 355–368.

Ito, I., 2012, “Sator”-formula kak zagovor v balto-slavianskoj pis'mennoj i fol'klornoj traditsii [“Sator” – the formula as a spell in the Balto-Slavic written and folklore tradition]. *Zajednichko u slovenskom folklore* [Common elements in Slavic Folklore], ed. L. Radenkovich, Belgrade, Institute for Balkan Studies, 107–128.

Khan, G., 2008, *The neo-Aramaic dialect of Barwar*. Leiden, Brill, Vol. 2, 1490.

Lyavdansky, A., 2011, Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas. *Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for*



*Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming*, 27–29th October 2011, eds. A.L. Toporkov, T.A. Mikhailova, D.S. Nikolayev, J. Roper. Moscow, Probel-2000, 2011, 15–21.

Liavdanskii, A.K., and Nurullina (Cherkashina), A.S., 2017, *Siriiskaya versiia Sisinievoi legendy [Syriac version of the Sisinnius' legend]. Sisinieva legenda v fol'klornykh i rukopisnykh traditsiakh Blizhnego Vostoka, Balkan i Vostochnoi Evropy [Sisinnius' legend in folklore and manuscript traditions of the Middle East, Balkans and Eastern Europe]*, eds. A.L. Toporkov; Moscow, Indrik, 203–241.

Naveh, J., and Shaked, S., 1993, *Magic spells and formulae: Aramaic incantations of late antiquity*. Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 296.

Nurullina, A.S., 2012, *Siriiskie zaklinaniia kak prodolzhenie arameiskoi zaklinatel'noi traditsii pozdnei antichnosti: issledovanie na materiale rukopisi TSNB KNTS RAN 4. Diplommaia rabota [Syriac spells as a continuation of the Aramaic magical tradition of Late Antiquity: research based on the material of the manuscript of the TSNB KNTS RAN 4. Thesis]*. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 221.

Rudolf, S., 2018, *Syrische Astrologie und das syrische Medizinbuch [Syriac astrology and the Syriac Book of Medicines]*. Berlin, Boston, De Gruyter, 353. DOI: 10.1515/olzg-2019-0162.

Saar, O.-P., 2017, *Jewish Love Magic. From Late Antiquity to the Middle Ages*. Leiden, Brill, 316.

Schmidt, A.B., 2021, *Eine syrische Amulettrolle mit Beschwörungen für Frauen: Erevan, Matenadaran, rot. syr. 72. Teil I: Edition und Übersetzung [A Syriac Amulet with Charms for Women: Erevan, Matenadaran, rot. syr. 72. Part I: Edition and Translation]*. *Tracing Written Heritage in a Digital Age*. eds. E.A. Ishac, T. Csanady and T. Zammit Lupi. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 13–58.

Talay, Sh., Rudolf, S., and Kouriyhe, Y., 2020, *Ein Neues Syrisch-Aramäisches Amulett [A New Syriac Aramaic Amulet]*. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 170, 2, 289–308.

Teule, H., Kessel, G., 2012, *The Mikhail Sado Collection of Syriac Manuscripts in St. Petersburg. Eastern Christians and their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Context*, eds. Monferrer-Sala J.P., Teule H.G.B., Torallas Tovar S. Leuven, Peeters, *Eastern Christian Studies*, 14, 43–76.

Zellmann-Rohrer, M.W., 2016, *The tradition of Greek and Latin incantations and related ritual texts from antiquity through the medieval and early modern periods. Dissertation*. California, UC Berkeley, 626.

## Описание гражданской войны в Сирии жителем Маалулы

### *Филипп Юрьевич Бурлаков*

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
Москва, Россия

Студент 2 курса бакалавриата

ORCID: 0000-0003-1379-8202

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», факультет гуманитарных наук  
109028, Россия, Москва, Покровский бульвар, д. 11  
Тел.: + 7 (495) 771-32-32

E-mail: hse@hse.ru

### *Анна Анатольевна Головина*

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Москва, Россия

Студентка 1 курса бакалавриата

ORCID: 0000-0001-8447-1480

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», факультет гуманитарных наук  
109028, Россия, Москва, Покровский бульвар, д. 11  
Тел.: + 7 (495) 628-79-31

E-mail: hse@hse.ru

### *Алексей Николаевич Дунцов*

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Москва, Россия

Аспирант

ORCID: 0000-0003-4762-9140

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Аспирантская школа по филологическим наукам

105066, Россия, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4  
Тел.: +7 (495) 531-00-00  
E-mail: aduntcov@hse.ru

### ***Ксения Павловна Костомарова***

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
Москва, Россия

Студентка 4 курса бакалавриата  
ORCID: 0000-0003-0760-4774

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», факультет гуманитарных наук  
109028, Россия, Москва, Покровский бульвар, д. 11  
Тел.: + 7 (495) 628-79-31  
E-mail: hse@hse.ru

### ***Екатерина Владимировна Новокрепченых***

Тюменский государственный университет  
Тюмень, Россия

Старший преподаватель кафедры русского языка и общего языкознания, кандидат филологических наук

ORCID: 0000-0002-1000-3470

Тюменский государственный университет, Институт социально-гуманитарных наук,  
625003, Россия, Тюмень, ул. Ленина, д. 23. 597- 400  
+7 (982) 905-90-29  
E-mail: e.v.novokreshhenykh@utmn.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.0

**Аннотация:** Публикация представляет собой фрагмент рассказа Филиппа Шо'ра (Filīb Šōʿra, араб. Aš-Šāfir) на диалекте Маалула (Maʿlūla) современного западного арамейского языка. Маалула (Maʿlūla) – диалект одноименного сирийского города, расположенного в 55 км северо-восточнее Дамаска. Маалула – один из трех населенных пунктов, в которых в качестве живого языка продолжает использоваться современный западный арамейский<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Две другие деревни – Джуббадин (Ġubbšadin, арамейское название — Ġurbaʿōd) и Баха (Baħʿa) представляют собой одноименные диалекты современного западного арамейского.

Рассказ повествует о захвате Маалулы радикальными исламистами во время гражданской войны в Сирии и об убийстве нескольких местных жителей.

Наличный корпус полевых записей современного западного арамейского все еще недостаточен для полного описания грамматической структуры языка. Морфологический анализ текстов – первый шаг на пути к решению этой задачи. И он важен вдвойне, поскольку современный западный арамейский язык благодаря консерватизму своей морфологии занимает особое место среди современных арамейских языков<sup>2</sup>.

Запись проводилась 10 декабря 2020 г. в городе Маалула, Сирия. Информант – Филипп Шо'ра, 83 года, работал пекарем в Ливане, вернувшись в Маалулу, занялся сельским хозяйством.

Способ глоссирования – интерлинейные глоссы. Помимо стандартных обозначений, приведенных в Лейпцигских правилах глоссирования, были использованы дополнительные глоссы (см. Список условных обозначений).

**Ключевые слова:** *Маалула, современный западный арамейский язык*

Modern Western Aramaic (MWA) is one of the most endangered Aramaic languages. It is the only surviving member of the Western Aramaic sub-group existing today. Before the Syrian Civil War (2011 – present), its dialects were spoken in three localities in Rif Dimashq Governorate.

By themselves, the Aramaic languages need detailed study. Arabization and Islamization of the Middle East led to the fact that the Aramaic languages began to be used less and less in various fields of activity and were predominantly replaced by Arabic. The most representative instance is literature as a collection of written texts, as our object of study is a language without its own writing system. Over time, Arab borrowings began to spread wider and increasingly take root in the system of the language group under discussion.

What is worth additional mentioning is that the Eastern Aramaic sub-group is generally more receptive to change and pro-

---

<sup>2</sup> Так, в современном западном арамейском сохранились рефлексы двух базовых форм праарамейского глагола: \*yiqtul и \*qatal.

gressive than the Western sub-group. Nevertheless, this tendency has its own exceptions. For instance, the verb system of both groups is developing in the same direction. The most common and obvious pattern of change is finite verb forms inherited from the proto-Aramaic language gradually being replaced by nominal forms.

The dialects spoken in Rif Dimashq, or (to be more precise) in the northeastern part of the Anti-Lebanon ridge, are unique due to their exceptional archaism against the background of other modern Aramaic dialects. In terms of this issue, we can draw significant comparisons between them and the classical Syriac language, which was used as a living language about two thousand years ago. The evidence of this statement was mentioned and approved previously in the Abstract.

According to the 2004 census (the main data source which we rely on every time mentioning the number of residents of each settlement), the population of the Baxʿa village was 1,405. However, during the war, the settlement was destroyed, and at the moment it is abandoned.

Another village that was only indirectly affected by the war (it was bombed) is Gubbʿadīn. Today the population of the village is more than four thousand people.

The object of the study is the dialect of the third settlement. Before the civil war in Syria, the population of the city of Maaloula was more than three thousand people. The population census in 2004 again provides more specific data – 2,762 people. During the war, the city was captured by hostilities, and the locals left Maaloula en masse. At the moment, most of the city has been destroyed, and the population is almost 10 times less than it was before the war.

The following text, recorded in 2020, examines the life of the local population during the armed conflict according to the recollections of one of the residents of the city.

1.							
<i>ōl</i>	<i>santuk-ō</i> ,	<i>santuk-ō</i> ,	<i>hinn</i>	<i>m=ġawz-a</i> ,			
EXIST	chest-P	chest-P	they	of=walnut.tree-ABS			
<i>ōl</i>	<i>santuk-ō</i>	<i>katimōy-in</i> ,	<i>ōl</i>	<i>ʕaláy</i>	<i>nežəm-ɫ-a</i>	<i>ti</i>	<i>Tōwut</i> .
EXIST	chest-P	old-P.INDF	EXIST	on+3p	star-F-ABS	of	PN
<i>han</i>	<i>ti</i>	<i>ħōfr-in</i>		<i>uđōy-in</i> .			
these	REL	engrave.PRS-P		Jew-P.INDF			
<i>u</i>	<i>hī</i>	<i>ču</i>	<i>mažəbɫ-a</i>	<i>p=ħafər</i>	<i>illa</i>	<i>ʕemmit</i>	<i>ti</i> ...
and	she	NEG	be.appropriate.	in=^engraving^A	except	among	REL
			PRS-F.S				
<i>mett</i>	<i>aɫarōy-in</i>	<i>baħar</i> ,	<i>u</i>	<i>kkīr-in</i> ,			
kind.of	antique-P.INDF	very	and	valuable-P.INDF			
<i>yaʕni</i>	<i>ġōly-in</i>	<i>baħar</i> ,	<i>ṫīm=un</i>	<i>baħar</i> .			
HES	expensive-P.INDF	very	price=3p	a.lot			
<i>m.žoməlɫa</i> ,	<i>ōl</i>	<i>santūk-a</i>	<i>l=eħda</i> ,				
moreover	EXIST	chest-ABS	belonging.to=one.F				
<i>alō</i>	<i>yi-raħm-enn=a</i>	<i>u</i>		<i>yi-raħm-é-l</i>			
God	3m-have.mercy.SBJV-PLEO=3fs.DO	and		3m-have.mercy.SBJV-PLEO-HD			
<i>miɫ-ay=xun</i> ,	<i>Raħme</i>	<i>Sumʕan</i> ,	<i>katm-ačč=e</i>	<i>l=Mar.Ilyas</i> ,			
dead-P=2p	PN	PN	donate.PST-3fs=3ms.DO	to=PN			
<i>hī</i>	<i>w</i>	<i>aɾɫ-a</i> ,	<i>u</i>	<i>paɫ-a</i> ,	<i>u</i>	<i>činya</i>	<i>mō</i> .
she	and	field-ABS	and	house-ABS	and	dunno	what

There were chests. They were (made) of walnut tree. There were old chests. They had the star of David on them. Those who engraved (it), were Jews. And it is not appropriate to engrave (it) except among those who are (Jews). And they had a kind of

very antique (look), and were valuable, that is, very expensive. Their value was high. Moreover, there was a chest belonging to a woman – may God have mercy upon her, and may he have mercy upon your dead – Raḥme Sumṣan. She donated it to the church of St. Elijah. (She donated) it, and the field, and the house, and I dunno what (else).

2.

<i>ōb</i> cop	<i>p=ṣalōn</i> , in= <sup>A</sup> sitting.room <sup>A</sup>	<i>lōb</i> if	<i>či-zzak/k'er</i> . 2-remember.SBJV		
<i>t&lt;ī&gt; ...</i> REL	<i>xut</i> all	<i>ti</i> REL	<i>ōt</i> EXIST	<i>aʕl=e</i> , on=3ms	
<i>nežəm-t-il</i> star-F-HD	<i>anna</i> this.M		<i>Tōwut</i> , PN	<i>ixčfi</i> . disappear.PST	
<i>maʕnōy-t-a</i> , meaning-F-ABS	<i>ti</i> REL		<i>tō-lun</i> come.PST-3p	<i>l=ōxa</i> , to=here	
<i>īl-un</i> POS-3p	<i>ʕilōk-č-a</i> relation-F-ABS		<i>ʕeml</i> with	<i>uđōy</i> . Jew.P.DEF	
<i>inne</i> so	<i>ğappay-naḥ</i> POS-1p		<i>anaḥ</i> we	<i>santūk-a</i> , chest-ABS	
<i>čüb</i> NEG+COP	<i>m=ti</i> from=REL		<i>ōt</i> EXIST	<i>aʕl=e</i> on=3ms	<i>nežəm-t-a</i> , star-F-ABS
<i>ču</i> NEG	<i>škil-il-l=e</i> , take.PRF-P-HD=3ms.DO		<i>ču</i> NEG	<i>battay-hun</i> want-3p	<i>haʕin</i> . those

It was in the sitting room (of the church of St. Elijah), if you remember. Every (chest) that had the star of David on it, disappeared. It means, that those who came here, had a relation with Jews. So we have a chest, not the one that has the star on it. They have not taken it, they did not want (it).

3.

<i>ha</i>	<i>hōš!</i>	<i>orḥ-a</i>	<i>ḥrī-t-a</i> .	<i>orḥ-a</i>	<i>ḥrī-t-a</i>
look	now	time.F-ABS	other-F-ABS	time.F-ABS	other-F-ABS
<i>n-maḥm-il=lax</i>		<i>ṣur-yōt-a</i> ,	<i>n-maḥm-il=lax</i>	<i>ṣur-yōt-a</i> .	
1-show.PRS-P=2ms.IO		picture-P-ABS	1-show.PRS-P=2ms.IO	picture-P-ABS	
<i>u</i>	<i>yīb</i>	<i>ana</i>	<i>fčakīr-iṭ</i>	<i>p=ti</i>	<i>taḥken</i>
and	if	I	remember.	about=REL	happen.PRF
			PST-1s		<i>akītar</i> , <i>n-maḥki-in</i> ,
					1-talk.PRS-P
<i>nī-mšōwet</i>	<i>n-amr-il=lax</i>	<i>mō</i>	<i>batt-ax</i>	<i>msaṣat-č-a</i> ,	
1-return.PRS	1-say.PRS-P=2ms.IO	what	need-2ms	help-F-ABS	
<i>hač</i>	<i>u</i>	<i>han</i>	<i>šapp-ō</i> ,	<i>n-ḥōḡr-in</i> .	
you.M.S	and	these	guy-P	1-be.ready.PRS-P	

Now look! ... Next time. Next time I will show you pictures, I will show you pictures. And if I remember more about what has happened, we will talk, I will tell you again (about) what you need help with, you and these guys. We are ready (to help).

4.

<i>bes</i>	<i>ōt</i>	<i>šagəl-t-a</i> .	<i>ḡuk/kīl</i>	<i>inḥeč</i> ,	
but	EXIST	thing-F-ABS	when	go.down.PST	
<i>ikḡum.mi</i>	<i>y-nuḡp-u-ž</i>	<i>žars-ō</i> ,	<i>u</i>	<i>ikḡum.mi</i> ...	
before	3-steal.SBJV-P-HD	bell-P	and	before	
<i>nōḥč-in</i>	<i>čal=ōta</i>	<i>naḥḥī-t-a</i>	<i>ḡarbōy-ta</i> ,		
go.down.PRS-P	to=that.F	neighbourhood-F-ABS	western-F.DEF		
<i>kaṭl-ū-l</i>	<i>Maxōyel</i>	<i>Ṭaṣlab</i> ,	<i>u</i>	<i>l=ebr=e</i> ,	
kill.PST-3p-HD	PN	PN	and	DO=son=3ms	
<i>u</i>	<i>ebər</i>	<i>ḥōn=e</i>	<i>Baržes</i> .	<i>ē</i> ,	<i>ebər</i>
and	son.of	brother=3ms	PN	yes	son.of
					<i>ḥōt=e</i> .
					sister=3ms



<i>niš-laḥl=un</i> forget.PST-1p=3p.DO	<i>han ,</i> these	<i>u</i> and	<i>manin</i> who.P	<i>ḥrin-ōy ?</i> other-P
<i>hanna ,</i> this.M	<i>mō</i> what	<i>ušm=e ?</i> name=3ms	<i>Aḷṭun !</i> PN	<i>kaṭl-ūn .</i> kill.PST-3p+3p.DO
<i>amr-ū-l</i> say.PST-3p-HD	<i>l=eḅər</i> to=son.of	<i>ḥōn=e ,</i> brother=3ms	<i>Baržes ,</i> PN	<i>“ aslēm !”</i> become.muslim.IMP
<i>akam</i> stand.up.PST	<i>ṣalb-il</i> cross.PST-HD	<i>īḍ=e</i> hand.F=3ms	<i>ṣa=ffōy=e ,</i> upon=face=3ms	
<i>amel=lun ,</i> say.PRS=3p.IO	<i>“ ana</i> me	<i>xan</i> so	<i>ḍīn !”</i> religion+1s	<i>akam</i> stand.up.PST
				<i>kaws-unn=e .</i> shoot.PST-3p=3ms.DO

But there is something (else). When they went down, before they stole the bells, and before ... They went down into the western neighbourhood, they killed Maxōyel Ṭaṣṭab and his son, and the son of his brother Baržes ... Yes, the son of his sister. We forgot them, these ones, and whom else? This one, what was his name? Aḷṭun! They killed them! They said to the son of Baržes's brother, "Become a Muslim!". Then he made the sign of the cross upon his face, (and) told them, "As for me, my religion is like this!" Then they shot him.

5.

<i>ōḷ</i> EXIST	<i>bisnī-ṭ-a ...</i> girl-F-ABS	<i>kaṭl-ul-l</i> kill.PST-3p-HD	<i>aṭin</i> those	<i>īlōṭa .</i> three.M
<i>ōḷ</i> EXIST	<i>bisnī-ṭ-a ,</i> girl-F-ABS	<i>kaws-unn=a ,</i> shoot.PST-3p=3fs.DO	<i>ṣal=asōs-a</i> for=reason-ABS	<i>mīṭ-aṭ .</i> die.PST-3fs
<i>ḥī</i> she	<i>iḥm-aṭ ,</i> see.PST-3fs	<i>iḥm-aṭ</i> see.PST-3fs	<i>u</i> and	<i>šimṣ-aṭ ,</i> hear.PST-3fs
			<i>u</i> and	<i>hanna .</i> this.M
<i>ūl-a</i> POS-3fs	<i>ṣomr-a</i> life-ABS	<i>met</i> in.order.to	<i>č-aḥk'ē=le</i> 3f-tell.SBJV=3ms.IO	<i>fīṭs-č-a .</i> thuth-F-ABS

*sōlk-in*                      *šapp-ō*                      *masaf-il-l=a*  
go.up.PRS-P                      guy-P                      give.first.aid.PRS-P-HD=3fs.DO

*u*    *žayš-a*    *yimken*    *šimmáy .*    *infek*    *haḡin* ,    *islek* ,    *šōwet .*  
and    army-ABS    probably    with+3p    go.out.PST    those    go.up.PST    r e t u r n .  
PST

There was a girl ... They killed those three. There was a girl. They shot at her, for this reason she died. She saw, she saw and heard (everything), and so on. She was (still) alive to tell him the truth. Guys came up (to the city and) gave her first aid, and the army was probably with them. Those ones (i.e. the rebels) left, they went up, returned back.

6.

*han*    *aḥč-unn=a*                      *ša=Demsek* ,    *šw-ul=la*                      *šamal-yōt-a* ,  
these    bring.down.PST-3p=3fs.DO    to=PN                      do.PST-3p=3fs.    surgery-P-ABS  
IO

*činya*                      *mō .*                      *kayyōm*                      *īd=a*                      *yašni*                      *xan .*  
dunno                      what                      remain.F                      hand.F=3fs                      HES                      so

*aḥk-aḡ*                      *ša.mazbuḡ*                      *mō*                      *īken .*  
tell.PST-3fs                      truthfully                      what                      happen.PST

*m.žoməlḡa*                      *inne*                      *aḥḥaḡ*                      *amel=lun*  
moreover                      COMP                      one.M                      say.PRS=3p.IO

“ *ana*                      *ču*                      *man*                      *n-aslem .*”  
I                      NEG                      FUT.1s                      1-become.muslim.SBJV

*hū ...*                      *čūb*                      *inne*                      *miskīn-a .*  
he                      NEG+COP                      COMP                      poor.man-ABS

*xan*                      *iščikōt=e* ,                      *xan*                      *imōn=e*    *hū* ,    *imōn=e*                      *hū .*  
so                      conviction=3ms    so                      faith=3ms    he                      faith=3ms                      he

She was brought down to Damascus, (and) underwent (several) surgeries, I dunno what (else). Her hand was like this. She told truthfully what happened. Moreover, (there was) one who told them, “I won’t become a Muslim”. He (was killed). He is not a poor man. Such is his conviction, such is his faith, his faith.

7.

<i>kaṭl-unn=e</i>	<i>mett ...</i>	<i>almuḥim ,</i>	<i>keṣ-t-a</i>	<i>rrīx-a ,</i>
kill.PST-3p=3ms.DO	about	anyway	story-F-ABS	long-F.INDF

<i>mō</i>	<i>baḥ</i>	<i>n-aḥəkī ?</i>	<i>šagəl-t-a</i>	<i>rrīx-a .</i>
what	should.1p	1-tell.SBJV	thing-F-ABS	long-F.INDF

<i>bes</i>	<i>mʿallōy ,</i>	<i>čūb</i>	<i>xull</i>	<i>anna ,</i>	<i>zōyʿ-in .</i>
but	Maaloula.resident.PDF	NEG+COP	all	this.M	be.afraid. PRS-P

<i>ḡatr-a</i>	<i>m=ḡawwōyʿ=ah ,</i>	<i>n-ʔammīn-in ,</i>	<i>čūb</i>	<i>xull</i>	<i>anna .</i>
betrayal-ABS	from=inside=1p	1-believe.PRF-P	NEG+COP	all	this.M

He was killed about ... Anyway, (it is) a long story. What should we tell? It is a long matter. But the people of Maʿlūla were not all that afraid. (There was) betrayal among us, we believe (so), (but) not all that.

## Литература

Arnold 1990 – *Arnold W.* Das Neuwestaramäische Vol. V. Grammatik. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990. 410 s.

Arnold 2006 – *Arnold W.* Lehrbuch des Neuwestaramäischen. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006. 137 s.

Arnold 2019 – *Arnold W.* Das Neuwestaramäische. VI. Wörterbuch. Harrassowitz, Wiesbaden, 2019. 1020 s.

Corell 1978 – *Correll C.* Untersuchungen zur Syntax der neuwestaramäischen Dialekte des Antilibanon (Maʿlūla, Baḥʿa, Ḡubb ʿAdīn) mit besonderer Berücksichtigung des arabischen Adstrateinflusses, nebst zwei Anhängen zum neuaramäischen Dialekt von Ḡubb ʿAdīn. Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, 1978. XX, 220 s.

Spitaler 1938 – *Spitaler A.* Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Maʿlūla (Antilibanon). Leipzig: Brockhaus, 1938. XXVI, 225 s.

### СПИСОК ДОПОЛНИТЕЛЬНЫХ ГЛОСС:

A...A	неадаптированное заимствование из арабского, оставленное негlossированным;
ABS	показатель несвязанной формы существительного;
DO	прямой объект;
IO	косвенный объект;
EXIST	экзистенциальный предикат;
HD	показатель вершинного маркирования в случае, если зависимое с положительным значением определенности следует непосредственно после вершины;
HES	хезитация;
PLEO	плеонастический элемент, связывающий некоторые глагольные формы с показателем вершинного маркирования или с энклитическими объектными местоимениями;
PN	имя собственное;
POS	поссесивный предикат

## Description of the Syrian Civil War by a Resident of Maaloula

### *Philip Burlakov*

National Research University Higher School of Economics  
Moscow, Russia

2nd year bachelor's degree

ORCID: 0000-0003-1379-8202

National Research University Higher School of Economics, Faculty of Humanities  
109028, Russian Federation, Moscow, Pokrovskii bul'var 11

Tel.: +7 (495) 771-32-32

E-mail: hse@hse.ru

### *Alexey Duntsov*

National Research University Higher School of Economics,  
Moscow, Russia

2nd year doctor's degree

National Research University Higher School of Economics,  
Doctoral School of Philology

ORCID: 0000-0003-4762-9140

105066, Russian Federation, Moscow, Staraya Basmannaya 21/4

Tel.: +7 (495) 531-00-00

E-mail: aduntcov@hse.ru

***Anna Golovina***

National Research University Higher School of Economics  
Moscow, Russia

1st year bachelor's degree

ORCID: 0000-0001-8447-1480

National Research University Higher School of Economics, Faculty of Humanities  
109028, Russian Federation, Moscow, Pokrovskii bul'var 11

Tel.: +7 (495) 628-79-31

E-mail: hse@hse.ru

***Kseniya Kostomarova***

National Research University Higher School of Economics  
Moscow, Russia

4th year bachelor's degree

ORCID: 0000-0003-0760-4774

National Research University Higher School of Economics, Faculty of Humanities  
109028, Russian Federation, Moscow, Pokrovskii bul'var 11

Tel.: +7 (495) 628-79-31

E-mail: hse@hse.ru

***Ekaterina Novokreshchennykh***

Tyumen State University  
Tyumen, Russia

Senior Lecturer of the Department of Russian Language and General Linguistics,  
Candidate of Sciences in Philology

ORCID: 0000-0002-1000-3470

Tyumen State University Institute of Social Sciences and Humanities,  
625003, Russian Federation, Tyumen, Lenina st., 23. 597–400

Tel.: +7 (982) 905-90-29

E-mail: e.v.novokreshchennykh@utmn.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.0

**Abstract:** The publication presents a fragment of a story by Philip Šōŕa (Arabic: Aš-Šāŕir) in the Mašlūla dialect of Modern Western Aramaic. Maaloula is a dialect of the Syrian city of the same name, located 55 km northeast of Damascus. Maaloula is one of three settlements in which dialects of modern Western Aramaic continue to be used as a living language.

The story focuses on the capture of Maaloula by radical Islamists during the Syrian Civil War and the killing of several local residents.

The available corpus of field records of modern Western Aramaic is insufficient to fully describe the grammatical structure of the language. Morphological analysis of texts is the first step towards solving this problem. And it is doubly important, since some features of the morphology of modern Western Aramaic occupy an important place among other modern Aramaic languages.

The recording took place on December 10, 2020, in the city of Maaloula, Syria. Informant – Philip Sho'ra, 83, worked as a baker in Lebanon and returned to Maaloula to become a farmer.

Glossing method: interlinear morpheme-by-morpheme glosses. In addition to the standard designations given in the Leipzig Glossing Rules, some additional glosses have been used (See List of Additional Labels).

**Keywords:** *Maṣlūla, Modern Western Aramaic*

### List of Additional Glosses:

A...A	unaccommodated borrowing from Arabic, which has been left unglossed;
ABS	non-incorporated, unbound form of the noun;
DO	direct object;
IO	indirect object;
EXIST	existential predicate;
HD	a head-marker indicating an immediately following definite dependent;
HES	hesitation;
PLEO	a pleonastic element, which connects some verbal forms to the object marker or enclitic object pronouns;
PN	proper noun;
POS	possessive predicate.

### References

Arnold, W., 1990, *Das Neuwestaramäische. Vol. V. Grammatik*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 410.

Arnold, W., 2006, *Lehrbuch des Neuwestaramäischen*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 137.

Arnold, W., 2019, *Das Neuwestaramäische. VI. Wörterbuch*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1020.

Correll, C., 1978, Untersuchungen zur Syntax der neuwestaramäischen Dialekte des Antilibanon (Ma'lūla, Baḥ'a, Ġubb 'Adīn) mit besonderer Berücksichtigung des arabischen Adstrateinflusses, nebst zwei Anhängen zum neuaramäischen Dialekt von Ġubb 'Adīn. Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, Wiesbaden, XX, 220.

Spitaler, A., 1938, Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma'lūla (Antilibanon). Leipzig, Brockhaus, XXVI, 225.

## О корпусах современного разговорного иврита

*Инна Багратовна Григорян*

Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина  
(Технологии. Дизайн. Искусство)

Москва, Россия

Старший преподаватель

ORCID: 0000-0001-7108-6065

Институт «Академия имени Маймонида»

Кафедра филологии и лингвокультурологии

Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина  
(Технологии. Дизайн. Искусство)

117997, Россия, Москва, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1

Тел.: +7 (925) 099-01-96

E-mail: grigoryan-ib@rguk.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.2

**Аннотация:** Целью данной работы является охарактеризовать существующие корпуса современного иврита. На данном этапе существует два устных корпуса и один письменный корпус Hebrew Corpus или Лингвистический корпус иврита. Все они составлены профессиональными лингвистами на базе университетов Тель-Авива и Хайфы, а также специалистами из Национального Ближневосточного Языкового Ресурсного центра (National Middle East Resource Centre) Университета Бригама Янга в США. В статье дается подробное описание каждого упомянутого выше корпуса. Также приводятся исследования в области просодии, акустики и других вопросов фонетики; работы по прагматике и дискурсу современного разговорного иврита и более тонким явлениям, связанным, например, с передачей эмоций в речи, которые были выполнены на базе материалов устного корпуса современного израильского разговорного иврита (Corpus of Spoken Israeli Hebrew = CoSIH).

**Ключевые слова:** *прикладная лингвистика, корпусная лингвистика, корпуса, современный иврит, разговорный иврит, корпус современного разговорного израильского иврита*



На современном этапе развития лингвистики почти ни одно исследование не обходится без привлечения корпусных данных. Корпусную лингвистику относят к разделу прикладной лингвистики, занимающейся «как деятельностью по приложению научных знаний об устройстве и функционировании языка в нелингвистических дисциплинах и в различных сферах практической деятельности человека, а также теоретическое осмысление такой деятельности» [Баранов 2001, стр. 6]. Корпусная лингвистика решает задачи построения лингвистических корпусов данных с использованием компьютерных технологий, а также созданием компьютерных инструментов для их обработки. По одному из определений [Захаров, Богданова 2013, стр. 5], лингвистический корпус – это «большой, представленный в машиночитаемом формате, унифицированный, структурированный, размеченный, филологически компетентный массив языковых данных, предназначенный для решения конкретных лингвистических задач». Другое определение корпуса [Захаров, Богданова 2013, стр. 5], заимствованное из учебника Э. Финегана, определяет корпус как «репрезентативное собрание текстов, включающее информацию о ситуации, ... такую как информация о говорящем, авторе, адресате или аудитории». Определений языкового корпуса довольно много, и в каждом из них прослеживаются общие их черты: цель, печатный формат, наличие социолингвистической и металингвистической информации о тексте и репрезентативность данных.

Корпусы делятся на устные (или «речевые»), письменные и смешанные в зависимости от языковых данных, содержащихся в них. Принимая во внимание предназначение корпусов, можно выделить исследовательские корпусы и «иллюстративные», статические и динамические. По другой классификации выделяются многоцелевые и специализированные корпусы. Несмотря на все многообразие формулировок, корпус в первую очередь следует рассматривать как инструмент, как метод работы с собранным материалом либо как базу данных, с помощью которой можно исследовать те или иные языковые явления.

Лингвистический корпус иврита, или *hebrewCorpus*, был создан в 2009 г. под руководством Шмуэля Болоцкого (Shmuel Bolotzky) по модели *arabiCorpus* при поддержке National Middle East Language and Resource Center (NMELRC; Университет Бригама Янга, США). Это пример закрытого не пополняемого письменного корпуса на 150 миллионов слов. Корпус содержит тексты разных жанров, включая художественную и научную литературу (журналы), издания СМИ (газеты), статьи из Wikipedia, субтитры к фильмам и религиозные тексты. Данный корпус содержит 23 подкорпуса.

Тексты на иврите тяжело поддаются лемматизации<sup>1</sup> по причине высокой многозначности словоформ: как показали Й. Гольдберг и М. Эльхадад, в современном иврите на словоформу приходится в среднем 2,7 варианта интерпретаций, тогда как в английском – всего 1,4 [Goldberg, Elhadad 2010, стр. 104]. Некоторые словоформы в иврите имеют до 13 различных интерпретаций [Carmel, Maarek 1999, стр. 313]. Поэтому число инструментов лемматизации для иврита невелико. В *hebrewCorpus* тексты не размечены. Вместо этого программа использует специальные фильтры, которые пытаются предсказать часть речи, основываясь на морфологической структуре. Также используются регулярные выражения, позволяющие значительно улучшить поисковые возможности корпуса.

Несмотря на указанные трудности, можно смело говорить о значительном вкладе специалистов NMELRC в изучение различных лингвистических вопросов, например, таких, как исследование употребления наречия *me'od* 'очень' перед и после прилагательных, сравнительное исследование использования современного иврита в интернет-сообщениях носителей языка и выучивших его в качестве первого иностранного, сопоставительное изучение фразеологизмов с компонентами чувств в современном иврите, английском и русском языках и др. [Руднева 2021, 31–38].

<sup>1</sup> *Лемматизация*, или *морфологическая разметка* текста, — это процедура образования первоначальной формы слова для словоформ в тексте [Захаров, Богданова 2013].

Исторически первым корпусом устной речи стал Лондон-Лунд (The London-Lund Corpus), разрабатывавшийся с 1959 г. Благодаря ему были исследованы использование *actually, really, you know, well* в речи, вопросы и ответы в английском дискурсе, использование пассива, просодических моделей английского разговора. На данном этапе основной интерес исследователей устной речи заключается в изучении способов передачи эмоций, что возможно, например, на базе мультимедийного подкорпуса НКРЯ. В силу ряда причин составление устного корпуса занимает больше времени, чем письменного, а также более трудоемко и материально затратно. При составлении устного корпуса необходима аудио- и видеофиксация речи. Главная трудность в создании фонетических ресурсов подобного рода заключается в необходимости транскрибирования устной речи. Кроме того, возникают проблемы, связанные с выбором алгоритма транскрибирования, особенностями произношения, маркированием нераспознаваемых слов и сопутствующих речи паралингвистических явлений (посторонние шумы).

Начало работ над устным корпусом разговорного израильского иврита планировалось еще на 1998 г. Претворить планы в жизнь удалось спустя 4 года. К этому моменту уже был собран и обработан материал корпуса. Директором программы стал исследователь из Университета Тель-Авива Шломо Изреэл, транскрипцию устной речи в письменную выполнила Нурит Декель. В состав команды, занимающейся разработкой фонетического корпуса, также вошли: Бенджамин Хари (Университет Эмори) – академический менеджер проекта; Джон Дю Буа (Университет Санта-Барбары в Калифорнии), отвечающий за корпусный анализ; Мира Ариэль (Университет Тель-Авива) – дискурсивный анализ и прагматика; Гиора Рахав (Университет Тель-Авива) – социолингвистический анализ и статистика; Эстер Бороховски Бар-Аба (Университет Тель-Авива), исследовавшая синтаксис.

К процессу создания корпуса были подключены десятки волонтеров, которым на начальном этапе объяснили цели исследования, а также взяли письменное согласие на использование полученных в процессе записи данных. Все имена соб-

ственные и другая личная информация в процессе обработки записи были стерты, а на их месте использованы специальные звуки. Материал, полученный в результате многочасовых непрерывных записей, затем компилировался и транскрибировался. При работе над анализом записей была использована программа ELAN, разработанная в Институте психолингвистики Макса Планка (Нидерланды) для аннотации аудио- или видеозаписей с целью их архивирования в рамках программы по сохранению языков, находящихся под угрозой исчезновения. Все тексты сегментированы также по просодическим группам с применением программы Praat, позволяющей анализировать, создавать и управлять звуками.

На подготовительной стадии было оформлено 11 записей, каждая из которых порядка шести часов по продолжительности. На данный момент корпус содержит непрерывные записи повседневной живой израильской речи 53 информантов продолжительностью от 6 до 18 часов. Все записи были произведены в 2001–2002 гг. При отборе материала для публикации использовался культурно-ориентированный подход: информантам предлагалось заполнить анкету, состоящую из вопросов, ответы на которые наиболее полно раскрывали бы их культурный бэкграунд.

Информантам предлагалось заполнить анкету, направленную на сбор социолингвистических данных, образец которой представлен ниже (табл. 1).

Таблица 1. Образец анкеты для социолингвистического контекста

הערות Notes	שאלון Questionnaire	מקום מגורים Place of residence	מצב משפחתי Marital status <sup>2</sup>	מין Sex <sup>3</sup>	השכלה Education <sup>4</sup>
	שאלון <sup>5</sup>	תל-אביב	ר	ז	9

<sup>2</sup> ר=ravak/-a=холост/-ая; נ=nasuy/-a=женат/замужем; ג=garush/grusha=разведенный/разведена.

<sup>3</sup> ז=zakhar=мужской пол; נ=nekeva=женский пол.

<sup>4</sup> Всего лет, потраченных на обучение (включая школьные годы).

<sup>5</sup> [http://cosih.com/CoSIH\\_files/questionnaires/C1\\_questionnaire.pdf](http://cosih.com/CoSIH_files/questionnaires/C1_questionnaire.pdf).

גיל Age	מוצא Ethnic origin <sup>6</sup>	שפת אם עברית Native Hebrew speaker <sup>7</sup>	סימון Siglum <sup>8</sup>
22	מ/מ	כן	C1

Работа с фонетическими записями, основанная на материале современного разговорного иврита и представленная в итоге в виде речевого корпуса современного иврита, позволила исследовать синтаксис и просодии спонтанной разговорной речи [Silber-Varod 2011], синтаксические особенности высказывания в разговорной речи [Borochovsky Bar-Aba 2010], морфофологию ивритского корня в современном разговорном языке [Gonen 2008], просодию и акустику современного разговорного иврита [Silber-Varod 2008], а также описать само исследование по корпусной лингвистике в Израиле [Izre'el, Hary and Rahav 2001].

В Университете Хайфы был разработан еще один крупный корпус разговорного иврита, включающий записи общим объемом 17,5 часа следующих жанров: дискурс социального взаимодействия (социальные сети, sms-сообщения, повседневная речь и др.), записи радиопрограмм политического характера, содержащие телефонные разговоры со слушателями. Корпус содержит 572 токена, разметка произведена в основном вручную с редким использованием программы Praat.

Данный корпус закрыт для свободного доступа, так как охраняется авторским правом по решению автора корпуса лингвиста, специалиста по синтаксису разговорного иврита Яэль Машлер (Yael Maschler). На основе данных хайфского корпуса исследовались конструкции с *she...* в предложениях с топикальным выделением в современном иврите [Maschler 2018].

Корпусная лингвистика в Израиле в силу ряда причин находится на начальном этапе развития по сравнению с тем, к

<sup>6</sup> מ=mizrahi=сефард; א=ashkenazi=ашкеназ; א=arabi=араб.

<sup>7</sup> Этот пункт анкеты предполагает, что информант может и не быть носителем языка.

<sup>8</sup> Условное обозначение для информанта: буквы – С, D, P – по названию учреждений, рекрутировавших информанта; цифра указывает на номер записи и номер диска, с которого была взята запись.

каким результатам пришли в этом направлении лингвисты, работающие, например, на материале английского или русского языков. Тем не менее одной из наиболее удачных попыток создания устного корпуса является CoSIN, или Корпус разговорного израильского иврита, на материале которого были выполнены работы в области морфофонологии, синтаксиса, фонетики, просодии и дискурса лингвистами из университетов Тель-Авива и Хайфы. Помимо устного корпуса разговорного иврита свою лепту в развитие этой области внесли ученые Университета Бригама Янга в США, создавшие Лингвистический корпус иврита, или *hebrewCorpus*. Несмотря на то, что этот корпус содержит весьма ограниченный материал, он представляет собой инструмент, способный обеспечить исследователя нужной информацией.

### Литература

- Баранов 2001 – *Баранов А.Н.* Введение в прикладную лингвистику. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 360 с.
- Захаров, Богданова 2013 – *Захаров В.П., Богданова С.Ю.* Корпусная лингвистика. Учебник для студентов направления «Лингвистика». 2-е изд., перераб. и дополн. СПб.: СПбГУ. РИО. Филологический факультет, 2013. 148 с.
- Руднева 2021 – *Руднева О.Р.* Компоненты чувств во фразеологизмах на примерах английского, иврита и русского языков. Выпускная квалификационная работа по спец. 45.03.01 «Филология». М.: ФГБОУ ВО «РГУ им. А.Н. Косыгина», 2021.
- Borochofsky Bar-Aba 2010 – *Borochofsky Bar-Aba E.* Ha-ivrit ha-meduberet: prakim be-mehqara, be-tahbira u-ve-darqey hav'ata [иврит]. Jerusalem, 2010.
- Carmel, Maarek 1999 – *Carmel D., Maarek Y. S.* Morphological Disambiguation for Hebrew Search Systems. Next Generation Information Technologies and Systems. NGITS (1999) / eds. R.Y. Pinter, S. Tsur. Berlin, Heidelberg: Springer, 1999. P. 312–326. (Lecture Notes in Computer Science, vol. 1649). [https://doi.org/10.1007/3-540-48521-X\\_24](https://doi.org/10.1007/3-540-48521-X_24).
- Goldberg, Elhadad 2010 – *Goldberg Y., Elhadad M.* Easy First Dependency Parsing of Modern Hebrew // Proceedings of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics 2010. The First Workshop on Statistical Parsing of Morphologically Rich Languages. Los Angeles, 2010. P. 103–107.

Gonen 2008 – *Gonen I.* Morfologiya šel ha-šoreš be-fo'al be-'ivrit isr'aelit meduberet. Avodat gmar liqr'at to'ar musmaḵ [иврит]. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2008.

Izre'el, Hary and Rahav 2001 – *Izre'el Sh., Hary B. and Rahav G.* Designing CoSIH: The Corpus of Spoken Israeli Hebrew // *International Journal of Corpus Linguistics*. 2010. Vol. 6. P. 171–197.

Maschler 2018 – *Maschler Y.* The on-line emergence of Hebrew in-subordinate *she*-('that/which/who') clauses // *Studies in Language*. 2018. Vol. 42. Issue 3. P. 669–707.

Silber-Varod 2008 – *Silber-Varod V.* Me'afyaney gvulot šel yeḥidot šel yeḥidot prozodiyot be-'ivrit ha-dvura: nituah tfisati ve-'aquisti. 'Avodat gmar liqr'at to'ar musmaḵ [иврит]. Tel Aviv, 2008.

Silber-Varod 2011 – *Silber-Varod V.* The SpeeCHain Perspective: Prosody-Syntax Interface in Spontaneous Spoken Hebrew. PhD dissertation, Tel Aviv University. [https://www.openu.ac.il/personal\\_sites/vered-silber-varod/download/Vered%20Silber-Varod%20Dissertation-7.pdf](https://www.openu.ac.il/personal_sites/vered-silber-varod/download/Vered%20Silber-Varod%20Dissertation-7.pdf) (дата обращения: 13.12.2021).

## Корпусы

<https://arabiccorpus.byu.edu>

<https://hebrewcorpus.byu.edu>

<http://cosih.com/index.html>

[http://weblx2.haifa.ac.il/~corpus/corpus\\_website](http://weblx2.haifa.ac.il/~corpus/corpus_website)

## Hebrew Spoken Corpora

### *Inna Grigoryan*

Russian State University named after A.N. Kosygin (Technologies. Design. Art)  
Moscow, Russia

Senior lecturer

ORCID: 0000-0001-7108-6065

Maimonides Academy

Department of philology and linguistic culturology

Russian State University named after A.N. Kosygin (Technologies. Design. Art)

117997, Moscow, Sadovnicheskaya st., 33 build. 1

Tel.: +7 (925) 099-01-96

E-mail: grigoryan-ib@rguk.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.2

**Abstract:** This article considers to be the characteristics of existed Hebrew corpora. Now there are two spoken corpora and one written, HebrewCorpus or Linguistic Corpus of Hebrew. All these corpora have been made by the professional linguists of University of Tel-Aviv and Haifa and by the language specialists of National Middle East Resource Centre of Brigham Yang in the USA. The article provides full description of each of the mentioned corpus. There is also a list of the research works in morphophonology, syntax, phonetics, prosody, and discourse of Modern Hebrew, both written and spoken which were carried out by the linguists on the basis of the material from CoSIH.

**Keywords:** *applied linguistics, corpus linguistics, corpora, Modern Hebrew, Modern Colloquial Hebrew, corpus of Spoken Israeli Hebrew*

## References

- Baranov, A.N., 2001, *Vvedenie v prikladnuu lingvistiku* [Introduction to Applied Linguistics]. Moscow, Editorial URSS, 360.
- Borochofsky Bar-Aba, E., 2010, *Ha-ivrit ha-meduberet: praktik be-mehqara, be-tahbira u-ve-darkey hav'ata* [Issues on Colloquial Hebrew]. Jerusalem, *Mosad Bialik*. 306.
- Carmel D., Maarek, Y.S., 1999, Morphological Disambiguation for Hebrew Search Systems. *Next Generation Information Technologies and Systems. 1999. Lecture Notes in Computer Science*, vol 1649, eds. Pinter R.Y. and Tsur S. Berlin, Heidelberg, *Springer*, 312-326. [https://doi.org/10.1007/3-540-48521-X\\_24](https://doi.org/10.1007/3-540-48521-X_24).
- Finegan, E., 2004 *Language: its structure and use*. NY, *Harcourt Brace College Publishers*.
- Goldberg, Y., Elhadad, M., 2010, Easy First Dependency Parsing of Modern Hebrew. *Proceedings of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics 2010. The First Workshop on Statistical Parsing of Morphologically Rich Languages*. Los Angeles, 103–107.
- Gonen, I., 2008, *Morfologiya šel ha-šoreš be-fo'al be-ivrit isr'elit meduberet*. [Morphophonology of the root in Israeli Spoken Hebrew]. MA in Linguistics, Tel Aviv University.
- Izre'el, Sh., Hary, B. and Rahav, G., 2001, Designing CoSIH: The Corpus of Spoken Israeli Hebrew. *International Journal of Corpus Linguistics* 6, 171–197.
- Maschler, Y., 2018, The on-line emergence of Hebrew in subordinate she- ('that/which/who') clauses. *Studies in Language* 42:3, 669–707.
- Silber-Varod, V., 2008, *Me'afyaney gvulot šel yehidot šel yehidot prozodiyot be-ivrit ha-dvura: nituah tfisati ve-ʾaquisti*. [Phrase termination



characteristics of prosodic items in Colloquial Hebrew: conceptual and acoustic analysis]. MA in Linguistics, Tel Aviv University.

Silber-Varod, V., 2011, *The SpeeCHain Perspective: Prosody-Syntax Interface in Spontaneous Spoken Hebrew*. PhD dissertation, Tel Aviv University. [https://www.openu.ac.il/personal\\_sites/vered-silber-varod/download/Vered%20Silber-Varod%20Dissertation-7.pdf](https://www.openu.ac.il/personal_sites/vered-silber-varod/download/Vered%20Silber-Varod%20Dissertation-7.pdf).

Zakharov, V.P., Bogdanova, S.Yu., 2013, *Corpusnaya Lingvistika. Uchebnik dlya studentov napravleniya "Lingvistika"* [Corpus Linguistics. A textbook for students majors in "Linguistics"]. Sankt-Petersburg, SPbGU. RIO. Philologicheskiiy facultet.

## Перспективы использования цифровых технологий в еврейской эпиграфике (по итогам Школы по цифровой эпиграфике Центра «Сэфер»)

*Екатерина Николаевна Карасева*

Европейский университет в Санкт-Петербурге  
Санкт-Петербург, Россия

Аспирант

ORCID: 0000-0002-3286-0959

Европейский университет в Санкт-Петербурге, факультет  
экономики

191187, Россия, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, литера А

Тел.: +7 (911) 127-49-75

E-mail: katykaraseva@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.3

**Аннотация:** В октябре 2021 г. была проведена первая школа по цифровой эпиграфике Центра «Сэфер». На школе были затронуты важные вопросы: как исследователям могут помочь цифровые методы, где их можно применять, какие могут возникнуть ограничения при их использовании. На практической части участники познакомились с некоторыми приемами работы с материалами – краудсорсингом, визуализацией и обработкой данных при помощи языка программирования R, регулярными выражениями. Во время лекционных сессий на школе активно обсуждались вопросы, в каких конкретно разделах эпиграфики и с какой целью уместно использование тех или иных цифровых методов, а также каковы перспективы данного направления. Рассматривалось использование цифровых методов при работе с визуальными, текстовыми данными, с картами. Цифровые методы могут помочь исследователю как на этапе сбора и первичной обработки данных, так и во время академического анализа. Однако использование цифровых технологий – лишь эффективный инструмент, и главная задача исследователя – это постановка хорошего вопроса, на который можно (или нельзя) ответить при помощи того или иного метода. Эти и другие вопросы и соображения кратко резюмированы в данной статье в качестве некоторого итога школы.

**Ключевые слова:** *эпиграфика, цифровые методы, digital humanities*

В конце октября 2021 г. Центр «Сэфер» провел первую школу по онлайн-эпиграфике. В течение нескольких дней ведущие секций и участники с абсолютно разным бэкграундом – от гуманитарного до технического – вместе пытались искать решения для текущих задач еврейской эпиграфики, используя методы из набирающей популярность области digital humanities.

На первый взгляд кажется, что в гуманитарных областях применение точных методов ограничено из-за слишком сильной роли исследовательской оптики и недостаточности объективных критериев, которые можно было бы надлежащим образом квантифицировать. Однако за последние годы была собрана масса материалов по еврейской эпиграфике, и эти материалы требуют не только качественной, но и количественной обработки для лучшего понимания, что, собственно, представляет из себя еврейское кладбище сейчас. Можно утверждать, что уже давно появился запрос на поиск общих закономерностей в материалах, которые были собраны в ходе экспедиций, а также на освоение новых приемов работы с интересными и нетипичными случаями – текстами, фотографиями [Гоберман 1993; Дымшиц 2008; Хаймович 2000]. Как отметил в своей лекции Даниил Скоринкин (НИУ ВШЭ), во многих гуманитарных специальностях назрела необходимость в формализации собственного языка для лучшего понимания описываемых явлений. Все, о чем говорил Даниил – и поиск трендов, и моделирование, и массовый анализ, и цифровое сохранение исходных материалов, – крайне востребовано в еврейской эпиграфике на современном этапе развития.

Цифровые методы могут помочь эпиграфистам в двух аспектах: как инструмент сбора данных и как инструмент обработки уже собранного материала. Рассмотрим сначала, как с помощью цифровых методов можно упростить процесс сбора и предварительной обработки данных. Одно из самых очевидных направлений, по которому можно было бы пой-

ти, – это автоматизация считывания текстов надгробий при помощи современных систем OCR (Optical Character Recognition). Попытка сделать это была предпринята в рамках образовательной программы «Пандан» (ЕУСПб, Яндекс), о чем рассказали ее непосредственные участницы Юлия Амагуни и Кира Коваленко. Для работы были использованы материалы Давида Гобермана, хранящиеся в фондах центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, а также фотографии и материалы экспедиций, предоставленные Центром «Сэфер». Несмотря на то, что учебный проект завершен, команда находится лишь в начале своих изысканий: применение базовых методов не дало стабильный результат, поэтому инструменты OCR планируется дорабатывать и адаптировать под специфический материал – фотографии еврейских надгробий. Современные системы оптического распознавания символов пока не могут полноценно заменить исследователя в считывании надписей на еврейских надгробиях, так как лексикон этих систем не вполне приспособлен для чтения эпитафий. Это служит причиной возникновения забавных казусов: в распознанных текстах иногда возникают ивритские слова מִיר ( «цена»), לול («дешево») и др. – по предположениям, так происходит из-за того, что OCR тренировали на современных изображениях с текстами на иврите, среди которых было много рекламных объявлений. Конечно, трудно ожидать, что встретишь подобные слова в тексте эпитафии. Однако если данная система будет доработана, то станет хорошим подспорьем для исследователей и сильно ускорит процесс подготовки каталогов.

Еще один метод, способный помочь исследователю на этапе предварительного сбора данных, – это краудсорсинг (привлечение широкого круга лиц к выполнению задач). Преимущества и недостатки краудсорсинга на примере инструмента Яндекс.Толоки продемонстрировала Анна Булина (ЕУСПб). Формат краудсорсинга ранее не применялся широко к эпиграфическому материалу, однако предоставляемые им возможности вполне могут найти применение и в этой области. Краудсорсинг помогает быстро и эффективно решать рутинные мелкие задачи, без которых, однако, невозможно дальнейшее продвижение в анализе. Делегирование простых за-

дач, не требующих специфических знаний, помогает разгрузить специалиста-исследователя и посвятить большую часть времени последующему содержательному анализу. Однако следует помнить и об ограничениях метода: не любую задачу можно доверить широкой публике, некоторые вещи все же требуют экспертных знаний для их выполнения. Кроме того, вопрос контроля качества в краудсорсинге не теряет своей актуальности. Несмотря на обилие инструментов, помогающих повысить качество выполняемых заданий, часто необходим ручной контроль их выполнения. Однако экономия времени исследователя в итоге может оправдать временные и материальные затраты.

Цифровые методы могут существенно помочь и на втором этапе работы с эпиграфическим материалом, когда перед исследователем стоит задача осмыслить собранные данные, выявить общие закономерности и особенности массива, а также провести сравнение с полученными ранее результатами. Георгий Мороз (НИУ ВШЭ) показал интересные методы визуализации данных и количественного анализа при помощи языка R, Катерина Малахова (НаУКМА) продемонстрировала основные приемы анализа картографического материала, Кира Коваленко (ЕУСПб) познакомила участников с интересным и несложным методом работы с текстовыми данными – регулярными выражениями, которые доступны практически во всех популярных текстовых редакторах.

Используя эти цифровые методы, можно ставить самый широкий круг вопросов к эпиграфическим данным и отвечать на них. С их помощью можно, например, удостовериться, что те закономерности, которые исследователи выявили эмпирическим путем (касательно структуры эпитафии, частотности использования тех или иных выражений и аббревиатур) [Носоновский 2005] подтверждаются статистически на собранном массиве данных, есть ли отклонения от выявленных закономерностей, как они распределены и как часто встречаются. Продвинутое методы работы с текстами позволяют углубиться в текст так, как невозможно было бы это сделать без использования компьютерных методов, например, выявить все возможные варианты написания одного и того же

имени. Вполне вероятно, что полученная картина поможет углубить наше понимание диалектных норм различных регионов. Не менее интересную картину можно получить, выявляя и рассматривая исключения из правил, редкие цитаты, нетипичные формулы и т. д.

Еврейские кладбища могут служить также источником по социодемографической информации. Данные с кладбища можно сопоставлять с иными источниками о жизни еврейской общины, углубляя наше понимание о ее становлении и развитии. Например, сопоставление данных о самом раннем надгробии на кладбище может подтвердить или опровергнуть общепринятую дату основания общины (в случае если захоронения на кладбище уже производились ранее этой даты). Кроме того, на материале данных с кладбища можно получить информацию о соотношении полов в общине, демографии. Динамика количества захоронений может служить косвенным показателем динамики численности населения. Резкий всплеск количества захоронений в определенный период может свидетельствовать о локальных бедствиях, постигших общину – погромах, эпидемиях и т. д. Конечно, проводя подобный анализ, необходимо помнить об ограничениях, которые следуют из наших данных: кладбища, как правило, дошли до наших дней отнюдь не в нетронутом виде, многие надгробия были утрачены, так что о стопроцентной надежности выводов говорить не приходится. Однако же в некоторых случаях свидетельств о жизни той или иной общины, особенно небольшой, настолько мало, что не стоит пренебрегать любыми сведениями, пусть не самыми полными, о ее жизни.

Помимо потенциальных преимуществ использования цифровых методов на этапах сбора и обработки данных (все же пока они используются не слишком активно, речь пока идет о перспективах), эти методы уже сейчас помогают решить еще одну важную задачу – сохранить материалы в удобном формате архива и обеспечить к ним как можно более широкий доступ для заинтересованных. Этому аспекту были посвящены лекции Михаила Васильева (Центр «Сэфер») и Орталъ-Паз Саар (PEACE Project). При многих академиче-

ских исследовательских проектах создаются базы данных по еврейской эпиграфике, такие как проект PEACE, базы данных SFIRA, BillionGraves, Jewish Galicia and Bukovina и другие. Благодаря этой огромной и кропотливой работе доступ к любой базе получить очень легко, и информация в них представлена в удобном для обработки цифровом формате.

В качестве заключения хочется особо подчеркнуть, что, на мой взгляд, никакие самые продвинутые цифровые методы не заменят хорошего исследователя-эксперта, и, как и в любой научной области, только грамотная интерпретация полученных результатов представляет исследовательскую ценность. Как справедливо отметила Александра Фишель (НаУКМА), цифровые методы работы – это всего лишь методы. Они не столько ценны сами по себе, сколько как инструмент в умелых руках того, кто им пользуется, потому прежде всего необходимо научиться ставить осмысленные вопросы. Школа по цифровой эпиграфике, проведенная в 2021 г. – это лишь обзорная демонстрация некоторых возможностей, которые появляются у исследователей. Хочется надеяться, что она станет плодотворным началом сближения эпиграфики и цифровых методов в digital humanities.

## Литература

Гоберман 1993 – *Гоберман Д.Н.* Еврейские надгробья на Украине и в Молдове. М.: Изд. дом «Имидж», 1993. 52, [283] с. (Шедевры еврейского искусства. Т. 4).

Дымшиц 2008 – *Дымшиц В.* Еврейское кладбище: место, куда не ходят // Штета, XXI век: Полевые исследования. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 135–158.

Носоновский 2005 – *Носоновский М.* «Завязанные в узле жизни»: к поэтике еврейских эпитафий // Разделяющий светлое и будничное; иврит, идиш, светское и религиозное в традиционной еврейской культуре. Нью-Йорк: Лулу, 2005. С. 271–298.

Хаймович 2000 – *Хаймович Б.* Еврейское народное искусство южной Подолии // 100 еврейских местечек Украины. Подолия. СПб.: Эзро, 2000. С. 87–116.

## Prospects for Using of Digital Technologies in Jewish Epigraphy (the Results of the Sefer Center School on Digital Epigraphy)

*Ekaterina Karaseva*

European University at St. Petersburg  
Saint Petersburg, Russia

PhD student

ORCID: 0000-0002-3286-0959

Department of Economics

European University at St. Petersburg

6/1A Gagarinskaya Street, St. Petersburg, 191187, Russia

Tel.: +7 (911) 127-49-75

E-mail: katykaraseva@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2021.21.4.3

**Abstract:** In October 2021, the first school on digital epigraphy was held by the Sefer center. During the school, important questions were raised by the participants: how digital methods can help researchers, where they can be applied, what limitations may arise when applying them. At the seminar part, the participants got acquainted with some techniques for data processing - crowdsourcing, visualization, and data analysis using R programming language, regular expressions. During the lecture sessions at the school, such questions were actively discussed, as in which aspects of epigraphy and for what purpose it is appropriate to use certain digital methods, as well as what are the prospects for this direction. The use of digital methods was considered when working with visual, textual data, mapping. Digital methods can help a researcher both at the stage of data collection and primary processing and during academic analysis. However, the use of digital technologies is only a tool though effective, and the main task of the researcher is to ask proper questions that can (or cannot) be answered using one method or another. These and other issues and considerations are briefly summarized in this paper as a summary.

**Keywords:** *epigraphy, digital methods, digital humanities*



## References

Dymshits, V., 2008, *Evreiskoe kladbishche: mesto, kuda ne khodiat* [Jewish cemetery: a place where people don't go], *Shtetl, 21 vek: Polevye issledovaniia* [Shtetl, 21st century: Fieldwork]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. P. 135–158.

Nosonovskii, M., 2005, “Zaviazannye v uzle zhizni”: k poetike evreiskikh epitafii [“Tied in the knot of life”: to the poetics of Jewish epitaphs], *Razdeliaiushchii svetloe i budnichnoe; ivrit, idish, svetskoe i religioznoe v traditsionnoi evreiskoi kul'ture* [Separating light and everyday; Hebrew, Yiddish, secular and religious in traditional Jewish culture]. NY, Lulu. P. 271–298.

Khaimovich, B., 2000, *Evreiskoe narodnoe iskusstvo iuzhnoi Podolii* [Jewish folk art of southern Podolia], *100 evreiskikh mestecek Ukrainy: Podoliia* [100 Jewish towns in Ukraine: Podolia]. St. Petersburg, Ezro. P. 87–116.

Ежегодник  
**Тирош.**  
**Труды по иудаике, славистике, ориенталистике**  
Вып. 21: ежегодник

Контактный адрес:

Москва, 119334, Ленинский пр-т, 32а, корп. В, ком. 808,

Центр «Сэфер»

[www.sefer.ru](http://www.sefer.ru)

E-mail: [students@sefer.ru](mailto:students@sefer.ru), [tirosh@mail.ru](mailto:tirosh@mail.ru)

Тираж 300 экз.

Архив прошлых выпусков и дополнительную информацию  
можно найти в Интернете по адресам [www.sefer.ru](http://www.sefer.ru) и [www.tirosh.ru](http://www.tirosh.ru)

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 17. Печать офсетная.

Подписано в печать 27.12.2021