

Judaica Rossica

TIROSH
Studies in Judaica
Volume 17

Moscow
2018

ТИРОШ

Труды по иудаике
Выпуск 17

Москва
2018

УДК 008 (=411.16) (063)
ББК 71
Т44

Сборник издан в рамках издательского проекта
Центра «Сэфер»

Издание выходит при поддержке
Genesis Philanthropy Group



**GENESIS
PHILANTHROPY
GROUP**

Тирош – труды по иудаике. Вып. 17. М., 2018. 312 с.
Сер.: «Judaica Rossica».

В сборнике публикуются работы студентов и аспирантов по библеистике, еврейской истории, философии, литературе и политологии. Для научных работников, студентов и аспирантов еврейских вузов и читателей, интересующихся проблемами истории и культуры евреев.

Над сборником работали: И. Копченова, С. Николаева,
И. Пичугин, М. Членов
Верстка: И. Пичугин
Отв. редактор: М. Членов
Корректор: В. Комарова

Tirosh – Studies in Judaica; Vol. 17, Moscow, 2018. 312 p.
Series: «Judaica Rossica».

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

Editorial board: M. Chlenov, I. Kopchenova, S. Nikolaeva, I. Pichugin
Pagemaking: I. Pichugin
Managing Editor: M. Chlenov
Corrector: V. Komarova

© Составление – редколлегия сборника, 2018.
Все права сохраняются за авторами статей.

ISBN: 978-5-7576-0405-3

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

СОДЕРЖАНИЕ

Еврейские рукописи и тексты: межкультурные контакты и параллели

<i>Екатерина Белкина (Санкт-Петербург)</i> Еврейские рукописи «Афганской генизы»: первые этапы изучения	15
<i>Даниил Плешак (Санкт-Петербург)</i> Иудейский апокриф «Иосиф и Асенет» как источник «Саги об Ингваре Путешественнике»	24
<i>Кузнецова Татьяна (Санкт-Петербург)</i> Три рукописных варианта поэмы Моисея Ибн Эзры	32
<i>Елена Новоселова (Москва)</i> Ветхозаветные аллюзии в испанских хрониках колониального периода	49

Еврейская литература

<i>Эстер Зыскина (Иерусалим)</i> Между Просвещением и традицией: библейские цитаты и аллюзии в публицистике Эфраима Дейнарда	63
<i>Екатерина Кузнецова (Регенсбург)</i> Два перевода «Клячи»: история, авторы, стилистические особенности	74
<i>Анна Каменецакая (Санкт-Петербург)</i> Израильские литературоведы о романе Орли Кастель-Блюм «Текстиль»	91

**Восточноевропейское еврейство:
история и современность**

Андрей Шпирт (Москва)

Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII века в Речи Посполитой 103

Алексей Саливон (Штутгарт)

Отношение к войне и военной службе среди еврейских мужчин, рожденных в начале XIX в. в Центральной Европе 117

Илья Печенин (Москва)

От «толстого» журнала к «газете-копейке»: цены на дореволюционную еврейскую прессу 127

Ольга Шука (Гродно)

Бунд: основные направления деятельности на территории Западной Белоруссии в межвоенный период 140

Янина Карпенкина (Москва)

Запретить нельзя разрешить: советская религиозная политика в Западной Белоруссии по отношению к иудаизму в 1939–1941 гг. 161

Роман Жигун (Москва)

Изображение Холокоста в польском кинематографе второй половины 1940-х гг. 172

Юстас Стончюс (Клайпеда)

Вильнюсское «дело валютчиков» 1962 г.: антисемитизм в советской Литве 186

Мария Шишигина (Москва)

Возрождение иудейской общины Перми в 1990-е гг.: соотношение этнических и религиозных мотивов 198

Алсу Гарипова (Казань)

Молодежь в синагоге г. Смоленска: проблемы выбора идентичности 208

Геннадий Сивохин (Минск)
Репрезентация представлений о Катастрофе
в исторической памяти свидетелей и их потомков
(по материалам экспедиции в Бешенковичский
район Витебской области Беларуси) 219

**Государство Израиль:
история и современность**

Артем Гофман (Курск)
Роль израильской дипломатии во время
Суэцкого кризиса (1956–1957 гг.) 249

Евгения Диденко (Минск)
Экспертное сообщество КНР о трудностях
и перспективах китайско-израильских отношений 258

Татьяна Мошкова (Санкт-Петербург)
Русскоязычная община Государства Израиль
и ее политико-электоральная структура 269

Александра Атрашкевич (Минск)
Антисемитизм в деятельности турецкой «Хизболлы» 279

Сведения об авторах 286
English Summary 290

TABLE OF CONTENTS

Jewish Text and Manuscripts

<i>Ekaterina Belkina (St. Petersburg)</i> The Jewish Manuscripts from «The Afghan Genizah»: First Steps in Research	15
<i>Daniil Pleshak (St. Petersburg)</i> Jewish Apocryphon Joseph and Aseneth as a Source of Yngvars saga víðförla	24
<i>Tatyana Kuznetsova (St. Petersburg)</i> Three Manuscript Versions of The Poem of Moses Ibn Ezra	32
<i>Elena Novosiolova (Moscow)</i> Old Testament Allusions in Spanish Chronicles of The Colonial Period	49

Jewish literature

<i>Esther Zyskina (Jerusalem)</i> Between The Enlightenment and The Tradition: Biblical Quotes and References in The Publicist Works by Ephraim Deinard	63
<i>Ekaterina Kuznetsova (Regensburg)</i> Two Translations of «The Nag» (Die Klatshe): History, Authors, and Stylistic Specifics	74
<i>Anna Kamenetskaya (St. Petersburg)</i> Israeli Literary Critics on Orly Castel-Bloom's Novel «Textile»	91

East European Jewry

Andrey Shpirt (Moscow)

Orthodox and Uniate Clergy and Their Attitudes Towards Jews
in The middle of The 17th Century in The Polish-Lithuanian
Commonwealth 103

Alexey Salivon (Stuttgart)

Males Born in The Beginning of The 19th Century in Central
Europe and Their Attitude Toward Military and War Affairs 117

Ilya Pechenin (Moscow)

From a «Thick» Magazine to The Kopeck-Newspaper:
The Cost of The Pre-revolutionary Jewish Press 127

Olga Shchuka (Grodno)

Bund: The Main Activities in The Territory of The Western
Belarus Turing The Interwar Period 140

Yanina Karpenkina (Moscow)

Soviet Religious Policy Towards Judaism in Western Belorussia
in 1939–1941 161

Roman Zhigun (Moscow)

Image of the Holocaust in Polish Cinema of The Second Half
of The 1940s 172

Justas Stončjus (Klaipeda)

The Case of Vilnius Currency Speculators in 1962:
Anti-Semitism in Soviet Lithuania 186

Maria Shishigina (Moscow)

«Revival» of The Jewish Community of Perm in 1990s:
The Correlation of Ethnic and Religious Motives 198

Alsu Garapova (Kazan)

Youth at Smolensk City Synagogue: Problems
of Identity Choice 208

Gennady Sivokhin (Minsk)
Representation of Ideas on The Shoah in The Historical
Memory of Witnesses to The Catastrophe and Their
Descendants. The Case of The Expedition in
Beshankovichy District of Vitebsk Region of Belarus 219

The State of Israel

Artyom Gofman (Kursk)
The Role of The Israeli Diplomacy During
The Suez Crisis (1956–1957) 249

Eugeniya Didenko (Minsk)
Chinese Expert Community on The Difficulties
and Prospects of Sino-Israeli Relations 258

Tatyana Moshkova (St. Petersburg)
Russian-speaking Community of The State of Israel
and Its Political and Electoral Structure 269

Aleksandra Atrashkevich (Minsk)
Anti-Semitism in The Activity of Turkish Hezbollah 279

About The Authors 288

English Summary 290

**Еврейские рукописи и тексты:
межкультурные контакты
и параллели**

Екатерина Белкина (Санкт-Петербург)

Еврейские рукописи «Афганской генизы»: первые этапы изучения¹

Еврейские общины так называемого Большого Ирана, то есть исторического региона, территория которого находилась в разное время под влиянием персидской культуры, признаются одними из древнейших диаспор в мире. Их возникновение относят ко времени Вавилонского пленения и последующего образования Персидской империи Ахеменидов в VI в. до н.э. Начиная с этого периода евреи рассеялись по всей Центральной Азии, включая районы современного Ирана, Узбекистана, Таджикистана и Афганистана. При этом происходило взаимообогащение культур: привнося в местные культуры свои традиции, еврейское население адаптировало для себя языки и обычаи каждого отдельного региона, будь то Хамадан (северо-западная часть Ирана), Бухара и Самарканд (Юг Узбекистана) или Бамиан и Кабул (центральная часть Афганистана).

Летом 2016 г. Национальная библиотека Израиля приобрела около 200 рукописных фрагментов, обнаруженных несколько лет назад в Афганистане [Hasson 2013]. В их число входят отрывки различных текстов, религиозных и светских, на нескольких языках: на иврите, арамейском, арабском, персидском, а также на еврейско-арабском и на еврейско-персидском. Последние два языка представляют собой зафиксированные в еврейской графике варианты арабского и персидского языков соответственно. Исследователи назвали это открытие «Афганской генизой» (по аналогии с уже существующим названием «Каирская гениза» — архив рукописей, обнаруженных в синагогах Египта в XIX в.). Предположительно, все манускрипты² были найдены в пещере (или пещерах) недалеко от города Бамиан, расположенного в одноименной провинции в центральной части Афганистана³. На это также указывают сами тексты: среди всех материалов выделяется

так называемый архив Абу Нецера, в личных письмах которого (Абу Нецера) упоминается Бамиан в качестве его дома и одного из центров торговли на Великом Шелковом пути.

На сегодняшний день исследование настоящих рукописей находится только на начальном этапе. С ними работают именитые израильские ученые, такие как проф. Шауль Шакед (в области филологии) и д-р Эдна Энгель (в области палеографии). По их мнению, почти все находки датируются XI–XII вв⁴. Данные памятники были созданы на территории Афганистана и, предположительно, не покидали своей «родины», о чем будет сказано далее.

Настоящая статья является попыткой представить полное описание всех еврейских материалов «Афганской генизы» с целью изучения жизни самой общины и ее уровня развития, места в истории среди еврейских восточных общин и, возможно, причин ее исчезновения (так как это единственные письменные свидетельства существования в этой области еврейской общины в Средние века). Под выражением «еврейские материалы» мы будем понимать те рукописи, которые написаны еврейским письмом вне зависимости от языка текста.

Всего в фонде № 8333 в Национальной библиотеке Израиля сегодня хранится 222 рукописи: часть из них (29 рукописей) была получена в 2013 г., оставшиеся 193 рукописи — в 2016 г. Квадратный еврейский, он же арамейский, алфавит зафиксирован всего в 39 манускриптах, при этом здесь же учитываются фрагменты, основной текст которых написан арабией, а в еврейской графике представлены лишь некоторые благословения или примечания на полях. Стоит сразу обратить внимание, что речь идет именно о фрагментах рукописей, размер которых может колебаться от одного квадратного сантиметра до нескольких развернутых листов формата А3, но ни одного полного кодекса или свитка среди находок нет.

На иврите частично или полностью написаны рукописи №№ 30–34, 194, 196–200, 202–203, 221–222⁵. В основном это отрывки библейских текстов книг Исхода (№ 194), Притч (№ 31), Псалмов (№ 199, 203) и пророка Исаяи (№ 198). В фонде хранятся также рукописи Мишны или Талмуда (№ 30 и

202)⁶, несколько фрагментов из Гафтарот (№ 32 и 222), молитвенников (№ 33, 196–197) и отдельных пикетов (№ 34, 221). Содержание текста еще одной рукописи (№ 200) определить сложно, возможно, речь в ней идет об определенных каббалистических практиках, создании амулетов и пр. В большинстве рукописей вслед за текстом на иврите приведен перевод отрывка на еврейско-персидский язык. Он дается сразу после каждого отдельного стиха или молитвы, почти буквально следует оригиналу, без отклонений и комментариев. Арамейский язык встречается исключительно в рукописях Гафтарот. На еврейско-арабском языке зафиксирован лишь один (рукопись № 6) текст комментария к книге Исаяи (Ис 33:24–34:17), который переключается с текстом тафсира из Британской библиотеки (рукопись Or. 2598).

В рассматриваемом собрании наиболее многочисленны материалы на еврейско-персидском языке. Помимо построчных переводов библейских рукописей, речь о которых шла выше, на нем велась деловая и личная переписка еврейских торговцев Афганистана, по крайней мере — живших в Бамиане. Это рукописи №№ 1–5, 7, 12, 14, 15, 17, 19, 21, 25, 29, 35, 205, 207, которые среди израильских исследователей именуется «архивом Абу Нецера», поскольку существует мнение, что это часть единого семейного архива [Найм 2014, 10]. Основанием для такой атрибуции является то, что чаще других в этих рукописях встречаются имена двух евреев-торговцев: Абу Нецер Ахмад бен Даниэль и Абу ал-Хасан Симан-Тов. Кроме того, в этих текстах нередко упоминается некий Йехуд бен Даниэль, скорее всего, брат Абу Нецера (но, возможно, под этим именем имеется в виду и он сам). Израильский исследователь Офир Хаим предполагает, что имя «Ахмад» использовалось как местный традиционный и/или мусульманский аналог имени «Йехуда» [Найм 2014, 11]⁷. Существует разделение между этими именами в документах: в еврейской графике почти всегда встречается имя «Йехуда», а в письмах в арабской графике он же именуется Ахмадом (имени «Йехуда» в них не обнаружено).

Основная переписка шла между торговцами городов Бамиан и Газни, что недалеко от Кабула. В одном из писем (эта

рукопись является самой полной и сохранилась при этом лучше остальных) говорится, что некий еврейский торговец приехал на сделку в Бамиан и оставил семью в Газни, куда обязательно должен вернуться, ибо сделка оказалась нечестной (шифр Ms. Heb. 8333.29). Это длинное и подробное письмо было написано на листе размером 470x328 мм, т.е. и в длину, и в ширину больше современного формата А3. На наш взгляд, это развернутый лист для полноценного кодекса, хотя ни одного реального рукописного кодекса подобного масштаба в этом фонде библиотеки не обнаружено. Примечательно также, что письмо такого формата не уникально, есть еще как минимум один фрагмент (шифр Ms. Heb. 8333.207) на листе того же размера. Шрифт текста обоих писем соответствует их форматам: каждая буква выписана четко, около одного сантиметра высотой. На одной стороне листа уместилось всего 33 строки (первое письмо), текст заполняет страницу от края до края, без полей; некоторые буквы последнего слова в строке (строки 2, 7, 24 и 29) подняты вверх, чтобы избежать переноса всего слова на следующую строку. Все это может свидетельствовать в пользу того, что у общины и/или у этой конкретной семьи Бен-Даниэль не было недостатка в писчем материале. Имея в виду, что перед нами рукопись из горного региона Хорасан, созданная приблизительно в начале XI в. (в языковом отношении текст представляет собой пример одного из вариантов хорасанского диалекта классического персидского языка в домонгольский период⁸), можно предположить, что бумага здесь была привозная, а потому дорогая. С одной стороны, к этому моменту в Самарканде уже существовало крупное производство бумаги [Loveday 2001, 18–21], с другой стороны, Бамиан был одним из центральных городов Великого Шелкового пути, поэтому она могла поступать прямо из Китая. В любом случае писчие материалы стоили немалых денег, а подобное их применение указывает на то, что это была семья зажиточных купцов, которая могла себе позволить использовать столь крупные листы для личной переписки. Более того, в одном из писем (шифр Ms. Heb. 8333.15) есть данные о том, что сама семья владела землями в указанном регионе.

В фонде библиотеки имеются также две невероятно любопытные рукописи (шифры Ms. Heb. 8333.206 и 220), которые среди исследователей именуются «блокнотами Абу Нецера». Это две незаконченные тетради, а точнее — просто сложенные пополам листы (по 12 и 14 листов соответственно), на которых купец Абу Нецер записывал свои расходы и доходы, имена и информацию о должниках, суммы задолженностей и т.д. Каждая запись занимает не более пяти строк, обведена или отделена с двух сторон горизонтальными линиями. Первый «блокнот» остается несобранным, листы в нем не скреплены, но тем не менее создается впечатление, что автор записей пользовался тетрадью так же, как мы пользуемся современной записной книжкой. Второй «блокнот» был прошит по линии сгиба, но видно, что это было сделано уже после окончания записей: некоторые листы в середине тетради перевернуты (текст написан в обратном направлении), а записи попадают под линию шва, что никак не могло произойти при изначальной прошивке. Скорее всего, хронологически второй «блокнот» был завершен раньше первого: возможно, что листы тетради начали путаться или хозяин боялся их потерять, поэтому сшил все листы между собой, не обращая внимания на расположение самих записей, поскольку они к тому времени были «архивными» материалами его торговой деятельности и более не имели значения для актуальных дел. Здесь встречаются заметки самого разного характера: от долговых расписок за мешки зерна до сведений об аренде земель. Абу Нецер и давал в долг, и сам несколько раз занимал у других. Когда долг был погашен, торговец перечеркивал запись два раза по диагонали. Все цифры даны в виде гематрии — т.е. записаны буквами еврейского алфавита с соответствующим числовым значением.

В «Афганской генизе» также были обнаружены фрагменты первоначально крупных рукописных книг на еврейско-персидском языке. Это две поэтические работы (рукописи №№ 195 и 208) и два перевода/переложения текстов Библии или мидрашей (№№ 201 и 204). Как отмечает в одной из своих статей А. Нецер [Nezer 1982, 5–16], на еврейско-персидском языке фиксировалась в основном классическая каноническая по-

эзия Ирана, новые (т.е. еврейские) версии и изводы основных сочинений великих персидских поэтов и свои собственные стихи. Этому соответствует текст газелей из рукописи № 195 и текст некоего поэтического сочинения, жанр которого остается неясен, в рукописи № 208. Авторство обоих отрывков пока не установлено. Однако стоит отметить, что обе рукописи были написаны на типичной персидской бумаге: она светло-коричневого цвета, плотная, не имеет видимой разметки и разлиновки, вытянута вертикально вверх, так что текст на развернутом листе располагается в два узких столбца (по одному на странице), шириной около 10 см. Такой формат был характерен для ранних персидских рукописей вообще и для еврейско-персидских манускриптов в частности.

Две другие из вышеуказанных рукописей представляют собой истории о царях Кире и Дарии. Непонятно, являются ли они переводами библейских сочинений или мидрашами, так как в имеющихся отрывках — по одному развернутому листу из середины тетрадей кодексов — приведены лишь биографические данные царей, и то фрагментарно. Так как ни один из листов не являлся центральным в рукописи, текст стороны verso не соответствует тексту стороны recto следующей страницы, между ними заметен смысловой разрыв, что не позволяет установить оригинальный источник. По стилю написания текст рукописи № 201 напоминает Таргум Шени к книге Эстер на арамейском языке.

Стоит обратить внимание также на виды письма, используемые во всех «еврейских» рукописях из «Афганской генизы». В большинстве своем в кодексах используется квадратный вид восточного типа шрифта. Буквы начертаны практически без наклона, будто строго по линейке, а все верхние элементы завершаются одной и той же округлой вертикальной деталью с правой стороны: нанесение чернил на бумагу шло сверху вниз, поэтому такие детали могут свидетельствовать о начале новой буквы в слове и строке. Это касается букв \beth (bet), \daleth (dalet), \heh (hey), \zayn (zayn), \het (het), \kaf (kaf), \mem (mem), \sameh (sameh), \pey (pey), \tsade (tsade), \qof (qof), \resh (resh), \tav (tav) (обратим внимание, что даже в современном печатном варианте у букв еврейского алфавита существуют небольшие, еле заметные, за-

круглые кверху элементы в правом углу предполагаемого квадрата). Личная переписка и документы по торговле написаны полукурсивным видом письма. Здесь можно наблюдать удлиненные нижние левые элементы букв *ב*, *כ*, *ע* (און), *פ* и *ל*. Они практически «лежат» на строке и тянутся по диагонали вниз на следующую строку. Такой способ начертания встречается в еврейских папирусах V в. н.э. и в некоторых мозаиках ранневизантийского периода на Ближнем Востоке [Yardeni 2002, 198–201]. Палеограф Э. Энгель считает, что это одна из самых первых наиболее развитых ветвей восточного типа еврейского письма⁹.

Таким образом, перед нами предстает новая восточная еврейская община, сведения о существовании которой раньше подтверждались исключительно археологическими находками [Haim 2014, 9]. Некоторые представители общины занимались торговлей и преуспели в этом деле, так как купцы владели землями, на что указывают рассматриваемые рукописные документы. Семейный архив одного Абу Нецера представляет собой материал для полноценного этнографического исследования: можно предположить, что он выступал в роли патрона всей иудейской общины Бамиана или даже региона, так как его связи с различными городами и торговцами были многочисленны, а финансовые средства позволяли ему наладить что-то вроде «банковской системы» в Центральной Азии X в. К тому же перед нами определенно высоко образованная для своего времени и просвещенная семья и/или община. Жанровый репертуар рукописей разнообразен (от прозы до поэзии), манускрипты создаются на нескольких языках, а уровень переводов текстов довольно высок. В данной статье были рассмотрены «еврейские» материалы, но не стоит забывать, что основная часть фонда в Национальной библиотеке Израиля представлена рукописями в арабской графике, которые еще не изучены. Необходимо упомянуть, что среди тех рукописей «Афганской генизы», которые не были выкуплены библиотекой у частных коллекционеров, встречаются труды по медицине, философии и каббале¹⁰.

Открытым остается вопрос, исчезла ли столь процветающая община Бамиана в конце XII в. или у исследователей

сегодня всего лишь нет доступа к рукописным памятникам того времени. С начала XIII в. территорию Хорасана, а затем и всей Персии, завоевывают монголы, и этот период является белым пятном в изучении письменной культуры евреев Ирана вплоть до конца XIV в. Поэтому подробное исследование рукописей домонгольского периода, в частности документов «Афганской генизы», позволит лучше понять процессы, происходившие впоследствии.

¹ Материалы для статьи собраны во время стажировки автора в Еврейском университете Иерусалима в рамках программы «Эшнав» Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (при финансовой поддержке фонда Genesis Philanthropy Group).

² Неизвестно, сколько рукописей изначально находилось в пещерах. Все фрагменты попали к торговцам антиквариатом и частным коллекционерам, а уже у них Национальная библиотека выкупила небольшую часть материалов. На данный момент все индивидуальные владельцы «афганских» рукописей предпочитают сохранять анонимность.

³ Не существует точных опубликованных данных о реальном местонахождении пещеры-«генизы». Как сообщает газета «Haaretz» от 9 января 2013 г., которая была одним из первых СМИ, опубликовавших материал об этих находках, «по слухам» и «по словам жителей деревень», пещера находится на границе страны с Узбекистаном, однако более точных данных на сегодняшний день нет. Наша отсылка к провинции Бамиан происходит из текстов самих рукописей.

⁴ Об этом автору статьи известно со слов Ш. Шакеда и Э. Энгель.

⁵ Полные шифры каждой отдельной рукописи выглядят следующим образом: JER NLI Ms. Heb. 8333.30, JER NLI Ms. Heb. 8333.31, JER NLI Ms. Heb. 8333.32 и т.д. Фонд 8333 полностью посвящен документам из «Афганской генизы», поэтому в тексте статьи для краткости приведены только последние цифры шифров рукописей.

⁶ По данным фрагментам не ясно, откуда точно взят текст.

⁷ Вплоть до недавнего времени среди иранских евреев существовала практика утаивания своего еврейского имени и принятия нового мусульманского имени. Подробнее см. Nezer 2000.

⁸ Со слов проф. Ш. Шакеда (Еврейский университет в Иерусалиме).

⁹ Об этом автору сообщила сама Э. Энгель.

¹⁰ Источник информации предпочел остаться анонимным.

Источники

Национальная библиотека Израиля. Ф. 8333. Ms. Heb. 8333.1–8333.222 [рукописи].

Список литературы

Haim 2014 — *Haim O.* Mismahim me-Afganistan ba-sifriya ha-le'umit (Документы из Афганистана в Национальной библиотеке) // *Genizey kedem* (Генизы Востока [иврит]). The Friedberg Genizah Project. 2014. №10. P. 9–28.

Hasson 2013 — *Hasson N.* The Afghan Genizah. Israel's National Library Buys 1,000-year-old Jewish Documents from Afghanistan // *Haaretz*. January 04, 2013.

Loveday 2001 — *Loveday H.* Islamic Paper: A Study of The Ancient Craft. London, 2001.

Nezer 1982 — *Nezer A.* Ha-sifrut shel yehudey Pras (=Литература евреев Персии) // *Pe'amim* (=Шаги). 1982. № 13. P. 5–19. [иврит].

Nezer 2000 — *Nezer A.* Al-'Adab al-Farisi 'end-i yahud 'Iran (=Персидская литература евреев Ирана [арабский]). Al-Kahira, 2000.

Yardeni 2002 — *Yardeni A.* The Book of Hebrew Script: History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design. London; New Castle, 2002.

Иудейский апокриф «Иосиф и Асенет» как источник «Саги об Ингваре Путешественнике»

Древнескандинавская «Сага об Ингваре Путешественнике» считается одним из важнейших источников по истории Древней Руси. Она была составлена в XII в. на латыни и переведена на исландский язык в XIII в. «Сага» достаточно активно исследовалась учеными, определенным итогом этих исследований стала опубликованная на русском языке монография Г.В. Глазыриной, содержащая текст и перевод произведения с комментарием и анализом [Глазырина 2002].

«Сага» состоит из трех частей. Первая часть рассказывает об истории семьи Ингвара и путешествии самого Ингвара в Гардарики, то есть на территорию современной северо-западной России. Эта часть содержит упоминание реальных исторических лиц и считается достоверной. Во второй части Ингвар вместе с дружиной отправляется из Гардарики по некоей реке, которая течет оттуда на восток. Описание путешествия вниз по реке изобилует фантастическими деталями, такими как стычки с драконами и великанами. Во время путешествия Ингвар посещает на своем пути два города. Во-первых, Ингвар прибывает в Цитополис, которым правит королева Силькесив. Между Ингваром и Силькесив возникает романтическое чувство. Ингвар является христианином, и под его влиянием язычница Силькесив просит прислать ей священника, чтобы тот крестил ее. Через некоторое время Ингвар снова отправляется вниз по реке и достигает города Гелиополис, где властвует местный король Ульв. После краткой остановки в Гелиополисе, Ингвар продолжает путь. Дойдя до непреодолимого водопада, Ингвар возвращается обратно в Гелиополис, где помогает Ульву в битве с его

братом Бьельвом. После этой битвы Ингвар умирает, и его дружина доставляет тело умершего Ингвара обратно в Швецию. Спустя 12 лет сын Ингвара Свейн повторяет путь отца и доходит до Цитополиса, где встречает Силькесив и женится на ней. После этого Свейн и Силькевисив, а также дружина Свейна возвращаются в Швецию, на чем и заканчивается повествование.

Отождествление Гелиополиса и Цитополиса, упоминаемых в «Саге», представляет определенную трудность для исследователей [Глазырина 2002, 335–342, 357–359]. Название «Цитополис» (Cytropolis) является искажением названия города Скитополис (Scithopolis), располагавшегося в Палестине недалеко от Тивериадского озера [Глазырина 2002, 357]. Под названием «Гелиополис» было известно два города [Smith s.v. Heliopolis]. Первый из них находился на территории современного Ливана и более известен под именем Баальбек. Второй располагался в Египте, на его месте сейчас располагается каирский пригород Айн-Шамс. В древности и античности египетский Гелиополис был одним из центров древнеегипетского культа бога Ра. Гелиополис — название, данное этому городу греками, на древнеегипетском оно звучало как «Он» (др.-егип. транслитерация *lwn*), это же название использовалось и в древнееврейском языке. Как мы видим, в реальном мире города, обозначаемые этими топонимами, находятся в разных частях света, так что герои «Саги» не могли посетить все три точки (Гардарики, Гелиополис и Цитополис), двигаясь по одной реке.

Упоминание Гелиополиса в «Саге об Ингваре» рассматривалось Глазыриной в ее монографии [Глазырина 2002, 337], кроме того, этой же теме был посвящен ее доклад на конференции в Гамбурге [Glazyrina 2003]. По ее мнению, интерес к Гелиополису мог быть спровоцирован названием города (которое буквально переводится с греческого как «город солнца») и распространенным в то время в Исландии увлечением соляной тематикой. В качестве возможного источника сведений о Гелиополисе Глазырина указывает труд «Этимологии» Исидора Севильского, который мог быть доступен авторам и редакторам «Саги об Ингваре».

Полностью соответствующая статья «Этимологий» выглядит следующим образом (Etymologiae XV, 1, 33):

Гелиополис — город египетский, [название которого] на латынь переводится «город солнца», так считают семьдесят переводчиков. Построен же сыновьями Израилевыми, в нем был жрецом Петефрен, о котором вспоминает Иезекиль¹.

Кроме того, Глазырина предполагает, что использование этого названия могло быть вызвано распространением в Исландии культа святой Варвары Гелиопольской. О существовании этого культа на острове существуют косвенные свидетельства: в ходе раскопок была обнаружена статуэтка святой. Прямые свидетельства распространения культа в Исландии отсутствуют.

Однако святая Варвара — не единственный персонаж, связанный с Гелиополисом. В Западной Европе большой популярностью пользовалось апокрифическое сочинение, известное под названием «Иосиф и Асенет»², действие которого разворачивается в Гелиополисе. В основе «Иосифа и Асенет» лежит небольшой эпизод первой книги Моисеевой: женитьба патриарха Иосифа на Асенет, дочери жреца Пентефрена (Быт 41:45)³. Сама книга рассказывает о том, как Асенет влюбилась в Иосифа, когда тот посещал ее отца. Однако Иосиф отверг ее, поскольку она была язычницей. После семидневного покаяния и поста Асенет явился ангел и, дав ей отведать «небесного сота», обратил ее в веру в единого Бога. После этого Иосиф взял Асенет в жены. Место и время создания повести точно не установлены. По мнению большинства исследователей [Philonenko 1975; Burchard 1995], она была написана в среде египетских эллинизированных евреев в период между I в. до н.э. и IV в. н.э. Повесть получила широкое распространение и была переведена на многие языки, включая сирийский, церковнославянский, армянский и др.

Произведение было популярно и в Европе. В середине XIII в. обработка латинской версии «Повести» была включена Винсентом из Бове в его сочинение «Spaeculum Historiale», описывающее мировую историю от сотворения мира до 1254 г. н.э. [Chesnutt 1995, 27]. Через несколько десятилетий «Spaeculum Historiale» стало одним из источников для книги

«Stjorn» [Benediktsson 2004, 35], которая была создана по указанию норвежского короля Хакона Магнуссона (1299–1319) [History 2006 159]. «Stjorn» представляет собой компилятивный перевод Ветхого Завета на древнеисландский. В качестве источников «Stjorn» использовалась Вульгата и латиноязычные средневековые хроники. Книга «Иосиф и Асенет» также была включена в «Stjorn» [Stjorn 1867, 204–201], и это означает, что она была доступна исландскому читателю к началу XIII в. Впоследствии повесть вывели из хроники, и она существовала как самостоятельное произведение. Об отдельном бытовании повести в Исландии свидетельствует рукопись XVIII в., хранящаяся в Британском музее [Burchard 1995, 41–45]. Таким образом, мы видим, что ко времени окончательного формирования «Саги об Ингваре» (XIII в.) материал «Повести об Иосифе и Асенет» был доступен исландскому читателю на родном языке. Кроме того, учитывая тесные литературные связи исландских монахов с Европой, она могла быть известна и в латинской версии. Следовательно вполне вероятно, что название «Гелиополис» могло быть заимствовано именно из этого источника.

Гипотеза о влиянии «Иосифа и Асенет» на «Сагу об Ингваре» подтверждается одной сюжетной параллелью. Асенет, увидев Иосифа, спускается из своей башни навстречу ему и, следуя совету отца, пытается поцеловать Иосифа. Он отталкивает ее и говорит, что она не должна касаться его нечистыми губами, которыми целует идолов. Этот эпизод является ключевым для повествования, поскольку именно отказ Иосифа подталкивает Асенет к обращению в веру в единого Бога.

В «Саге» есть похожий мотив: в самом конце произведения Свейн, сын Ингвара, приезжает в город королевы Силькесив. Королева видит его, идет ему навстречу и пытается его поцеловать, Свейн отталкивает ее; впоследствии она крепится и становится женой Свейна.

Соответствующие места в текст «Саги» и «Stjorn» можно представить в таблице следующим образом:

«Saga об Ингваре» [Глазырина 2002]		«Stjorn» [Stjorn 1867]	
Þá biðst Sveinn þadan þadan hvatlega ok fer, uns hann kemur j ríjke Silkesifar drottningar.	Тогда Свейнн отправился в путешествие и приходит в царство королевы Силькесив	Josephs gekk þa inn i herbergi Putiphars ...	Иосиф пришел в палаты Потифара ...
Hún geingur j möti þeim med micille sæmd.	Она пошла и встретила его с большим почетом	Gekk modir hennar ok þa upp til hennar kallandi hana nidr ok framleidandi fyrir Joseph	...Ее (Асенет) мать пошла к ней наверх и позвала ее, и вышла она к Иосифу ...
Enn þegar þeir Sveinn ganga af skipum, þa geingur Ketill þeira fyrstur j möt drottningu, enn hon gaf ekki at honum gaum	И затем Свейнн сошел с дружиной с корабля, и пошел первым из них Кетиль навстречу королеве, она не обратила на него никакого внимания	Aseneth taladi til Josephs: þu blezadr af hinum hæsta gudi uer heil ok ueil komminn. Joseph svaradi: Sa gud sem alla luti lifgar blezi þik	Асенет сказала Иосифу: ты был благословен на счастье от самого высшего Бога, здравствуй и добро пожаловать. Иосиф ответил: Бог, который все оживил, благословит тебя
ok snere at Sveini ok vildi kyssa hann	и обернулась она к Свену и попыталась поцеловать его	Putifar bad þa dottur sinna minnaz uid Joseph ok kyssa hann. ok sem hun ætladi þat at gera ok gekk at honum	Потифар сказал своей дочери облобызаться с Иосифом и поцеловать его. И так она и замыслила и встала и пошла к нему

«Сага об Ингваре» [Глазырина 2002]		«Stjorn» [Stjorn 1867]	
enn hann hratt henne frá sier ok qvadst eiji vilia kissa hana heidna konu:	Он ее оттолкнул от себя и спросил, неужели она хочет его поцеловать	þa retti hann hǫndina framm takandi moti hennar briosti ok bringu sua segiandi	Тогда он вытянул руки, упершись ей в грудь, так говоря:
Edur firer hefur villtu mic kissa?	“Но почему ты хочешь меня поцеловать?”	Meðr ǫndi moti stendr þat. at sá madr sem lifanda gud dyrkar ok lifsbrauð etr ok heilsamligan dryck drecker. kyssi þa konu sem af heidinni þioð	“Человеку никоим образом не подобает [ртом], которым человек прославляет живого Бога, ест живой хлеб и пьет напиток бессмертия, целовать от женщины, которая язычница-чужеземка»
Hún svarar: Þvíat þr einn hefr augu Yngvars, at því er meyr sijnest.	Она сказала: “А потому, что у тебя одного глаза [как у] Ингвара, как мне кажется”		

Как мы видим, оба эпизода состоят из следующих элементов:

- Приход героя
- Выход героини к герою
- Попытка героини прилюдно поцеловать героя
- Уклонение героя
- Словесное обращение героя к героине

Таким образом, очевидно, что автор или редактор текста «Саги» заимствовал этот эпизод из рассказа об Иосифе

и Асенет. Именно этот эпизод подтверждает, что название «Гелиополис» не могло быть заимствовано из жития святой Варвары, поскольку там подобного эпизода нет.

В то же время «Сага» не повторяет рассказ об Иосифе и Асенет буквально, в этих текстах используются разные формулировки. Но здесь следует отметить, что мы имеем лишь поздний исландский текст саги и поэтому, помимо прямого переписывания из «Stjorn», можно допустить заимствование из латинского перевода «Иосифа и Асенет» или из пересказа этой книги в «Sraeculum Historiale». В любом случае этот вопрос требует более подробного рассмотрения в дальнейшем.

Таким образом, можно заключить, что формированию «Саги об Ингваре» был причастен некий автор или редактор, знакомый с традицией текста об Иосифе и Асенет. Именно из этой традиции «Сагой» заимствуется название города (Гелиополис) и эпизод с отвергнутой влюбленной язычницей. Итак, небольшая деталь повествования позволяет нам проследить миграцию произведения эллинистического иудаизма на окраину средневековой ойкумены, в Исландию.

¹ Пер. автора

² Принятое в русскоязычной литературе название этого произведения [Брагинская 2005, 73–96]. Имя Асенет (греч. Ασενεθ, др.-евр. אַסַנֶת) в Синодальном переводе передается как Асенефа или Аснаф.

³ Греч. Πεντεφρῆς, в Синодальном переводе — Потифер.

Источники

Брагинская 2005 — *Брагинская Н.В.* «Иосиф и Асенет»: «Мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2005. № 3.

Глазырина 2002 — Сага об Ингваре Путешественнике. Пер. и комм. Г.В. Глазыриной. М.: Восточная литература, 2002.

Benediktsson 2004 — *Benediktsson J.* Some Observations on Stjorn and The Manuscript AM 227 fol. // Gripla XV. Reykjavik, 2004.

Burchard 1995 — *Burchard C.* Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Leiden, 1995.

Glazyrina 2003 — *Glazyrina G.* On Heliopolis in Yngvar's Saga viðförla. // The 12th International Saga Conference. Hamburg, 2003.

History 2006 — A History of Icelandic Literature. Nebraska, 2006.

Kraemer 1998 — *Kraemer R.Sh.* When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of The Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered. Oxf., 1998

Philonenko 1974 — *Philonenko M.* Joseph et Aseneth. Paris, 1974.

Smith 1854 — *Smith W.* Dictionary of Greek and Roman Geography. London, 1854.

Stjorn 1867 — *Stjorn.* Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangenskab. Ed. C. Unger. Christiania, 1867.

Три рукописных варианта поэмы Моисея Ибн Эзры

В крупнейших книжных собраниях мирового значения, находящихся в Российской Федерации, таких как Российская национальная библиотека (РНБ) и Институт восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН) в Санкт-Петербурге и Российская государственная библиотека (РГБ) в Москве, видное место занимают ценнейшие фонды еврейских рукописей. Именно здесь хранятся такие сокровища, как самая ранняя безусловно датированная еврейская рукопись¹, самая ранняя датированная бумажная рукопись², самые ранние датированные рукописи Пятикнижия³ и полной Еврейской Библии⁴, редкая богато иллюминированная библейская рукопись⁵, большая коллекция караимских книг и многие другие.

Среди этих рукописей также хранятся несколько копий уникального произведения — омонимической поэмы сефардского поэта «Золотого века» Моисея Ибн Эзры (1055?–1135?). Поэма представляет собой сборник коротких (от двух до шести строк) стихотворений, в которых используется омонимическая рифма. Омнимы — слова, одинаково пишущиеся и произносящиеся, но имеющие разное значение — являются основной составляющей рифмы каждого стихотворения сборника⁶. В арабской и персидской поэзии аналог этой литературной формы называется «теджнис».

Эта поэма известна под несколькими названиями, самыми распространенными из которых являются «Сэфер ха-Анак» («Книга ожерелья / великана») и «Таршиш» (название библейского города-порта и драгоценного камня на одежде первосвященника, а также гематрия, соответствующая предполагаемому количеству стихотворных строк в сборнике — 1210). Сборник состоит из десяти разделов, каждый из которых посвящен какой-либо традиционной для поэзии теме:

гимны Господу, восхваление патрона, любовь, вино, природа, дружба, разлука и тоска по родине, торжество поэзии и др. Ниже представлен кодикологический, палеографический и текстологический анализ трех известных крупных списков поэмы из собраний РФ⁷.

Характеристика рукописи № 267 В [ИВР РАН, ш. В 267]

Рукопись находится в собрании рукописного отдела Института восточных рукописей Российской академии наук под шифром В 267 (инв. № 489) в составе конволюта. Эта рукопись поступила в институт из знаменитой караимской библиотеки «Карай-Битиклиги» (1916–1929) в Евпатории в конце 1920-х — начале 1930-х гг. [Якерсон 2016, 134]. В 1990-е гг. она была микрофильмирована в рамках Еврейского палеографического проекта под номером 53378 и занесена в электронную базу кодикологического и палеографического поиска еврейских средневековых рукописей SfarData.

Конволют включает семь документов, переписанных разными почерками на разной бумаге. Среди них есть фрагменты трудов по поэтике и грамматике, а также поэтические отрывки. Конволют «одет» в зеленый переплет из ледерина с коричневым кожаным корешком приблизительно конца XIX — начала XX века.

Текст «Книги ожерелья» переписан коричневыми чернилами на плотной бумаге восточного типа и является предпоследним документом в конволюте, занимая листы с 57 по 125 (125 лист — чистый). Размер листов 195x143, текстового поля — 150x100 мм.

Листы пронумерованы двумя способами. Помимо более поздней арабской, есть также нумерация еврейскими буквами с алефа (1) по самех-хет (68), начиная со второго листа (л. 58) и заканчивая предпоследним (л. 124). Пагинация выполнена другим почерком и чернилами более темного, по сравнению с основным текстом, цвета, что свидетельствует о том, что фрагменты рукописи были пронумерованы не са-

ним переписчиком.

Несмотря на наличие пагинации, порядок листов при переплетении был нарушен, и рукопись оказалась неверно сброшюрованной: лл. 91–94 (йуд-бет — йуд-хэй) следуют сразу за л. 67. Пропущенные листы (лл. 68–90) расположены после данного фрагмента; в дальнейшем порядок не нарушается.

Комбинированная разлиновка листов произведена по восточной системе с помощью специального трафарета — мастары — двух видов. Согласно распространенной традиции, слова не стоят на строке, а как будто висят на ней. Сам текст переписан в один столбец, при этом на одной строке помещается целый стих и сохраняется симметричность расположения омонимов. На каждом листе поместилось около 20 строк, из которых одну половину составляют непосредственно сами строки стихотворений, а другую комментарии к каждой из них. Комментарий состоит из двух частей: объяснения значения омонима в строке на иудео-арабском и цитаты из Еврейской Библии, показывающей его употребление в сакральном контексте. Текст неогласован, переписан двумя видами квадратного письма с элементами полукурсива восточного типа с использованием лигатуры «алеф-ламед» разного размера. Основной текст и комментарий могли быть переписаны и разными людьми (отчетливо можно проследить различие в почерке при написании буквы «алеф»). Листы рукописи изобилуют надписями на полях, выполненными почерками, отличными от почерка переписчика рукописи: восполнение пропущенных фрагментов поэмы или записи с альтернативными вариантами текста (69а, 71а, 87а–б, 101б и т.д.); исправление ошибок и описок самим переписчиком (68а, 80а, 92а); некие «пробы пера», напоминающие начало владельческих надписей. Поэтический текст предваряют обширный комментарий на иудео-арабском языке, написанный самим Моисеем Ибн Эзрой (л. 57б–60) и титульный лист (л. 57).

На титульном листе можно обнаружить большое количество записей, включая две владельческие:

מה שקנה העבד הצעיר הרש לרחמי צורו
צדקה ב"ר" ר" יוסף נ"ע

«То, что купил молодой бедный раб, по милости Господа своего, / Цедака, сын рабби, рабби Иосефа, да будет душа его в раю».

נעתק זה הספר מצדקה ב"ר" יוסף אל העבד
הצעיר יחיאל ב"ר" יקותיאל "ע

«Передана эта книга от Цедака, сына рабби Иосефа, рабу / молодому Йехиэлю, сыну рабби Иекутиэля, да будет душа его в раю».

После текста поэмы на л. 124 были обнаружены два колофона. Первый колофон, написанный частично на еврейском, частично на иудео-арабском языках, судя по всему, является колофоном самого Моисея Ибн Эзры, который он оставил после завершения работы над сборником:

ממא נט'מה מר" ור" משה בן יעקב בן מאיר המכונה בן עזרא
הספררי נ"ע" פי מדינה גרנאטה עלי אסם אלרייס אבי אסחק
בן מהאגר נ"ע ג"א

«То, что составил его господин раббѣ и рабби Моше бен Иаков бен Меир, прозываемый Бен Эзра / Сефарад, да будет пребывать он в Раю. В городе Гранада во имя главы аби Ицхака / бен Мехагара, да будет он пребывать в Раю и я тоже»⁸.

Второй короткий колофон, написанный частично на иудео-арабском и частично на еврейском языке, сообщает лишь дату окончания работы над рукописью:

וכאן אלפראג מן נסכה החדש אדר
שנת א"ת"ר"נ"ה" לשטרות
ושלום רב

«И было завершение копии в месяц адар / года 1655 по эре контрактов / и всего хорошего».

«Эра контрактов», также известная как «эра Селевкидов», была введена как единый региональный календарь в Пале-

стине и некоторых других районах одноименной династией в 312 г. до н.э. и в дальнейшем использовалась евреями Ближнего Востока вплоть до позднего Средневековья. 1655 г. по «эре контрактов» равен 1344 г. по современному летосчислению, а месяц адар в тот год пришелся на период с 24 февраля по 24 марта.

Несмотря на то, что в колофоне нет информации о месте, где была переписана эта рукопись, и другие дополнительные надписи также не позволяют как-то локализовать ее, широкое использование иудео-арабского языка и комплекс определенных косвенных признаков указывают на то, что данная рукопись была создана на Востоке. К числу таких признаков относятся следующие: восточный тип бумаги; шрифт, более всего напоминающий восточный; нумерация страниц буквами арабского алфавита; использование восточной системы разлиновки.

Характеристика рукописи № 468 [ОР РГБ, ф. 71, ш. 468]

Рукопись под шифром 468 хранится в фонде № 71 «Собрание рукописных книг Давида Гинцбурга» Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ) в Москве. Текст именно этой рукописи лег в основу первого издания поэмы, опубликованного в 1886 г. коллекционером и востоковедом Д.Г. Гинцбургом, а также был единственным вариантом поэмы, который учел выдающийся венгерский исследователь Г. Броди в своем научно-критическом издании светской поэзии Моисея Ибн Эзры.

В числе многих других рукописных документов из коллекции Гинцбургов в 1992 г. данная рукопись была оцифрована (ее номер — 47561) для Института микрофильмов еврейских рукописей, а также занесена в базу электронной системы поиска еврейских рукописей SfarData.

Первый том каталога собрания сообщает о данной рукописи следующее⁹: «Сборник 468: на прочной толстой и глянцевиной бумаге /письмо старое/ 140 л. Книга "Исполин" или книга Таршиш / число стихотворений 1210/; содержит стихот-

ворения таг нис /?/; построенные на омонимах; поэт — рабби Моше бен Эзра; объяснение омонимов на арабском языке» [Описание собрания рукописей Д. Гинцбурга 1957, с. 159].

Кодекс «одет» в поздний желтый кожаный переплет; как и у многих книг собрания, на его форзаце сохранилась наклейка с экслибрисом коллекции — семейным гербом баронов Гинцбургов и девизом «Вся ты прекрасна, подруга моя, и порока нет в тебе» (Песн 4:7).

Рукопись занимает 140 листов (л. 140 — чистый) размером 172,7x130,7 мм. Поэма переписана коричневыми чернилами на плотной восточной бумаге. Поэтический текст данного варианта имеет тивериадскую огласовку. Комментарий, как и в рукописи 267 В из собрания ИВР РАН, на иудео-арабском языке, однако существенно отличается по форме и представляет собой своеобразный пересказ сюжета стихотворения в прозе. Начало комментария обозначается словом תפסיר — 'комментарий, толкование'.

Два фрагмента рукописи (л. 52, 61–64) переписаны другим почерком более темными чернилами на светлой бумаге со следами вержеровки и слабо выраженной разлиновкой листов. Примечательно и то, что на этих листах текст восточным полукурсивом переписан менее аккуратно. Вероятно, эти листы были добавлены в корпус рукописи позднее, с целью восполнения текстовых лакун. Текст вставок также имеет частичную огласовку, однако текст самой поэмы и комментарий больше никак друг от друга не отделяются. Оба блока текста переписаны равными по размеру буквами восточным полукурсивом.

На каждой странице в среднем 18 «повешенных» строк текста; исключение составляют те самые дополнительные страницы, где переписано от 7 до 20 строк. Разлиновка листов комбинированная, выполнена с помощью мастары; прерывается в области внутренних полей, что создает впечатление, будто каждый лист разлинован отдельно. Количество написанных строк текста на странице соответствует числу разлинованных.

Листы дважды пронумерованы арабскими цифрами на стороне recto: в верхнем левом углу и внизу после текста по

центру листа. Кроме того, на некоторых из них, предположительно, в конце каждой тетради, есть кустоды. Почерк, которым они записаны, а также черные чернила, указывают на то, что кустоды были добавлены тем же человеком, которым были написаны вставки.

На листе 1386 переписчиком оставлен колофон на смешанном иудео-арабском и еврейском языке:

תם כתאב אלתגניס ואללפט אלנפיס פי אלעשר אלאול מן אייר שנת אתקפ"ד
לשטרות נצח סלה

וכתב אלעבד אלפקיר אלאראגי אלגפראן אלמעלם יוסף בן אברהם בן יוסף הלוי
בבחור הכשר אלמג'ד אבן יוסף אלמערוף באלמג'רבי אללהם אג'עלה מבארקא
מימונא עלי כאתבה וצאחבה ואלקארי פיה ושלום על כל

«Завершена эта книга теджнисов и это драгоценное произведение 11 ияра/первые 10 дней ияра, год 1584 по эре контрактов навеки Сэла.

И переписал бедный раб, уповающий на прощение, ученик Иосеф бен Авраам бен Иосеф ха-Леви для уважаемого молодого человека ал-Маджеда ибн Иосефа, известного как ал-Магриби /ал-Маруфа, Господь /им да сотворит радостное благословение переписавшему ее, сочинившему ее и прочитавшему ее, и всем мир».

Таким образом, колофон не указывает на точное место изготовления рукописи, однако сообщает дату завершения работы переписчика Иосефа бен Авраама бен Иосефа ха-Леви (по современному летосчислению, это конец апреля 1273 г.), а также имя заказчика. Несмотря на отсутствие прямого указания на место создания, можно предположить, что данная рукопись тоже, вероятнее всего, была переписана на Востоке, на что указывают те же самые признаки, какие были обнаружены у рукописи № 267 В.

На листе 139, который, судя по всему, изначально был чистым, содержится запись черными чернилами о факте передачи книги одного лица другому:

אני הצ' אברהם לוי ירו' נתתי במתנה להחכם כמה"ר אברהם ירו'
«Я, незначительный Авраам Леви Еру[шалми]¹⁰, отдал в подарок мудрецу, уважаемому господину/учителю рабби Аврааму Еру[шалми]»

На первом листе также есть владельческая надпись, в которой используется очень распространенная заклинательная формула:

קניתי זה הספר מעם בן דודי עובדיה בן חסדאל בן מר' ו' דניאל רופא אני
הצ' אברהם מתרפא והאל יזכני לקרוא ולהבין בו אני זורעי וז' זרעי עד סוף כל
הד' ר'

«Я купил эту книгу у сына дяди моего Овадии, сына Хасдаэля, сына господина рабби Даниэля, врача, я, незначительный Авраам выздоравливающий, и Господь да удостоит меня прочитать и понять ее, меня и потомство мое, и потомство потомства моего до скончания всех поколений».

Характеристика рукописи № 879 [ОР РГБ, ф. 71, ш. 879]

Рукопись № 879 также относится к фонду № 71 («Собрание рукописных книг Давида Гинцбурга») ОР РГБ. Во втором томе каталога собрания находим следующую информацию о рукописи (орфография и пунктуация оригинала сохранены): «49. Сборник 879: на бумаге, рукопись, 4° р, 22х18х2. Книга с названием "Тагнит /?/ и его комментарии к Седеру". Письмо немецкое, старое с комментариями /на священном языке/. В нем имеются множество других текстов, отличных от текста книги, отпечатанной силами покойника барона р. Давида Гинцбурга/ да будет его память благословенна/ под именем "Книга Исполин", она же "Таршиш", р. Моше, сына Эзры, выпуск I-й / в издании общества "Пробуждающие спящих" /Мекице Нирдаимим/, Берлин, 1886 г./ — 39 л. + I, II» [Описание собрания рукописей Д. Гинцбурга 1957, 11]

Наиболее примечательной особенностью данного текста является то, что поясняющие комментарии к эпиграммам

написаны на иврите, а не на иудео-арабском, как во многих других известных рукописях [Pagis 1978, 23–24]. Рукопись размером 215x175 мм занимает всего 39 листов, так как текст поэмы неполный и в нем представлены не все тематические разделы. Колофон и владельческие записи отсутствуют; на л. 1 есть некий вступительный текст, предваряющий поэму, а также несколько трудноразличимых надписей, которые, однако, также не дают информации о месте и дате создания рукописи, что позволяет отнести ее к группе памятников *sine anno et loco* (без указания года и места). Однако, опираясь на данные, полученные в ходе анализа физических характеристик рукописи, можно сделать некоторые предположения по поводу места создания и датировки.

Кодекс находится в бумажном переплете с темно-синей обложкой, на задней стороне которой размещена наклейка с надписью готическими буквами «*Diarium von Lewisohn*». На каждой странице помещается 28–30 строк текста, при этом комментарий расположен более узким столбцом непрерывного текста, а каждая строка стихотворений имеет большие пропуски между двумя полустихами и ономимом.

Практически весь текст неогласован, переписан одним видом шрифта с использованием нескольких лигатур разного размера: поэтический текст немного крупнее текста комментария. Более всего шрифт напоминает плавные полукурсивные и курсивные шрифты ашкеназского региона XIV–XV вв. [Yardeni 2002, 232–240].

На страницах можно также увидеть пометки и исправления текста карандашом и черными чернилами, сделанные, судя по почерку, не самим переписчиком. Стоит отметить, что теми же чернилами на некоторых листах оставлены кустоды (например, на л. 8б, 16б — конец тетради(?)). Помимо кустод есть также поздняя пагинация арабскими цифрами, выполненная в верхнем левом углу каждого листа на стороне *recto*.

Простая разлиновка была сделана не для каждой строки, а выполнена лишь в качестве обрамления из горизонтальных и двойных вертикальных полей через весь разворот коричневыми чернилами или свинцовым карандашом. Из-за этого строки на двух сторонах листа не всегда совпадают.

Текст переписан темно-коричневыми чернилами на европейской бумаге с водяными знаками в форме трехлистного греческого (мальтийского) креста (наиболее отчетливо видны на л. 19, 30, 31). Он¹¹ больше всего напоминает немецкие и итальянские водяные знаки второй трети XV в. из альбомов филиграней Ш.-М. Брике (№ 5533, Landsberg, 1467), и Г. Пиккарда (№ 125508, Reisenberg, 1471; № 125511, Nürnberg, 1469; № 125515, München, 1467; № 125509, Brescia, 1465; № 125510, Verona, 1489).

Такое сходство водяных знаков говорит о том, что все эти города были частью некоего единого еврейского культурного пространства, более узкого, чем Ашкеназский регион, включающего в себя юго-восточную Германию, Австрию, Северную Италию.

Не стоит забывать о том, что западная бумага широко экспортировалась как внутри европейского рынка, так и за его пределы, поэтому установить точное место создания рукописи, основываясь только на водяных знаках, невозможно [Щепкин 1967, 198–199]. Однако в данном случае все даты очень близки друг другу, поэтому можно предположить, что именно вторая половина XV в. и была временем создания бумаги и, следовательно, нижней границей датировки самой рукописи.

Текстологический анализ рукописей

В ходе исследования было выявлено значительное количество текстовых несоответствий во всех трех рукописях. Вариативность в текстах разных рукописей поэмы Ибн Эзры отмечалась еще при первом издании поэмы. Некий исследователь, современник Д.Г. Гинцбурга, предприняв текстологическое сравнение текста, изданного Гинцбургом, с текстами немецких рукописей, пришел к выводу, что необходимо внести более четырехсот исправлений, чтобы «придать ему приличный вид». В связи с тем, что Гинцбург опирался только на одну редакцию поэмы, многие отнесли к его изданию довольно скептически [Борисов 1936, 10].

Некоторые несоответствия, выявленные в ходе данного исследования, носят формальный характер (полное или неполное написание слов), некоторые могут существенно изменить смысл (изменение лексики, порядка строк в стихотворении и т.д.). Кроме того, в рукописи № 879 обнаружены стихотворения, которые не встречаются ни в одной из двух других редакций. Все они, тем не менее, учтены в критическом издании поэмы Г. Броди, хотя и обозначены как «недостовверные или фальшивые» [Brody 1935, 402–404], т.е., вероятно, созданные в более поздний период неким другим автором.

Для более наглядного представления предлагается перевод 7-го стихотворения III-го раздела сборника «О водах и садах и ворковании птиц на ветвях», посвященного природной лирике, которая всегда имела ряд особенностей у поэтов мусульманской части Испании. В первую очередь нужно отметить, что эта «природа» является рукотворной, так как центральный образ (и место действия) стихотворений раздела — андалузский дворцовый сад, один из важнейших символов всей андалузской культуры [Guetta 2007, 56–60].

При анализе за основной текст было принято решение взять содержимое рукописи № 468, поскольку именно ее редакция является наиболее изученной и учтена в двух изданиях поэмы. Библейские цитаты воспроизводятся по примерам из рукописи № 267 В.

Данные рукописи обладают рядом примечательных качеств для текстолога-исследователя средневековой еврейской поэзии, а популярность поэмы в Средние века и, следовательно, большое количество сохранившихся списков, изготовленных в разное время и разных регионах, делает «Книгу ожерелья» прекрасным материалом для кодикологических и палеографических изысканий.

¹ РНБ, шифр: Евр I В3, Поздние Пророки, 916 г.

² РНБ, шифр: Евр-Ар I 4520, Якуб ал-Киркисани, «Книга огней и вышек», Фустат, 1006 г.

³ РНБ, шифр: Евр II В 17, Пятикнижие, 929 г.

⁴ РНБ, шифр: Евр I В 19а, Еврейская Библия, Каир, 1008–1013.

- ⁵ РГБ, шифр: ГИН 568, Пятикнижие и Ранние пророки.
- ⁶ Необходимо отметить, что все слова-омонимы, встречающиеся в поэме, происходят из библейского пласта лексики. Принимая во внимание данный факт, а также четкую структуру произведения, сборник можно называть своеобразным справочником по библейским омонимам.
- ⁷ А.Я. Борисов сообщает, что во II собрании Фирковича, хранящемся в рукописном отделе Российской национальной библиотеки, располагающей самой богатой коллекцией еврейских рукописей в России, также хранятся несколько фрагментов «Книги ожерелья» различной величины — от одного до нескольких сотен листов. Шесть наиболее значительных и интересных фрагментов, по мнению А.Я. Борисова, состоят из 151 (№ 1179), 25 (№ 1191), 166 (№ 81), 89 (№ 89), 54 (№ 92), 230 (№ 96) листов. Все рукописи имеют восточное происхождение и оснащены арабским комментарием.
- ⁸ В данном случае, авторский колофон особенно интересен тем, что может помочь установить, в какой период жизни Моисея Ибн Эзры произведение было написано: запись сообщает, что работа над поэмой была завершена еще в Гранаде, в которой автор жил только первую половину своей жизни, до тех пор, пока не покинул мусульманскую часть Испании, т.е. примерно до начала 1090-х гг.
- ⁹ Здесь и далее сохранены оригинальные орфография и пунктуация.
- ¹⁰ «Еру», «Ерушалми» — добавочный эпитет к имени человека, побывавшего в паломничестве на Святой земле.
- ¹¹ В процессе поиска схожие по форме водяные знаки были обнаружены в разделах «Croix | grecque | treflée ou fleuronnée» — «Крест | греческий | трехлистный или декорированный цветами» (Ш.-М. Брике), «Maltese cross, rommetty at the ends» — «Мальтийский крест, с декором на концах» (Г. Пиккард).

Источники

ИВР РАН, ш. В 267 — Институт восточных рукописей Российской академии наук. Ш. В 267 «Сэфер ха-анак». 1344, лл. 57–125.

ОР РГБ, ф. 71, ш. 468 — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 71, ш. 468. «“Таршиш” Моисея Ибн Эзры». 1273, лл. 1–140.

ф. 71, ш. 879 — Ф. 71, ш. 879. «“Книга Исполин” Ибн Эзры». лл. 1–39.

Gunzburg D. — *Gunzburg D. Tarshisch des Moshe ibn Ezra, zum erste Male herausgegeben von David Gunzburg. I. Theil.* Berlin, 1886.

Литература

Борисов 1936 — *Борисов А.Я.* Заметки о поэзии Моисея ибн Эзры. М.; Л., 1936.

Описание собрания рукописей Д. Гинцбурга 1957 — Описание собрания рукописей Д. Гинцбурга, ф. 71. т. 1. РГБ, 1957.

Щепкин 1967 — *Щепкин В.Н.* Русская палеография. М., 1967.

Якерсон 2003 — *Якерсон С.М.* Еврейская средневековая книга: Кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003.

Якерсон 2016 — *Якерсон С.М.* От буквы к литере. Очерки по истории еврейской средневековой книги. СПб., 2016.

Brody 1935 — *Brody H.* Moshe Ibn Ezra, shirei ha-hal, sefer rishon: divvan, shirei ezor, michtavim, sefer ha-anak (=Моисей Ибн Эзра, светская поэзия, книга первая: диван, ширэй эзор, письма, сэфер ха-анак). Berlin, 1935. [иврит].

Guetta 2007 — *Guetta A.* Studies in Jewish History and Culture: Studies in Medieval Jewish Poetry: A Message Upon The Garden. BRILL, 2007.

Pagis 1978 — *Pagis D.* Shirei ha-hol shel Moshe Ibn Ezra (=Светская поэзия Моисея Ибн Эзры). Jerusalem, 1978. [иврит].

Yardeni 2002 — *Yardeni A.* The Book of Hebrew Script: History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design. London, 2002.

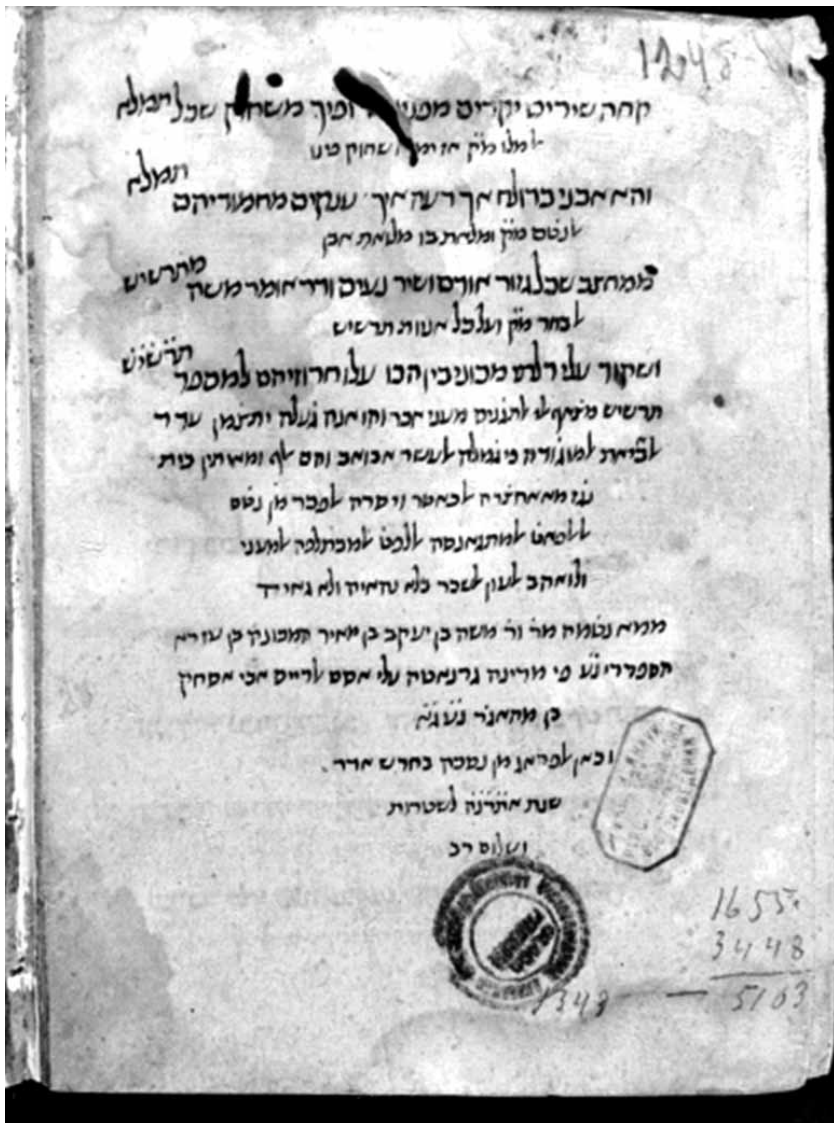


Иллюстрация 1:
 Л. 1246 — Последняя страница рукописи, содержащая колофоны
 ©sfardata.nli.org.il

יעקב לא אסת יחזק ויעקב
ולב יתעוסו ככלאח יעקב
ולו יתטבה ויעקב זה מעמים

הם כחאב לתעיס ולפני אפס
פ לעשר לאול מן אויה שעת
אותקפי לשטרות נעה סלה

וטרב לעם לתקיר לוחג לעפיו
למעלם יוסף בן אברהם בן יוסף
המוי נבזור הכשר למגד אב
יוסף אמערוף בלמודבי ללהם
הגעלה מבחדא מימוטא על
כארה וזחורה ויה זיי פיה
ישום על כל

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 1
Mos GNZ 468 (סנת 127) 138 23

Иллюстрация 2:
Рукопись № 468, л. 138б, ©<http://sfardata.nli.org.il>

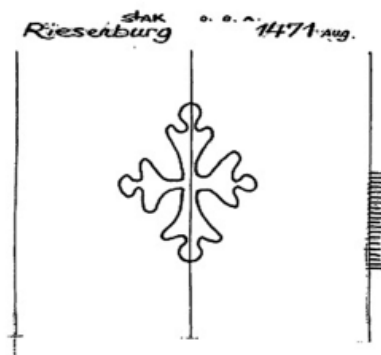


Иллюстрация 3:
Водяной знак № 125508, Reisenberg, 1471 (© Г. Пиккард)

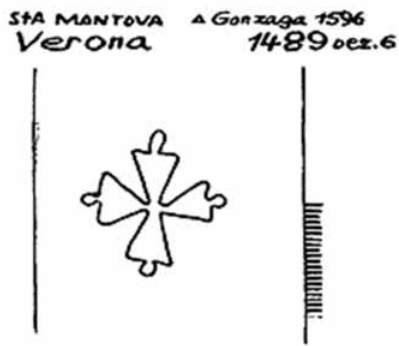


Иллюстрация 4:
Водяной знак № 125508, Reisenberg, 1471 (© Г. Пиккард)

7	Текст	Перевод
Рук.468/ издание Д.Г. Гинцбург	על הערוגות* תן לך מושב / והיה** בעלי*** הדסים דר וראה רסיס לילה עלי עליי**** נטפי בדולחים וגרגר דר	На клумбах найди себе пристанище / и в тени мирта поселись, И увидь росу ночную на листьях его / — капли ладана/смолы и зерна жемчуга.
Текстовые изменен. в рук.267 B	ערוגה*	Клумба (ед.ч.)
Текстовые изменен. в рук.879	תהיה** בין**** רסיס לי עלי לחיו *****	Нет изменений в переводе; изменение формы выражения времени "... среди миртов поселись" "Капля у меня на щеке"
Омоним I- ой строки	דר	проживал, обитал Глагол., перфект, м.р., ед.ч., 3 л., ר.י.Т.
Цитата с омонимом I-ой строки	מזור באהלי-רשע	"Чем жить в шатрах бесчестия" (Пс.83:11)
Омоним II- ой строки	דר	перламутр или другой драгоценный отделочный материал Сущ., м.р., ед.ч.
Цитата с омонимом II-ой строки	על רצפה בהט ושש ודר וסחרת	На полу из порфира, мрамора, перламутра и черного камня (Есф.1:7)

Иллюстрация 5:
Перевод эпиграммы № 7 из III-го раздела поэмы

Ветхозаветные аллюзии в испанских хрониках колониального периода

Одним из важнейших источников, из которого мы черпаем информацию по истории государств доколумбовой Америки, является обширный корпус испанских нарративов колониального периода. Это большое количество текстов различных жанров (хроники, репортажи и т.п.), авторами которых были люди самых различных занятий: конкистадоры, священнослужители, представители местной знати. Несмотря на то, что при написании своих трудов каждый из них преследовал разные цели (нередко весьма корыстные), их объединяла принадлежность к христианскому мировоззрению и культуре. Это в известной мере предопределило также их кругозор, интересы и используемый в текстах понятийный аппарат. Столкнувшись с неведомым доселе миром, о котором не было никакой достоверной информации, испанцы стремились объяснить его реалии посредством знакомых им понятий. В свою очередь индейцы, писавшие с оглядкой на европейского читателя (что особенно характерно для Андского региона), хотели дать ему адекватный перевод реалий родных культур, используя европейские термины и понятия. Это был трудоемкий и сложный процесс, который не во всех случаях приводил к успеху. При этом набор текстов, на которые опирались эти авторы, остается более или менее неизменным. Библия, будучи квинтэссенцией христианского мировоззрения, занимает в нем особое место. Она была одним из главных источников, из которого хронисты черпали материал для сравнений, размышлений и анализа.

Следует отметить, что, несмотря на важную для раннеколониальной историографии роль Библии в целом и Ветхого Завета в частности, ранее вопрос их взаимодействия не

становился предметом специального изучения. Поскольку в рамках одной статьи не представляется возможным охватить весь корпус источников колониального периода, наибольшее внимание я уделю трудам представителей духовенства и местной знати. Этот выбор вызван тем, что первые были лучше образованны и знали Священное Писание, а вторые были особенно заинтересованы в том, чтобы продемонстрировать «цивилизованность» своих народов, и для этой цели ссылки на Библию и Ветхий Завет служили хорошим инструментом. Следует отметить, что материалом для анализа являются произведения второй половины XVI–XVII вв. Несмотря на то, что авторы этого периода не были очевидцами первых контактов европейцев и представителей местных культур, именно к этому времени относится появление потребности к осмыслению прошлого Нового Света, что было вызвано в первую очередь практическими соображениями. Таким образом, материалом для анализа послужат следующие тексты: «История Нового Света» Бернабе Кобо, «Подлинные комментарии об инках» Инки Гарсиласо де ла Вега, «Естественная и нравственная истории Индий» Хосе де Акоста, «История Индий Новой Испании» Диего Дурана, «Мексиканская хроника» Фернандо де Тесосомака, «Новая хроника и доброе правление» Фелипе Гуман Пома де Айалы, «Индийская монархия с происхождением и войнами западных индейцев» Хуана де Торкемада и «Общая история Перу» Мартина де Муруа.

Первый вопрос, который возникает в связи с проблемой цитирования Ветхого Завета в перечисленных источниках, — это вопрос «где?». Иными словами — в каком именно контексте в колониальных источниках используется материал Ветхого Завета. Авторы колониальной эпохи прежде всего использовали его для описания тех крупнейших государств доколумбовой Америки, с которыми в ходе конкисты столкнулись испанцы. Это государство ацтеков в Центральной Мексике (или Тройственный союз, если использовать более точный термин), а также государство инков Тавантинсуйу в Андском регионе.

Второй вопрос, на который следует ответить, — это вопрос «зачем?». То есть для чего проводились подобные сопостав-

ления. По моему мнению, эти сравнения обычно делались с двумя основными целями. Во-первых, чтобы рассказать европейцам о местных культурах на известном им «языке», то есть используя привычные им термины и понятия. В этом случае сравнение порой приобретает характер метафоры, превращается в риторическую фигуру. Кроме того, авторы колониального периода в большинстве своем не ставили под сомнение государственный статус вышеназванных политических образований, поэтому сопоставление с хорошо знакомыми европейскими примерами из этой области облегчало восприятие неизвестных реалий. Несмотря на то, что в раннеколониальный период дискуссия о природе индейцев вызвала жаркие споры (их кульминацией стала полемика Бартоломео де Лас Касаса и Хуана Хинеса де Сепульведы о том, являются ли индейцы «рабами по природе», согласно терминологии Аристотеля), факт последовательного сравнения индейских государств с государственными образованиями Старого Света свидетельствует о том, что их «вписывание» в рамки «цивилизованности» в умах самих европейцев к рассматриваемому периоду уже состоялось. Во-вторых, такие сопоставления проводились с целями сугубо идеологического характера. Речь идет о стремлении продемонстрировать таким сопоставлением цивилизованность индейских государств и народов: раз их можно сравнить с «общепризнанными» государствами древнего Ближнего Востока, следовательно, их статус легитимен. К такому методу прибегали в первую очередь хронисты индейского происхождения, но нередко им пользовались и испанские авторы.

При этом важно иметь в виду, что и первая цель не всегда была свободна от идеологического наполнения. Наиболее ярко это проявилось в творчестве Диего Дурана. обстоятельно описывая прошлое ацтеков и их традиции, хронист, тем не менее, весьма тенденциозен в некоторых аспектах. Так, относительно происхождения индейских народов Дуран высказывает мнение, что все они произошли от тех десяти еврейских племен, которые были переселены ассирийским царем Салманасаром. Он ссылается на 17 главу Четвертой книги Царств [Durán 1867, 2]. При этом важно отметить,

что такое родство однозначно толкуется Дураном со знаком «минус», поскольку эти племена были подвергнуты Богом испытаниям за свои грехи.

Отмечая, что после прихода испанцев многие индейцы умерли (по мнению хрониста, более двух третей), Дуран, ссылаясь на библейские Книги Исаяи, Иеремии, Иезекиеля, связывает это с карой, обещанной Господом этим десяти племенам за их дурные поступки и идолопоклонство [Durán 1867, 3–4], а не с действиями испанцев.

Сравнивая традиции индейцев и евреев, Дуран находит между ними много общего именно в сфере религии. Квинтэссенцией воззрения хрониста на родство этих народов может считаться следующая цитата: «В то, что эти индейцы от рода еврейского, больше всего меня заставляет верить свойственное им необычайное упорство в том, чтобы не искоренять из себя это идолопоклонство и суеверия» [Durán 1867, 8]. В этом фрагменте ясно прослеживается негативная оценка евреев, свойственная многим современникам Дурана, а также явный намек на современную хронисту проблему испанских конверсо, которых так же, как и индейцев, обвиняли в тайном отправлении обрядов прежней религии [История Испании 2012, 406–407]. Акцент на идолопоклонстве не случаен, поскольку проблема языческих пережитков среди индейцев длительное время стояла весьма остро, и у католических священнослужителей уходило немало сил на борьбу с ними. Дуран, как многие его коллеги, использует термин *idolatría* (т.е. «идолопоклонство») не только для обозначения языческих пережитков в верованиях уже крещеных индейцев. Он называет так и мировоззрение индейских народов до прихода испанцев, не признавая за ним статус религии. Это наглядно демонстрирует отношение Дурана и ряда других хронистов к мировоззрению индейцев: оно мыслится как неразвитое и более примитивное по сравнению с подлинной верой.

Вероятно, убежденность хрониста в родстве индейцев и евреев стала одной из причин того, что из всех рассмотренных мной авторов Дуран находит ветхозаветные параллели для индейских реалий и исторических фактов едва ли не чаще остальных. Приведу несколько примеров. Дуран срав-

нивает строительство храма в честь верховного ацтекского бога войны Уицилопочтли при Монтесуме I с возведением иерусалимского храма при Соломоне [Durán 1867, 132]. Сравнение любопытно в том отношении, что восприятие хронистами храма Уицилопочтли было крайне негативным из-за практиковавшихся здесь массовых человеческих жертвоприношений. Вероятно, возможным такое сравнение для Дурана делает то обстоятельство, что в обоих случаях строительство было очень трудоемким и требовало большой концентрации сил.

Дуран ссылается на 6 главу Книги Иисуса Навина, когда сравнивает приход ацтеков в город Ацкапуцалько, в котором те хотели установить почитание своих богов (и прежде всего Уицилопочтли), с приходом евреев в Иерихон с ковчегом Завета [Durán 1867, 70]. Сопоставление двух фрагментов — ветхозаветного и текста хроники — показывает, что Дуран приводит почти дословную цитату.

Хронист также сравнивает ацтекскую практику сохранения независимости некоторых областей (в частности, Тлашкалы) в качестве некоего «полигона» для отработки воинских навыков и захвата пленных с иевусеями, которые, по словам Дурана, были тем же для евреев: «Похоже, это они хотели скопировать из Священного Писания, которое говорит, что Господь оставил иевусеев сынам Израиля для тренировки воинских навыков, чтобы они упражнялись в воинском искусстве» [Durán 1867, 433]. Так или иначе, структура ацтекского государства действительно отличалась большой аморфностью и отсутствием единого принципа управления.

Хосе де Акоста и Хуан де Торкемада, напротив, отрицали возможность того, что индейцы произошли от евреев [Acosta]. Аргументация хронистов примерно одинакова: ни обычаи, ни религия, ни языки индейцев не похожи на еврейские, поэтому идея о родстве этих народов сомнительна. Однако они настаивают, что все живущие в мире люди и звери (в том числе американские) произошли от спасшихся в Ноевом ковчеге. Относительно того, как люди попали в Америку, мнения этих авторов разнятся: по мнению Акосты, они перешли по суше, по словам Торкемады — морем.

Несмотря на то, что Акоста довольно скептически относился к возможности сопоставления реалий Нового и Старого Света, он считал, что знакомство с индейской историей и культурой поможет лучше понять устройство человеческого общества, в том числе и европейского [Pagden 1988, 206]. Впоследствии подход Акосты оказал значительное влияние на следующие поколения хронистов Индии, в том числе и на тех, о которых речь пойдет ниже. Но даже и этот автор прибегал к подобным сопоставлениям. Так, Акоста сравнивает зверинец Монтесумы с Ноевым ковчегом в 24 главе 6-й книги «Естественной и нравственной истории Индии»: «...из всех рыб и птиц, зверей и животных были в его доме, словно в другом Ноевом ковчеге» [Acosta 1]. В этом случае сопоставление носит метафорический характер, поскольку сравниваемые объекты типологически не тождественны.

Весьма многочисленны ветхозаветные аллюзии у Торкемады. Рассказывая о голоде, постигшем государство ацтеков на четвертом году правления Монтесумы I, он пишет, что правитель велел раздать большую часть своих запасов народу. При этом Торкемада сравнивает эти меры с теми, что предпринял Иосиф во время семилетнего голода в Египте [Torquemada 1723, 263].

В 45 главе своего труда Торкемада сравнивает влюбленность правителя Тескоко Несауалькойотля, союзника ацтеков, с чувствами Давида к Вирсавии, описанными в Первой книге Царств [Torquemada 1723, 155]. Интересный пассаж о Несауалькойотле имеется также в 110 главе, где автор рассуждает о грешниках и праведниках: «...если бы нашлась сотня праведников в городе Содоме, наряду со всеми остальными, [Господь] бы проявил милосердие из любви к ним; и так же насчитываются многие добродетели некоторых сеньоров и знатных лиц времени безбожия», среди таких праведных лиц Торкемада называет Несауалькойотля [Torquemada 1723, 236].

Описывая красоты долины Мехико и Теночтитлана, Торкемада сравнивает их с окрестностями Иордана ветхозаветных времен, который «походил на Рай Господень» («que parecía un Paraíso de Dios») [Torquemada 1723, 307]. По поводу ац-

текской столицы Теночтитлан хронист заключает: «Я думаю, что во всей нашей Европе есть мало городов, которые имели бы такое расположение и такую округу, и столько хорошо расположенные поселения вокруг него; и я даже сомневаюсь, есть ли город столь хороший и богатый, как Теночтитлан, и столь населенный» [Torquemada 1723, 308].

Говоря о причинах, по которым индейцы были завоеваны испанцами «с такой суровостью, таким огнем и кровью», главной Торкемада считает обилие грехов, которым они были подвержены [Torquemada 1723, 579]. Хронист приводит и ветхозаветные параллели, приводя в пример Нововавилонское царство Навуходоносора [Torquemada 1723, 579–580]. Однако доводы Торкемады отличаются от аргументации Дурана: для первого ветхозаветные тексты — не доказательство родства индейцев и евреев, а лишь иллюстрация того, как Господь карает грешников за их грехи.

В целом создается впечатление, что Торкемада не столько видел реальное сходство между ацтекскими и ветхозаветными реалиями, сколько использовал такое сравнение в качестве риторического приема. Не веря в родство индейцев и евреев, он также едва ли верил в сходство их общественных институтов. Однако необходимость сделать повествование более понятным и увлекательным для европейских читателей вынуждает хрониста к подобным сопоставлениям.

Едва ли не общим местом было сравнение миграции ацтеков с их прародины Ацтлана в долину Мехико и исхода евреев из Египта. Это сравнение приводят все рассматриваемые авторы, писавшие об ацтеках. Конечно, во многих случаях тут есть свои особенности. Так, в своем главном труде «Мексиканская хроника» Тесосомок не сравнивает эти события напрямую, но называет соответствующую продолжительность ацтекского переселения — сорок лет; для образованного читателя сопоставление ацтеков с евреями по этому признаку должно было быть очевидным. Впрочем, в другом своем произведении он приводит прямое сравнение [Tezozomoc 1878, 22]. Дуран, Торкемада и Акоста сравнивают эти два события непосредственно. Отмечу, что современная наука признает достоверность этой части ацтекской традиции, поскольку

она подтверждается археологически, однако до сих пор непонятно, откуда именно мигрировали ацтеки [Elzey 1991].

Из авторов, писавших об инках, сравнения с ветхозаветными реалиями приводил, например, член ордена мерседариов Мартин де Муруа. В его работе нет общего обзора происхождения индейцев, и он не высказывает своего мнения относительно версии о происхождении индейцев от евреев. Однако Муруа тоже приводит ветхозаветные параллели, когда пишет об инкской религии. Его суждения сильно отличаются от большинства рассмотренных выше. Муруа не стремится подвергнуть тотальной критике религиозные верования индейцев. Фактически вступая в полемику с некоторыми из своих коллег, утверждавших, что все беды индейцев от их грехов и, прежде всего, идолопоклонства, Муруа заключает: «Эти несчастные неучи думают, что все болезни, заботы и гонения происходят от грехов, которые они совершили» [Migùa 2001, 399]. В качестве иллюстрации того, что Господь может наслать испытания не только за грехи, Муруа приводит в пример случаи Иова и Товита. Из этого можно заключить, что этот хронист не разделяет мнение об изначальной греховности индейцев, которым ужасы конкисты были ниспосланы в качестве наказания.

Когда Муруа находит ветхозаветные параллели для конкретных реалий инкского прошлого, они упоминаются хронистом без отрицательной коннотации. Например, рассказывая о великолепных садах, которые окружали главный храм солнца Кориканчу и в которых находились искусно сделанные из золота и серебра растения, Муруа сравнивает их с садами Вавилонии [Migùa 2001, 430]. Наверняка источником знаний об этих последних был именно Ветхий Завет.

Рассмотрим, как хронисты используют ветхозаветные аллюзии для того, чтобы показать «цивилизованность» индейцев. Пома де Айяла, как и некоторые упомянутые выше авторы, также связывает происхождение индейцев с упоминавшимися в Священном Писании людьми, он утверждает, что индейцы ведут свой род от людей, спасшихся благодаря Ноеву ковчегу. Пома пишет о них следующее: «Эти люди не ведали, откуда, как и каким образом они появились, но они

не занимались идолопоклонством, не поклонялись ни уакам¹ — идолам, ни Солнцу, ни Луне, ни звездам, ни дьяволам. Они не помнили, что пришли как потомки Ноя, спасшегося от потопа...» [Пома де Айяла 2011, 38].

Виновниками того, что индейцы в конце концов обратились к язычеству, Пома считает инков. Он сообщает о супруге первого правителя инков следующие сведения: «Эта означенная женщина <...> была великой обманщицей, и язычницей, и колдуньей, которая общалась с дьяволами из ада <...>. И эта означенная госпожа была первой изобретательницей назначенных уак — идолов, и колдовства, и волшебных чар, с помощью которых она обманывала означенных индейцев» [Пома де Айяла 2011, 59]. Таким образом, Пома представляет религию инков не как систему, складывавшуюся длительное время естественным путем, а как результат намеренного манипулирования.

Цель и мотивы хрониста понятны: сам являясь индейцем и принадлежа к роду, находившемуся у власти до прихода инков, Пома, с одной стороны, стремится защитить своих соотечественников от крайностей испанской колонизации, а с другой — оправдать их мировоззрение инородным (в лице инков) вмешательством.

Схожие по сути рассуждения содержатся в труде Гарсиласо де ла Вега, хотя и с другим акцентом: по утверждению хрониста, инки в своей вере следовали подлинному Богу, а приписываемое им многобожие и практика человеческих жертвоприношений на самом деле не что иное, как следствие недопонимания и способ очернить их: «Помимо преклонения Солнцу, как зримому богу, которому они приносили жертвы и устраивали великие празднества ... короли инки ... шли ... за подлинным создателем неба и земли, всевышним богом и господином нашим» [Гарсиласо 1974, 72].

¹ Понятие «уака» (*huaca*) играло очень важную роль в религии индейцев Андской цивилизации. Хронисты переводили этот термин как «идол», однако такой перевод неточен, поскольку не передает всего многообразия явления: уаками могли быть не только рукотворные предметы, но и объекты естественного происхождения.

Подобные рассуждения не более чем идеологический конструкт, имеющий мало общего с реальной инкской религией. Будучи сыном испанца и инкской принцессы, Гарсиласо был заинтересован в «реабилитации» именно инкского (а не только индейского в целом) прошлого едва ли не больше остальных хронистов, и о своих намерениях этот автор заявлял прямо.

«Вписывание» пространства Нового Света в контекст Священного Писания свойственно также Бернабе Кобо, несмотря на то, что сам он был испанцем. Вся первая книга его обширного труда посвящена описанию существующего миропорядка. Третья и четвертая главы посвящены тому, как Господь создал мир из простых веществ (земля, вода, огонь), а потом заселил его многочисленными тварями. Говоря о многообразии сотворенного Господом мира, хронист приводит многочисленные цитаты из Книги Бытия и отсылки к ней. Более того, Кобо относит все сказанное в ней и к Америке. Он прямо называет природу Нового Света божьей благодатью: «Почему мы не допускаем, что то место (т.е. Америка — Е.Н.) есть совершенство и плодородие, которое Господь в милости своей преподнес всем жителям мира?» [Cobo 1890, 36].

Хронист таким образом стремится «легализовать» Америку наравне со Старым Светом, сделать ее составной частью общей картины мира. Это было весьма непростой задачей, поскольку во многих аспектах (животный мир, традиции местного населения и т.п.) Новый Свет существенно отличался от того, к чему привыкли европейцы. Приведенные слова Кобо указывают также на то, что такая «экзотизация» отнюдь не была явлением исключительным, многие по-прежнему считали Америку чуждой цивилизованному миру, несмотря на то, что к моменту написания рассматриваемого труда она уже не была в полной мере *terra incognita*.

Литература

Гарсиласо 1974 — *Гарсиласо де ла Вега И.* Подлинные комментарии инков. Л., 1974.

История Испании 2012 — История Испании с древнейших времен до конца XVII в. М., 2012.

Пома де Айяла 2011 — *Пома де Айяла Ф.Г.* Новая хроника и доброе правление. М., 2011.

Acosta — *Acosta J.de.* Historia natural y moral de las Indias. www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-natural-y-moral-de-las-indias--0/html/. Дата обращения: 07.04.2017 г.

Cobo 1890 — *Cobo B.* Historia del Nuevo Mundo. Madrid, 1890.

Durán 1867 — *Durán D.* Historia de las Indias de la Nueva España y islas de Tierra Firme. México, 1867.

Elzey 1991 — *Elzey W.* Hill on a Land Surrounded by Water: An Aztec Story of Origin and Destiny // History of Religions. 1991. Vol. 31. № 2. P. 105–149.

Murúa 2001 — *Murúa M.de.* Historia general del Perú. Madrid, 2001.

Pagden 1988 — *Pagden A.* La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid, 1988.

Tezozomoc 1878 — *Tezozomoc H.* Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias. México, 1878.

Torquemada 1723 — *Torquemada J.de.* Monarquía indiana con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra. Madrid, 1723.

Еврейская литература

Между Просвещением и традицией: библейские цитаты и аллюзии в публицистике Эфраима Дейнарда

Цитирование библейских источников — характерная черта литературы еврейского Просвещения. Библейские цитаты являлись смыслообразующим элементом всего текста или какой-либо его части. Публицистика Эфраима Дейнарда (1846–1930), выдающегося еврейского журналиста, писателя и библиофила, не стала исключением. Она является отражением переходного состояния, в котором находилась еврейская общественная мысль на рубеже XIX–XX вв. Именно в этот период происходит формирование основных идей еврейской политики, которая на долгие годы определила вектор развития еврейской общественной мысли.

Эфраим Дейнард родился и вырос в Российской империи. До эмиграции в США в 1888 г. он занимался торговлей и коллекционированием еврейских книг. В Америке Дейнард стал видным деятелем еврейской общины — в частности, внес решающий вклад в создание ивритоязычного фонда Библиотеки Конгресса [Schariro 1937, 150]. Исследования, посвященные деятельности Эфраима Дейнарда, концентрировались в основном на позднем этапе его жизни и, следовательно, на его деятельности как библиофила и собирателя еврейских книг. В настоящей работе мы сосредоточимся на анализе литературных произведений Дейнарда, которые дают полноценное представление о его просветительской деятельности, тем более что литература была одним из важнейших способов распространения идей Хаскалы (еврейского Просвещения) [Zalkin 2000, 230].

Дейнард оставил значительное литературное наследие. Как указывает Израэль Шапиро, Дейнард написал около 50 книг на иврите [Schariro 1937, 151]. Это произведения пре-

имущественно маскильских жанров, среди которых — путевые заметки (носящие скорее журналистский, чем научный характер), сатира и публицистика. Кроме того, ему принадлежат многочисленные статьи в различных еврейских периодических изданиях, которые он начал издавать достаточно рано [Schariо 1937, 149]. В настоящей работе рассматриваются публицистические произведения Дейнарда, именно они дают наиболее полное представление о его роли в позднем еврейском Просвещении. Несмотря на то, что хронологически рассмотренные работы выходят за временные рамки Хаскалы, идеи еврейского просвещения в них сохраняются. В работах Дейнарда затрагиваются различные ключевые вопросы Хаскалы вообще и восточноевропейской Хаскалы в частности: проблемы еврейского языка, сохранения связей с традицией, создания еврейского государства, взаимоотношений еврейской общины с властью и др.

Несмотря на то, что большая часть тем, которые затрагивал Дейнард в публицистике, имеют светский характер, в идеологическом отношении здесь прослеживаются связи с еврейской традицией. Как и многие маскилим первого поколения, Дейнард вышел из традиционной среды, получил традиционное еврейское образование [Schariо 1937, 149], что позволяло ему хорошо ориентироваться в еврейской религиозной жизни. Парадоксально то, что наиболее ярко его связь с традицией отразилась в самый поздний период его деятельности — с развитием сионистского движения, в целом склонного к секуляризму.

Нередко вопросы, связанные с этнической идентичностью и религиозными проблемами иудаизма, шли бок о бок в публицистике Дейнарда. Примером подобного соединения может послужить так называемая проблема этрогов, о которой пойдет речь далее. Связь с традицией оказала влияние и на тексты, которые создавал Дейнард — в частности, исследователи указывают на «библейский стиль», характерный для его работ [Schariо 1937, 151]. В связи с этим особенно интересным представляется использование Дейнардом библейских цитат в публицистических текстах. Дейнард использовал библейские цитаты как в самом тексте, так и в качестве за-

головков, подзаголовков и эпиграфов. Как правило, они имели прямое отношение к основной публицистической мысли этих текстов и сопровождали в основном светские идеи.

Учитывая происхождение Дейнарда (из традиционной среды) и его превосходное знание библейского текста, такой подход кажется естественным для этого автора. Таковым он был и для потенциальных читателей Дейнарда: их большая часть получила традиционное образование, и автору было необходимо говорить с ними на одном языке, встраиваться в уже устоявшуюся литературную традицию. Наконец, для публицистических работ Дейнарда использование библейских цитат стало красивым поэтическим приемом, своеобразной данью стилю.

Ниже мы рассмотрим несколько способов использования библейских цитат, проанализируем функции цитат в каждом из них и то, как цитаты коррелируют с идеями, которые они сопровождают.

Аналогия между библейским сюжетом и просветительской идеей

В публицистических работах Дейнарда значительное внимание уделено вопросам, связанным с еврейским языком. К этой проблеме обращались и другие деятели Хаскалы. Практически все маскилим высказывались против использования идиша в качестве разговорного языка. На разных этапах те или иные просветители предлагали альтернативы разговорному еврейскому языку — освоение государственных языков, изучение иностранных языков, возрождение иврита [Etkes 1977, 7]. Идиш считался среди маскилим жаргоном, языком той части населения, которой они противопоставляли себя. Соответственно идиш не может быть основным еврейским национальным языком.

Дейнард тоже считал идиш неполноценным языком, у которого нет и не может быть будущего в качестве еврейского национального языка. Этой теме он посвятил одну из глав сборника статей «Tzion be'ad mi?» («Для кого Сион?»)

1918 г. — очерк «Жаргон и иудаизм». Он написан в свойственном Дейнард едком, саркастическом тоне и полон негативных высказываний в отношении идиша. В завершение очерка [Дейнард 1918, 187], после рассуждений о недостатках идиша и отсутствии у него перспективы для развития, Дейнард приводит — в качестве своеобразного «напутствия» идишу — следующую библейскую цитату: «Возьми киннор, обойди город, блудница забытая» (Ис 23:16)¹.

Если мы обратимся к тексту книги Исайи, из которого взят этот стих, то становится очевидна аналогия, которую проводит Дейнард. Он пророчит идишу забвение, сходное с описанным в библейском тексте: «...по окончании <...> семидесяти лет будет с Цором то же, что в песне о блуднице: “Возьми киннор, обойди город, блудница забытая! Играй складно, пой много, чтобы вспомнили тебя!”» (Ис 23:15–16). Если 23 глава Исайи представляет собой «пророчество о Цоре (Тире)» (Ис 23:1), то Дейнард, по всей видимости, позиционирует свой очерк как «пророчество» об идише.

«Проблема этрогов»: религиозная аргументация для светской идеологии

После еврейского погрома 1891 г. на греческом острове Корфу, который был, вероятно, одним из самых крупных поставщиков этрогов² в Европу, Дейнард посвятил несколько публицистических работ проблеме торговли этрогами. Он считал необходимым прекратить торговлю с государством, притеснявшим евреев, чтобы не «наживаться на еврейской крови» [Дейнард 1892а, IV], и начать импорт этрогов из Земли Израиля, чтобы, таким образом, поддержать ее экономику. Сборник «Milchama I-Adonai be-Amalek» (=Воина у Г-спода против Амалека) 1892 г. был сосредоточен на призыве не покупать этроги, выращенные в Греции.

В этом сборнике связь Дейнарда с еврейской традицией прослеживается в нескольких аспектах. Во-первых, центральным элементом, вокруг которого Дейнард разворачивает свою полемику, является религиозный атрибут (этрог).

Во-вторых, Дейнард адресует свою книгу крупным религиозным лидерам, и значительную часть сборника занимают документы, свидетельствующие о поддержке раввинами его призыва; список раввинов, высказавшихся в пользу запрета торговли этрогами из Греции, занимает несколько страниц [Дейнард 1892а, 1–10]. Наконец, позицию Дейнарда сопровождают несколько библейских цитат.

Следует начать с того, что само название «*Milchama l-Adonai be-Amalek*» представляет собой цитату: «Война у Г-спода против Амалека из рода в род» (Исх 17:16). В книге Исхода стих завершает рассказ о битве евреев против племени амалекитян после исхода из Египта. Очевидна аналогия, которую проводит Дейнард: Амалек (амалекитяне) в Библии — один из главных противников еврейского народа; в сборнике речь тоже идет о погромах и других проявлениях антисемитизма.

Две основные идеи сборника сформулированы в эпиграфах, взятых из Библии. Первый из них — «И возбужу сынов твоих, Цион...» (Зах 9:13). Почему Дейнард использует здесь лишь небольшой отрывок библейского стиха и какую идею он стремится передать с его помощью? Как упоминалось выше, книга Дейнарда обращена к «пастырям Израиля» — крупным раввинам, в чьих силах было повлиять в частности на отказ от импорта этрогов. Естественно ожидать, что потенциальные читатели «*Milchama l-Adonai be-Amalek*» были знакомы с полным текстом стиха и нужды приводить полную цитату не было. В то же время не возникает сомнений, что Дейнард делает отсылку именно к полному тексту фрагмента, еще более полно коррелирующему с тематикой сборника: «...и возбужу сынов твоих, Цион, против сынов твоих, Йаван, и сделаю тебя подобным мечу храбреца». Причем здесь «Йаван» — ивритское название Греции, а весь сборник «*Milchama l-Adonai be-Amalek*» имеет антигреческую направленность.

Второй эпиграф, «А вы, горы Израиля, ветви свои дадите и плоды свои вознесете народу моему, Израилю, ибо скоро придут они» (Иез 36:8), соответствует другой ключевой идее сборника — призыву к переходу на импорт этрогов из Пале-

стины. В библейском стихе речь тоже идет о «плодах» Земли Израиля и о скором заселении ее евреями («скоро придут они»). Таким образом, библейский эпиграф созвучен сионистским ожиданиям автора. Перед нами пример обоснования светских идей, если так можно выразиться, религиозным материалом. Помимо того, что Дейнард использует религиозный атрибут — этрог — в качестве аргумента, он также подбирает по библейской цитате к каждой из основных мыслей своей работы. Без сомнения, это свидетельствует о его выдающемся знании библейских источников³.

Библейские цитаты в сионистской публицистике Дейнарда

Свою сионистскую позицию Дейнард обозначал так: «Вопрос возвращения в Землю Израиля — жизненный вопрос для всего [народа] Израиля» [Дейнард 1892б, 34]. Впрочем, говоря о публицистике Дейнарда начала 1890-х гг., корректнее употреблять термин «палестинофильство», а не «сионизм»: сионистская организация тогда еще не существовала, а в работах Дейнарда того времени можно проследить скорее стремление восстановить еврейские поселения в Земле Израиля, чем призыв к созданию суверенного еврейского государства. Тем не менее, исследователи биографии Дейнарда (например, С. Берковиц) называют его именно сионистом [Berkowitz 1971, 137].

Пожалуй, наиболее ярко сионистская идеология проявилась в книге 1892 г. «Atidot Israel» («Будущее Израиля»). Для нас эта работа интересна тем, что в ней присутствует сразу несколько примеров употребления библейских цитат в светском контексте.

Рассмотрим две из них: эпиграф к «Atidot Israel» — цитату из книги Иисуса Навина «Народ многочисленный ты, и сила твоя велика...» (Нав 17:17)⁴ — и заголовок первой главы «Atidot Israel» «Вот, народ как лев встает...» (Числ 23:24). Какую функцию выполняют здесь эти цитаты? Как и в предыдущих случаях, они сопровождают некую конкретную мысль,

идею, которую Дейнард стремится донести до своей аудитории. В «Atidot Israel» Дейнард призывает еврейский народ объединиться против внешних врагов, обороняться от них вопреки сложившемуся образу пассивного еврея, отправиться в Землю Израиля, укреплять и расширять присутствие евреев там. Этот призыв — безусловно, светская идея, но он был адресован людям, происходившим в большинстве своем из традиционной еврейской общины. Фрагменты из Библии, содержащие ту же мысль, могли стать в традиционных кругах своеобразной легитимизацией секулярной идеи палестинофильства.

Библейская цитата в качестве крылатого выражения

В 1888 г. Дейнард эмигрировал из Российской Империи в США. Большая часть работ, о которых идет речь в настоящей статье, были написаны уже там. Естественно, что Дейнард рассуждает в них не только о еврейском заселении Земли Израиля, но и о вопросах еврейской эмиграции в Америку. Именно в связи с этими вопросами мы встречаем у Дейнарда нетипичный (по сравнению с описанными выше примерами) случай использования библейской цитаты.

В посвященном американским евреям разделе «Atidot Israel» Дейнард использует следующую характеристику «...не умеющий отличить правой руки от левой» (Ион 4:11) к «простому народу» (*ам ха-арец*). Однако здесь у Дейнарда другой объект критики — «проповедники социализма и анархизма, грабежа и убийства, всей мерзости и гнусности», которые, по его мнению, сбивают с толку простой народ [Дейнард 1892б, 60].

В библейском образе, который использует Дейнард, можно усмотреть и свойственную маскилим критику необразованности простого народа. Точно так же, вскользь, без специального акцента, Дейнард вводит библейскую цитату в текст. Для Дейнарда были естественными как отсылки к идеям Хаскалы, так и традиционные приемы, в данном случае —

цитирование библейского текста. Более того, цитата из книги Ионы стоит особняком в ряду других рассмотренных примеров. Книга Ионы читается ежегодно в Йом-Киппур, один из важнейших дней еврейского календаря, и приведенный фрагмент из нее стал крылатой фразой, формулой. Если в предыдущих случаях библейские стихи в качестве эпитафий или заголовков были подобраны автором, вероятно, непосредственно для каждой работы специально, то здесь цитата явно употреблена автоматически, без намеренного подбора⁵.

«Ради Сиона молчать не буду» —
универсальный библейский заголовок

Цитата из книги Исаяи «Ради Сиона молчать не буду...» (Ис 62:1) стала своеобразным девизом всей публицистики Дейнарда. Этот фрагмент он использовал в качестве заголовка статей и очерков как минимум трижды: в «Massah be-eret ha-kedem» (=Путешествие по странам Востока), в «Милхама ле-адонай бе-Амалек» и во второй части «Atidot Israel». Скорее всего, как и в случае с цитатой из книги Ионы, здесь Дейнард не подбирает библейский фрагмент специально, а использует широко известную цитату, ставшую крылатым выражением.

Несмотря на то, что все три перечисленные книги написаны в разное время и посвящены различной тематике, очерки, озаглавленные этой фразой, схожи по содержанию. Так, в «Massah be-eret ha-kedem» Дейнард описывает страдания евреев в Земле Израила из-за произвола раввинов [Дейнард 1883, 32]. В «Милхама ле-адонай бе-Амалек» эта цитата связана с идеей всей книги, а в соответствующем отрывке «Atidot Israel» содержится призыв к поддержке евреев, отправившихся заселять Палестину [Дейнард 1892б, 1]. Таким образом, в каждом из трех случаев этот библейский стих сопровождает отрывки, в которых Дейнард обращается к более «продвинутому», просвещенному слою еврейского населения [Дейнард 1892б, 5], стремясь обратить его внимание на бедственное положение той или иной части диаспоры или

евреев в Палестине. Нередка в этих очерках и критика элит (как, например, в «Massah be-eretz ha-kedem»).

Таким образом, очевиден тот смысл, который «наращивает» текст благодаря библейской цитате. Под «Сионом» автор подразумевает еврейский народ, а «не молчать ради Сиона» для него означает готовность высказывать свое мнение по злободневным темам. Эта позиция — позиция вообще всей публицистики Дейнарда.

Таким образом, для Дейнарда было важно остаться в риторической традиции, свойственной еврейской литературе — как традиционной, так и просветительской, обозначить свою принадлежность к традиционному культурному коду. Кроме этого, использование библейских цитат потенциально могло вызвать доверие у менее эмансипированных слоев населения и, соответственно, расширить круг его читателей. С другой стороны, мы видим несколько примеров, когда Дейнард, по всей видимости, не подбирал цитаты специально, а использовал хорошо известные фрагменты Библии как крылатое выражение — так же, тем не менее, подходящее по смыслу к идее, которую он стремится донести до читателя.

Большую часть работ Дейнарда, однако, занимают светские темы, волновавшие как еврейских просветителей, так и их более поздних последователей. В работах Дейнарда можно увидеть пример совмещения светского и традиционного — своеобразную амбивалентность во взглядах публициста. Вне зависимости от того, сознательно ли он подбирал цитаты к своим произведениям или использовал их автоматически, не возникает сомнений, что сохранение связи с традицией имело для Дейнарда большое значение и традиция в его понимании являлась неотъемлемой частью еврейской общественной мысли.

¹ Здесь и далее текст Библии цитируется по: Тора Онлайн [электронный ресурс]: ТаНаХ в переводе Мосад рав Кук. <http://toraonline.ru/index.htm>. Дата обращения: 17.08.2017 г.

² Цитрусовый плод (*Citrus medica*), один из четырех предметов — арба'а миним, используемых в ритуале праздника Суккот.

- ³ Дейнард пишет об истории с этрогами и в своей монографии «Диврей ха-ямим ле-Цион бе-Русия» (=История Сиона в России). Эта книга была написана уже после раввинского запрета на приобретение греческих этрогов. Здесь Дейнард обсуждает «вопроса об этрогах» с сионистской точки зрения — соответствующая глава монографии посвящена истории безуспешного внедрения на международный рынок этрогов, выращенных в Земле Израиля [Дейнард 1904, 57].
- ⁴ Аллюзия на этот библейский стих возникает и в тексте «Atidot Israel», где Дейнард меняет местоимение — со второго лица на первое: «...народ многочисленный *мы*, и сила *наша* велика [курсив наш — Э.З.]» [Дейнард 1892б, 35].
- ⁵ Как пишет А. Киселева в статье «Поэтика и практика книги “Маса Крым” Эфраима Дейнарда», Дейнард использует это выражение также и по отношению к караимам [Киселева 2016, 90]. Это является еще одним подтверждением того, что для Дейнарда «не отличает правой руки от левой» было шаблонным выражением, существовавшим уже вне библейского контекста.

Источники

Дейнард 1883 — *Дейнард Э. Massah be-eretz ha-kedem* (=Путешествие по странам Востока). Прессбург: в типографии Давида Леви и Авраама Давида Алкалая, 1883. [иврит].

Дейнард 1892а — *Дейнард Э. Milchama l-Adonai be-Amalek* (=Война у Г-спода против Амалека). Ньюарк: в типографии Э. Дейнарда, 1892. [иврит].

Дейнард 1892б — *Дейнард Э. Atidot Israel* (=Будущее Израиля). Ньюарк: в типографии автора, 1892. [иврит].

Дейнард 1904 — *Дейнард Э. Диврей ха-ямим ле-Цион бе-Русия*. Ч. 2. Карни: [в типографии автора], 1904.

Дейнард 1918 — *Дейнард Э. Tzion be'ad mi?* (=Для кого Сион?). Арлингтон, 1918. [иврит].

Литература

Киселева 2016 — *Киселева А. Поэтика и практика книги «Маса Крым» Эфраима Дейнарда // Тирош — труды по иудаике*. Вып. 16. М., 2016. С. 86–94.

Berkowitz 1971 — *Berkowitz S.* Ephraim Deinard: Bibliophile and Bookman // *Studies in Bibliography and Booklore.* 1971. Vol. 9 (4). P. 137–152.

Etkes 1977 — *Etkes I.* Teuda be-Israel — bein tmura le-masoret (=Свидетельство об Израиле — между переменами и традицией) / *Levinsohn I.B.* Teuda be-Israel (=Свидетельство об Израиле). Jerusalem, 1977. [иврит].

Schapiro 1937 — *Schapiro I.* Ephraim Deinard // *Publications of The American Jewish Historical Society.* 1937. Vol. 34. P. 149–163.

Zalkin 2000 — *Zalkin M.* Be-alot ha-shachar: ha-haskala ha-yehudit ba-imperiya ha-rusit ba-mea ha-tsha-esre (=На расвете: еврейское Просвещение в Российской империи в XIX веке). Jerusalem, 2000. [иврит].

Два перевода «Клячи»: история, авторы, стилистические особенности

Переводы с идиша на русский язык в царской России были довольно редким явлением, и так как этот вопрос почти не исследован, у нас нет достоверных данных по поводу их количества и времени издания. Некоторые переводы с идиша (например, переводы популярных рассказов Шолом-Алейхе-ма в 1900-е гг.) выпускались в виде «пиратских» брошюр, и многие из них попросту не сохранились до наших дней. Мы предполагаем, что два перевода «Клячи» Ш.-Я. Абрамовича, которые будут рассмотрены в данной статье, опубликованные в 1890 и 1891 гг., представляют собой одну из первых — если не самую первую — попытку представить русскоязычной публике художественную литературу на идише.

Эти переводы (один из которых был выполнен Иваном Буниным с подстрочника, а другой — сыном автора Михаилом Абрамовичем) вызывают много вопросов. Они появились почти одновременно, с разницей меньше года, но в совершенно разных местах. Издания, в которых они были опубликованы, абсолютно разные по своему содержанию и целевой аудитории: петербургский журнал «Восход» и газета «Орловский вестник». Почему вдруг возник интерес именно к этому произведению именно этого писателя? Каковы могли быть причины для публикации переводов и, соответственно, последующего за ней роста интереса к литературе на идише? В конце концов, почему именно в 1890–1891 гг. эти переводы были опубликованы? Речь в настоящей статье пойдет также о лексических и структурных особенностях переводов, их отличиях от оригинального произведения и друг от друга.

Заранее отмечу, что ответы на эти вопросы будут носить характер гипотезы — за неимением подтверждающих источников (черновики, писем и т.п.) о многом приходится только догадываться.

Начну с нескольких слов об историческом контексте и конкретно — об авторах и аудитории журнала «Восход». Еврейская интеллигенция в России концентрировалась преимущественно в больших городах, таких как Одесса или Санкт-Петербург. Процент интегрированных в российское общество евреев в отношении к еврейскому населению в целом был мал, но имел огромное социальное и культурное значение. Еврейская интеграция началась довольно поздно по сравнению с другими странами Европы — в 1860-х, когда «десятки тысяч евреев легально поселились во внутренних районах России, учили русский и знакомились с типично российским образом жизни» [Nathans 2002, 83]¹.

У русско-еврейской интеллигенции были и свои органы печати. Ежемесячный журнал «Восход», о котором мы будем говорить подробно, появился в 1881 г. в Санкт-Петербурге благодаря публицисту и издателю Адольфу Ландау [Кельнер 2002]. Идеология «Восхода» была естественным следствием движения гаскалы и была направлена на просвещение, прогресс и интеграцию с установкой на сохранение еврейской религии и культуры. В отношении политики члены редколлегии склонялись к автономизму и требованию равных прав для евреев. Будучи маскильским изданием, «Восход» публиковал статьи, направленные на критику религиозного фанатизма и предрассудков, свойственных закрытым и изолированным сообществам.

При таких «исходных данных» было логично, что идишу и литературе в журнале уделялось не очень много внимания. Переводов художественных произведений публиковали совсем немного (и весьма редко — после «Клячи» (1891 г.) следующий перевод появился только в 1896 г.).

Перед этим, в 1880-е гг., отношение к идишу в журнале стало более терпимым. Дан Мирон объясняет внезапно возросшую толерантность российских маскилов тем, что они «отряхнулись от иллюзии эмансипации и ассимиляции в рамках либерализованной России и бросились в горячечные

¹ Здесь и далее цитаты из англоязычных работ даны в переводе автора.

националистические настроения после погромов 1881 года. Под влиянием этого нового настроения ивритские и еврейско-русские интеллектуалы переосмыслили свое пренебрежительное отношение к обычаям и нравам традиционного еврейского общества и стали открывать в нем присущие ему ценности» [Miron 1972, 6]. Однако инициаторами изменения отношения к «жаргону» выступали скорее сами литераторы, писавшие на идише, а не русскоязычная аудитория.

В случае с публикацией «Клячи» много интересного: во-первых, идея перевести повесть возникла не у автора, во-вторых, сам интерес к Абрамовичу в 1880–1890-е гг. довольно необычен. Шолем-Янкев Абрамович (1836–1917) считается основателем современной художественной прозы на иврите и идише. Он оказал огромное влияние на все дальнейшее развитие литературы на идише. Абрамович был представителем гаскалы и в своих работах продвигал идеи еврейского просвещения, но, в отличие от писателей-маскилов, достиг гораздо большего литературного мастерства, выйдя за рамки слишком очевидной идеологической парадигмы. Его первая повесть, написанная на идише, *Dos kleyne mentshle* («Маленький человечек»), была опубликована в 1864 г., а повесть *Di klyatshe* («Кляча») — в 1873 г. Следует отметить, что именно работы 1870-х гг. признаны вершиной творчества Абрамовича.

В 1884 г. двадцатипятилетие литературной деятельности Абрамовича отмечалась на страницах русско-еврейских газет и журналов (в то время как пресса на иврите и идише проигнорировала эту дату), которые напечатали несколько статей о писателе. Работы Абрамовича были названы шедеврами разговорного языка, а сам писатель, по мнению авторов статей, заслуживал звания национального писателя более, чем кто-либо другой. Между тем, как отмечает О. Литвак, «юбилей Абрамовича послужил созданию его публичного лица, а не пробуждению дремлющего национального воображения. Поднимая его до статуса "национального писателя", празднование одновременно превратило безвестного *маскила* в современного автора. Прежде чем националистически настроенные критики смогли открыть в Абрамовиче

основоположника ивритского Ренессанса, русско-еврейские образованные круги должны были провозгласить его их собственным родным сыном» [Litvak 2006, 132].

Примечательно, что к этому моменту ни одна работа Абрамовича еще не была переведена на русский. Следовательно, создание его образа как «народного писателя» носило скорее символическое значение, чем литературное. Российские евреи, разочаровавшись в идее ассимиляции, пытались найти новое вдохновение в народной среде. В своих произведениях Абрамович обращался к тем самым «темным и фанатичным» еврейским массам «черты оседлости», которых всегда жестко критиковали представители гаскалы.

В 1891 г., после нескольких лет спада интереса к Абрамовичу, был опубликован перевод «Клячи». Что предшествовало этому? На этот вопрос нельзя ответить точно, но можно предположить, что определенное влияние оказал польский филосемитизм 1880-х гг., когда среди поэтов и писателей поднялась новая волна интереса к еврейской теме. В частности писатель и публицист Клеменс Юноша (1849–1898) обратился к еврейскому фольклору и литературе на идише. В 1885 г. он опубликовал перевод «Путешествия Вениамина Третьего» Абрамовича в литературном журнале *Wiek*, а в 1886 — «Клячу». Клеменс Юноша не знал идиша (он пытался его выучить, но ограничился парой уроков у знакомого еврея). Он попросил некоего еврейского студента сделать подстрочный перевод повести на русский язык, а затем перевел имеющийся подстрочник на польский. Поэтому в итоге получился скорее не перевод, а пересказ (то же самое мы увидим в переводе «Клячи» Бунинным).

Журнал «Восход» не обошел вниманием положительное отношение к евреям среди польской интеллигенции, его издатели следили за тенденциями в польской литературе. На страницах журнала были опубликованы русские переводы двух рассказов Ожешко («Гедалья» в 1885 г. и «Миртала» в 1888 г.) и одного рассказа Юноши («Деревенский портной» в 1886 г.).

Можно с большой вероятностью предположить, что авторы «Восхода» знали о переводах Абрамовича, выполненных

Юношей, и решили воплотить аналогичный проект в жизнь. Переводчиком «Клячи» на русский стал сын автора Михаил Абрамович (1859–1940 гг.). Он активно сотрудничал с «Восходом», и многие его стихотворения были опубликованы там в 1880-х. М. Абрамович также активно участвовал в общественной и политической деятельности, в результате чего был арестован и сослан в 1879 г. Это обстоятельство стало большим ударом для его отца. Впоследствии Абрамович-младший перешел в православие.

Публикация «Клячи» в «Восходе» не была закончена (нам неизвестно, перевел ли М. Абрамович ее полностью). С января по март были опубликованы шесть глав, а 13 марта 1891 г. журнал был закрыт на полгода по требованию цензуры. Причиной этому послужил среди прочего и этот перевод: в тексте были усмотрены критика правительства, недовольство режимом и клевета.

Перейдем к краткой характеристике перевода, выполненного И.А. Бунинным. В 1890 г. двадцатилетний писатель только начинал литературную карьеру. Он экспериментировал с разными жанрами, опубликовал большое количество фельетонов и заметок в «Орловском вестнике». Большинство этих текстов были написаны исключительно ради заработка, и сам Бунин невысоко их оценивал. Так, в письме брату Юрию 27 июля 1890 г. он писал: «Главным же образом строчу “Литературу и печать”, — заметки г...ные и маленькие, а за месяц все-таки набирается денег до 15, а иногда с фельетоном 20 рублей. Две копейки за строку». В том же письме Бунин упомянул о переводе «Клячи»: «Ты писал в прошлом письме, что желал бы видеть все мои фельетоны в «Орловском» вестнике». Думаю, что все тебе будет неинтересно. Так, напр., в конце июня было три моих фельетона, — перевод еврейской повести “Кляча” (т.е. переводил, разумеется, не я, а жид — резчик печатей, а я переписал его перевод своими словами). Предисловие к этой “Кляче”, впрочем, посылаю...».

Вопросы о том, почему Бунин решил перевести повесть Абрамовича и откуда узнал о ней, остаются открытыми. Возможно, он был знаком с польскими литературными журналами и заметил в них интерес к еврейской литературе. Может

быть, на какой-то период писатель заинтересовался еврейским вопросом и узнал о писателях на идише. К сожалению, сохранившиеся письма и другие документы не дают подтверждения этим теориям.

Рассмотрим предисловие к «Кляче»:

Г. Абрамович, кажется, первый или, во всяком случае, один из лучших современных еврейских литераторов. Насколько известно русской публике — произведений, чисто беллетристических, написанных на еврейском языке и притом из современного быта, — очень мало, переводов же их совсем нет. Поэтому мы и решились перевести и предложить читателям «Клячу» г. Абрамовича, предупреждая их, впрочем, не искать за нею особенных литературных достоинств. В сущности, она даже и не может иметь их за собою. <...> Но тут надо применять иную мерку: читая «Клячу», не надо забывать, что она принадлежит не новичку в литературе, а новой молодой литературе. Спешим, впрочем, оговориться, что по сюжету «Кляча» интересна. Сюжет ее оригинален [Бунин 1890, 2].

Итак, первый вывод, который можно из этого сделать, — цель данной публикации не имела ничего общего с литературой. Перевод не был призван продемонстрировать русским читателям художественные достижения еврейской литературы, и об этом прямо сказано в предисловии. Он должен был выполнить просветительскую (этнографическую, социополитическую) функцию: привлечь внимание аудитории к еврейскому вопросу, показав, что у евреев имеется своя беллетристика — как у других европейских народов. Представляя вниманию читателей «Клячу», переводчик знакомил их с еврейской культурой в целом, культурой, которая была для нееврейского окружения в основном закрыта и окружена ксенофобскими стереотипами. Еврей оставался ближайшим, но совершенно не знакомым соседом.

Во втором абзаце Бунин объясняет метафору, лежащую в основе сюжета повести: «В образе загнанной, забитой клячи, превращенной силою чар из молодого и красивого принца, автор дает печальный образ древнего и когда-то велико-

го еврейского народа» [Бунин 1890, 2]. Отношение Бунина к еврейскому вопросу было оптимистичным, он писал, что еврейский народ обладает огромным потенциалом, который может реализовать, если последует примеру Абрамовича (т.е. идеям просвещения). По его мнению, евреи должны были развить «двигатели прогресса», такие как искусство и философия, а также «не отделять себя от цивилизации и всего европейского». Выйдя из культурной изоляции, евреи смогут стать равноправными членами европейского общества: «...лишь тогда только исчезнет вековая вражда и вековое презрение к “кляче”, тогда только перестанет еврей быть отщепенцем общества, и может быть его будущее еще светлее и лучше, чем остальных» [Бунин 1890, 2].

С современной точки зрения, такая позиция может показаться противоречивой и даже антисемитской: Бунин полностью перекладывает ответственность за положение евреев в России на самих евреев, игнорируя тот факт, что жесткие дискриминационные законы и широко распространенная юдофобия не оставляли евреям особых возможностей для развития «двигателей прогресса». Писатель считает, что «вековая вражда и вековое презрение» исчезнут сами собой, как только евреи приложат достаточно усилий, чтобы стать частью европейского общества. Но нельзя забывать о антисемитских настроениях, на фоне которых взгляды Бунина на самом деле являются прогрессивными.

Рассмотрим два перевода более подробно.

Композиция

В оригинале «Кляча», как и некоторые другие повести Абрамовича, начинается с предисловия Менделе Мойхер-Сфорима — вымышленного персонажа псевдонarrатора. Этот герой — книготорговец, путешествующий от одного еврейского местечка к другому, который постоянно встречает на своем пути разных людей и наблюдает их жизнь. В произведениях Менделе выполняет роль своего рода медиатора — он выступает простым слушателем или читателем историй,

рассказанных или написанных другими, то есть он отделен от персонажей-авторов этих историй, при этом он дистанцирован и от образа реального автора. Казалось бы, типичный еврей, Менделе на самом деле далеко не прост. Это своего рода трикстер, вся информация о котором недостоверна, и который постоянно смеется и обманывает читателя.

Двуязычность играет важную роль в предисловиях Менделе. Так, и «Кляча» начинается с двух предложений: на иврите и на идише — *Oymer Mendele Moykher Sforim. Zogt Mendele Moykher Sforim*. Однако остроумие этого персонажа понятно не каждому читателю и почти непередаваемо при переводе.

Менделе был гениальным изобретением Абрамовича, открывшим для писателя возможность использовать интересную лингвистическую игру и необычный нарративный метод; «он, несомненно, один из лучших, живых и объемных персонажей, когда-либо созданных в художественной литературе на идише» [Miron 1996, 169], «он также идея, интеллектуальный потенциал, духовное искание и потому — загадка» [Miron 1996, 131]. Композиция многих работ Абрамовича носит рамочный характер: и основной текст, и рамочный обладают своими сюжетами. Предисловия Менделе из разных книг взаимосвязаны и, взятые вместе, они также могут быть прочитаны как самостоятельный текст.

Предисловие Менделе было сохранено в переводе, опубликованном в «Восходе», но в значительной степени утратило свою сложность и остроту. Так, языковая игра с ивритом и идишем в переводе пропала, и все предисловие было переведено на русский язык в одном ключе, без разделения между высоким и низким стилем. В начале своего предисловия Менделе говорит о Всевышнем, который создал мир. В оригинале здесь используется достаточно много ивритских слов, что обусловлено религиозно-философской тематикой рассуждений героя. В переводе М. Абрамовича вся ивритская лексика переведена на русский без дифференцирования, кроме одного слова, которое транслитерировано кириллицей: «олам-котон». Внизу страницы к нему есть пояснение «микрокосм». Вероятно, переводчик решил транслитерировать это словосочетание, потому что в оригинале оно было

написано в кавычках. Далее в тексте встречается еще несколько транслитерированных ивритских слов, все они относятся к категории безэквивалентной лексики: названия еврейских праздников (*Лагбомер*), специальных помещений (*бетгамедраш*) и т.п. Однако нельзя сказать, что переводчик проводит какое-то разделение между словами с разной этимологией, поскольку и специфические слова неивритского происхождения транслитерированы: например, *пипернотер* (идиш. 'дракон').

Сам образ Менделе тоже оказался значительно упрощен. Его философские размышления утратили большинство сатирических коннотаций. Переводчик попытался представить этого персонажа читателям более полно в сносках: он прокомментировал, например, что «Менделе Мойхерсфорим не выпустит в свет строчки, не снабдив ее предисловием, но зато всегда прямо заявляет это и всегда просто и ясно в одних и тех же словах, хоть и без того вряд ли кто смешал бы его слог со слогом издаваемых им авторов» [Абрамович 1891, 38]. Но, как мы видим, такие комментарии не делают персонаж Менделе более сложным, каким он предстает в оригинале, а, скорее, наоборот. М. Абрамович также попытался сохранить оригинальную игру с авторством, представляя Менделе якобы настоящим автором/издателем повести, однако вместе с «объемностью» персонаж утратил и свою достоверность.

В переводе Бунина упоминание о Менделе, как и его предисловие, отсутствует полностью. Причин для отказа от него могло быть несколько. Вряд ли переводчику были понятны все аллюзии и коннотации предисловия, так как он не был знаком с другими произведениями Абрамовича. Кроме того, газетный формат накладывал ограничения по объему. Религиозное содержание предисловия также могло вызвать вопросы. В польском переводе Юноши предисловие Менделе также отсутствует. Полное изъятие этого образа, конечно, привело к тому, что представленное нееврейской публике произведение выглядело сильно упрощенным. Слова Бунина о том, что не стоит искать в «Кляче» эстетической ценности, становятся вполне справедливы, если учитывать, насколько была искажена оригинальная композиция.

Версия, опубликованная в «Орловском вестнике», оказалась очень сжатым пересказом оригинала, где некоторые главы были сокращены примерно в пять раз, а некоторые вовсе вырезаны. В первую очередь Бунин отказался от перевода длинных размышлений главного героя и описаний. Например, в первой главе главный герой рассказывает о подготовке к экзамену по истории и русской словесности:

Я легко вызубрил грамматику, математику, физику и одолел иностранные языки, но история и словесность доняли меня, как говорится, до седьмого пота. Я положительно путался в хаосе рассказов о разных походах, о знаменитых разбойниках, о давно позабытых геройских делах и т.п. чепухе. Я даже был почти уверен, что из-за какой-нибудь подобной вещи все мои труды пропадут даром, и я буду, кроме нужды, терпеть еще и презрение и насмешки наряду с моими собратьями [Бунин 1890, 2].

В версии Бунина остался намек на недовольство персонажа подготовкой к экзамену по истории, но полностью исчез большой фрагмент про экзамен по русской словесности (для которого было необходимо знать некоторые сведения в том числе и из русского фольклора). В оригинале этот отрывок содержит в себе определенную критику и сатиру: евреи, стремящиеся получить высшее образование, помимо прочего, должны были сдавать экзамен по совершенно незнакомому и непонятному для них предмету, который был скорее дополнительным бюрократическим препятствием, чем осмысленным требованием. Герой повести — как раз представитель тех евреев, которые стараются преодолеть еврейский «изоляционизм», выйти из закрытой еврейской среды и «выбиться в люди» (как советует Бунин в предисловии), но уже на начальном этапе сталкиваются с разнообразными барьерами.

Во второй главе Бунин сократил описание того, как пасутся породистые лошади:

Налюбовавшись природой, я стал глядеть вдаль, где пестрели барские волю, ослы и лошади, из которых многие имели аттестаты своего знатного происхождения. Они свободно ходили по

пастбищу, забегая иногда даже в хлеба бедных мужиков [Бунин 1890, 2].

В оригинале же социальная критика гораздо более заметна: акцент делается на том, что лошади, которые являются аллегорией богатых и знатных людей, забегали на поля бедных крестьян без необходимости, портили и топтали их по прихоти. Сатира здесь слишком очевидна, и логично, что подобного рода фрагменты в итоге привели к тому, что перевод «Клячи» в «Восходе», в котором все это было сохранено, послужил причиной для закрытия журнала.

Кроме того, в версии Бунина отсутствует эпизод, рассказывающий о том, как Исрулик (главный герой) был напуган экзаменаторами в мундирах. В этом фрагменте автор снова указывает на серьезный недостаток образовательной системы: экзаменаторы не только грубые и суровые, они не объективны по отношению к кандидатам и зачастую дискриминируют их по национальному признаку, тем самым дополнительно усложняя для еврея экзамен. Из-за психологического давления и недружелюбной среды Исрулик растерялся, запутался и в итоге провалился. В версии Бунина от этой сцены осталось одно предложение: «Но — увьи! — труды мои потерпели полнейшую неудачу. Я срезался на двух словах».

Как уже было упомянуто, в переводе, опубликованном в «Орловском вестнике», отсутствуют не только отдельные фрагменты, но и целые главы. Например, четвертая глава *Isrulik farkrikht keyn Boyberik*. В этой главе Исрулик приходит в себя после долгой болезни. Его мать, лекарь и местная знахарка говорят ему, что он без конца бредил, разговаривал с животными и оскорблял уважаемых людей. Были вырезаны также описания бессонницы главного героя и его галлюцинаций из главы *Er hot zi vider dertapt* и мистические видения из шестой главы.

Повествование в «Кляче» развивается на двух уровнях: в мире реальном и фантастическом. Один сюжет — это история Исрулика, который готовится к экзаменам, от нервного перенапряжения начинает терять рассудок, потом проваливается на экзамене и сходит с ума. Другой — его видения, в

которых он встречает заколдованную лошадь и ведет с ней беседы. Оба уровня связаны и переплетены, и вслед за главным героем читатель тоже пытается понять, что происходило на самом деле, а что является только бредом. В переводе Бунина вторая линия отсутствует, а повествование монолитное: Исрулик действительно встречает клячу, разговаривает с ней, затем пытается ей помочь и т.п. Только в последнем предложении переводчик оставляет элемент, указывающий на двусмысленность описанного сюжета: «Я хотел что-то ответить ей, но так как я лежал на самом краю кровати, то упал с нее и, ударившись об пол, сразу проснулся». Однако тем самым Бунин отменяет также и ту «реальную» линию, которая была в повести, выставляя все вместе, весь сюжет результатом воображения героя.

Безэквивалентная лексика

Здесь мы проанализируем, каким образом переводчики решали проблему перевода названий специфических еврейских реалий (названия праздников, религиозные термины, названия особых учреждений, профессий, процедур и т.п.).

Безэквивалентной лексикой называют корпус слов, существующих только в одном языке и служащих для обозначения тех понятий, предметов, явлений, которые являются специфической принадлежностью только одной культуры.

Если мы говорим об идише, то примечательно, что в данном случае выбор метода перевода во многом зависит от предполагаемой аудитории. В начале XX в. неавторизованные переводы с идиша на русский, опубликованные для русскоязычных еврейских читателей, содержали много заимствований, транслитерированных латиницей или кириллицей. Потому что, очевидно, эти слова были знакомы читателям. В то же время в переводах с идиша, которые предназначались для русской публики, переводчики старались, насколько это возможно, избегать незнакомых слов и использовать метод адаптации. Например, вместо праздника *Суккот* писать «конец сентября».

Это характерно и для двух переводов «Клячи». В переводе Бунина только одно слово было заимствовано из идиша и транслитерировано кириллицей — *шадхен*: «Подобно тому, как когда-то уцелел от потопа Ной, уцелел и я, Срулик, от толпы шадхенов (шадхены — сваты), словно поток нахлынувших к моей мамаше с уговорами просватать меня» [Бунин 1890, 2].

Слова «раввин» и «Талмуд» также встречаются в его тексте, но так как они были знакомы русской публике, их переводчик не прокомментировал. В остальном тексте не было ни одного упоминания какого-либо специфического еврейского религиозного или социального понятия. Все предложения с безэквивалентной лексикой были либо перефразированы так, что не было необходимости объяснять непонятные слова, либо просто опущены, как и большая часть оригинального текста.

Перевод в «Восходе», предназначенный в основном для аккультурированной еврейской аудитории, с этой точки зрения более интересен. Выше мы уже приводили несколько примеров транслитерированных слов. Примечательно, что транслитерация была не фонетической. Например, звук [п] в ивритских словах передавался как [г]: вместо *бесмедреш* — *бетгамедраш*. Ивритские заимствования в идише иногда транслитерировались с ориентацией на ивритскую фонетику (как в приведенном примере: [т] вместо [с] на месте буквы л), а иногда — на идишскую (ср., например: *капорес*). Названия еврейских праздников, профессий (например, *меламед*), ритуалов и институций были сохранены. Каждое из таких слов сопровождалось пояснением, некоторые из которых, однако, нельзя назвать полноценными. Например, в случае со словом *меламед* в сноске дано пояснение «учитель», без объяснения дополнительной специфики этого понятия.

Характер сносок в публикации «Восхода» также может помочь представить читателя журнала. Его основную аудиторию (если не всю) составляли русскоязычные евреи. И это значит, что пояснение некоторых слов, терминов для такого читателя указывает на то, насколько далека эта публика от еврейской традиции уже в указанный период. Характерна,

например, такая сноска: «Мезуза — молитва, прибываемая к косяку; при входе в дом к ней прикасаются пальцами и целуют. Большею частью это делают мужчины» [Абрамович, 1891, 78].

Даже название повести отличается в двух переводах: М. Абрамович сделал полный перевод («Кляча, или сострадание к животным. Повесть, извлеченная из тетрадей сумасшедшего Исрулика и изданная стараниями Менделе Мойхерсфорима»), а Бунин ограничился названием «Кляча». Между тем подзаголовок тоже важен для интерпретации произведения: в нем уже содержится указание на то, что главный герой — сумасшедший, и оно задает определенный вектор восприятия читателям. В переводе Бунина, как уже было сказано, линия сумасшествия главного героя полностью стерта, поэтому и отказ от подзаголовка логичен.

Различаются также и названия глав. Несмотря на то, что большинство переводческих решений Бунина не пошли на пользу тексту — «Кляча» в «Орловском вестнике» оказалась произведением гораздо более примитивным, чем в оригинале, — нельзя не признать за переводчиком писательский талант и мастерское владение языком. Абрамович чрезмерно аккуратно следовал оригинальному тексту, и его перевод местами выглядит буквальным, некоторые фразы по-русски звучат неорганично. Например, иногда он злоупотребляет местоимениями, что происходит, видимо, вследствие копирования идишских конструкций: «Она во мне души не чаяла и давала мне поблажку во всех моих прихотях» [Абрамович 1891, 44] (только первое из трех подчеркнутых местоимений действительно необходимо).

В переводе Бунина наблюдается тенденция к более коротким, ясным предложениям, в то время как в переводе Абрамовича они, как правило, такие же длинные, как в оригинале, а иногда даже длиннее за счет избыточных дополнений. Ср.: «Была хоть и не богата, но и бедной ее отнюдь нельзя было бы назвать» [Абрамович 1891, 44], вместо более близкого к оригиналу «Хотя и не богатая, но и не бедная» [Бунин 1890, 2].

Заключение

Оба перевода «Клячи» на русский (1890 и 1891 гг.) имели множество недостатков. Перевод Михаила Абрамовича отличает неорганичный стиль, лексическая избыточность, буквализм, в нем утрачены такие художественные приемы, как совмещение разных языков и стилей, пропали острота и оригинальность текста. При этом здесь прекрасно передано содержание (сюжет) и, следовательно, основная идея произведения.

Бунин представил русским читателям литературу на идише как очень молодую, только начинающую развиваться, лишенную художественной ценности. В его переводе сохранилась по сути лишь одна из сюжетных линий: метафора клячи как еврейского народа и связанная с ней идея поиска возможностей для улучшения ее (клячи) жизни. Только отдельные элементы остались в этом тексте от оригинальной истории сумасшедшего Исрулика. «Кляча» в версии Бунина превратилась в моралистическую сказку с очевидным посланием, смысл которого более или менее совпадает с мнением, высказанным Буниным в предисловии: евреи должны сами приложить усилия и подняться до уровня цивилизованного общества. В последней главе опубликованного им перевода кляча, однако, оспаривает эту идею, говоря, что все живые существа должны иметь равные права, независимо от того, умеют ли они вести себя прилично или нет. Она требует, чтобы сначала общество изменило отношение к ней: «А впоследствии, когда со мной начнут обращаться хоть сколько-нибудь по справедливости, мы, может быть, поговорим и о танцах».

Однако конец перевода выглядит скорее как открытый вопрос читателям: с кем согласиться — с клячей или с «Обществом защиты животных». И имея уже заданный в предисловии Буниным вектор, вероятно, большинство читателей склонялись ко второму варианту, принимая, однако, во внимание и другую версию.

Образ Исрулика связан у Абрамовича с насущной проблемой еврейских маскилов. У них был план спасения «клячи», т.е. отсталого еврейства: вести еврейство к просвещению как

можно быстрее и активнее. Но на практике маскилы столкнулись с реальностью, в которой такой план не работает — невозможно учить голодных людей «хорошим манерам», пока они живут в тяжелых условиях и подвергаются насилию и преследованиям. «Кляча» Абрамовича — это результат размышлений над кризисом гаскалы. Можно сказать, что перевод Бунина очень кратко и поверхностно представил русской публике серьезные проблемы, от которых страдает еврейское население в России — ненависть и жестокость со стороны соседей, тяжелые экономические условия и недостаток ресурсов для преодоления всех этих проблем. Однако, как писал Бунин в предисловии, ответственность за это лежит на самой «кляче».

Публикация переводов Абрамовича в Польше вызвала оживленную дискуссию в прессе, а переводы «Клячи» в России, напротив, остались без внимания критиков. Это вполне объяснимо: публикация в «Восходе» не была завершена, а негативная реакция цензуры на это произведение стала причиной того, что любые дальнейшие обсуждения его были невозможны. Но сами по себе жесткие меры, принятые против журнала вследствие публикации «Клячи», говорят о том, что повесть была воспринята цензурой очень серьезно и оценена как потенциально опасная. Перевод Бунина был опубликован не в литературном журнале, как переводы Юноши, а в провинциальной газете, аудитория которой, вероятно, не была заинтересована еврейским вопросом, и повесть не вызвала резонанса.

Рассмотренный случай интересен как пример одной из ранних попыток переводить с идиша на русский. С одной стороны, нельзя сказать, что эти публикации сколько-нибудь серьезно повлияли на образ еврейской культуры или литературы на идише в общественном сознании, потому что у нас нет документальных свидетельств, публикаций, подтверждающих, что «Кляча» обратила на себя внимание читателей и была поводом для обсуждения. С другой — возвращаясь к началу данной статьи, важно отметить, что само появление двух переводов свидетельствовало об определенных сдвигах в общественном мнении, улучшении отношения к идишу сре-

ди еврейской русскоязычной публики и о первых проявлениях интереса к еврейской культуре и литературе у публики русской.

В завершение можно отметить, что до сих пор не существует полноценного перевода «Клячи» на русский язык, хотя эта повесть — одно из ключевых произведений Абрамовича. В 1913 г. появился еще один перевод, выполненный Юлием Пинусом (который переводил на русский также Шолом-Алейхема и Переца) для собрания сочинений Абрамовича, опубликованного в московском издательстве Л. Стояра. Однако этот перевод тоже вызывает много вопросов и нуждается в доработке. Кроме того, он ни разу не переиздавался. Поэтому, видимо, русскоязычной аудитории еще предстоит открыть для себя один из шедевров литературы на идише.

Литература

Litvak 2006 — *Litvak O.* Conscription and The Search for Modern Russian Jewry. Indiana University Press, 2006.

Miron 1972 — *Miron D.* Sholem Aleykhem: Person, Persona, Presence. The Uriel Weinreich Memorial Lecture I. YIVO, 1972.

Miron 1996 — *Miron D.* A Traveler Disguised. The Rise of Modern Yiddish Fiction in The Nineteenth Century. Syracuse University Press, 1996.

Nathans 2002 — *Nathans B.* Beyond The Pale. The Jewish Encounter with Late Imperial Russia. University of California Press, 2002.

Абрамович 1891 — *Абрамович С.* Кляча, или сострадание к животным / пер. М.А. Абрамовича // Восход, апрель — сентябрь 1891.

Бунин 1890 — *Абрамович С.М.* Кляча / пер. и предисл. И.А. Бунина // Орловский вестник, 21 июня 1890, № 146.

Кельнер 2002 — «Восход» — «Книжки Восхода»: роспись содержания / Сост. А.Р. Румянцев, вступ. ст. В. Кельнер. СПб, 2002.

Анна Каменецкая (Санкт-Петербург)

Израильские литературоведы о романе Орли Кастель-Блюм «Текстиль»

В данной статье рассмотрены мнения израильских литературных критиков по поводу проблематики и идейно-художественного замысла романа Орли Кастель-Блюм «Текстиль», опубликованного в 2006 г. Литературные критики называют О. Кастель-Блюм одним из наиболее ярких и сложных авторов в современной израильской литературе.

Рассказать о прозе Орли Кастель-Блюм именно в контексте литературоведческого дискурса интересно потому, что те неожиданные и зачастую противоречивые заключения, к которым приходят литературоведы и литературные критики, рассуждая о ее произведениях, многое говорят не только о прозе Кастель-Блюм, но и о бурной литературной жизни в Израиле. Читая посвященные Кастель-Блюм критические статьи разных лет, мы с удивлением наблюдаем, как с течением времени менялся взгляд литературоведов, критиков и читателей на то, какой должна быть израильская литература и какое место в израильском обществе должен занимать писатель. После публикации романа «Долли сити» в 1992 г. О. Кастель-Блюм обвиняли в ненависти к Израилю и израильтянам, а некоторые даже считали ее сумасшедшей, однако сейчас нет ни одной статьи об О. Кастель-Блюм, которая бы не начиналась с того, что автор называет ее одним из наиболее выдающихся писателей в современной израильской литературе. Интерес литературоведов и литературных критиков к прозе Кастель-Блюм не угасает: количество критических и научных статей, посвященных ее произведениям, растет, обнаруживаются новые точки зрения, анализируются ранее не замеченные проблемы. Поэтому разговор о произведениях О. Кастель-Блюм не теряет актуальности.

Говоря о современных израильских писателях, литературоведы и литературные критики называют Орли Кастель-Блюм одним из наиболее ярких и сложных авторов в израильской литературе. За три десятилетия, прошедшие с выхода в свет ее первой книги «Недалеко от центра города», О. Кастель-Блюм опубликовала шесть сборников рассказов, семь романов, одну книгу для детей и две пьесы. В число присужденных ей наград входят премия Альтермана (1993), премия Премьер-министра (1994, 2001, 2011), премия Леи Гольдберг (2007). Недавно, в марте 2016 г., Орли Кастель-Блюм стала лауреатом престижной премии Сапира за опубликованный в 2015 г. «Египетский роман», а самый известный ее роман «Долли-сити» (1992) вошел в «Коллекцию репрезентативных работ» ЮНЕСКО. Первая книга Кастель-Блюм — сборник рассказов «Недалеко от центра города» (1987) — привлекла внимание критиков необычной для израильской литературы того времени манерой письма, с помощью которой автор, по словам литературоведа и литературного критика Г. Шакеда, «передает отчаяние поколения» [Shaked 2007, 242].

Роман «Текстиль» (2006) — двенадцатая по счету опубликованная книга Кастель-Блюм — это пристальный взгляд на жизнь израильской элиты начала XXI в. В центре романа — члены семьи Грубер и их жизнь в новом элитном районе Северный Тель-Барух, построенном в северной части Тель-Авива. Глава семьи Ирад Грубер занят созданием анти-террористической одежды, а его жена Мэнди, глава ткацкой фабрики, делает одну пластическую операцию за другой. У Груберов двое детей: дочь Лирит живет на ферме в Негеве, а сын Даэль проходит армейскую службу и в свободное время читает классическую литературу. Невероятные события и многочисленные сюжетные переплетения уносят читателя в полуфантастический мир, где самые привычные вещи кажутся абсурдными, а то, что казалось бессмысленным, вдруг становится наиболее разумным.

«Текстиль», как и другие произведения О. Кастель-Блюм, — это книга о том, как люди выживают в современном мире, и о том, чем для них оборачивается стремление жить по его законам. Внимание писательницы сосредоточено

на политической ситуации в Израиле и ее влиянии на жизнь частного человека. Персонажи «Текстиля» рассуждают о личных отношениях так, как будто говорят о политике. «Личное — это политическое, политическое формирует личное и предъявляет к нему жесткие требования», — справедливо заметила исследовательница израильской литературы К. Грумберг, говоря о прозе Кастель-Блюм [Grumberg 2011, 76]. Крайняя политизированность израильского общества, изображенная в утрированной, гротескной форме, находится в центре проблематики «Текстиля», и некоторые израильские литературоведы (например, Ш. Рудин и И. Орен) поспешили по этой причине определить «Текстиль» как общественную и политическую критику. Однако вопрос о том, содержится ли в романе, да и вообще в прозе О. Кастель-Блюм, критика или протест против существующего положения дел, представляется не таким однозначным.

Отправной точкой для дальнейших рассуждений в этой статье будет любопытное мнение литературоведа А. Офира о героях О. Кастель-Блюм: «Они никогда не говорят нам, что может или должно быть сделано, <...> но почти каждый раз они говорят нам, что дальше так продолжаться не может. Отказ примиряться с миром — это необходимое условие этического оправдания постмодернистской прозы Кастель-Блюм» [Shiffman 2009, 221]¹. Утверждение Офира вызывает по меньшей мере три вопроса. Протестуют ли герои Кастель-Блюм против того положения, в котором они оказались? Какие законы этики имеет в виду Офир, говоря об «этическом оправдании»? Нуждается ли проза Кастель-Блюм в этическом оправдании? Попробуем разобраться.

Чтобы понять, можно ли назвать протестом действия героев «Текстиля», обратимся к анализу проблемы связи человека и места, в котором он живет. Эта тема встречается и в более ранних произведениях О. Кастель-Блюм. Например, в рассказах из сборников «Недалеко от центра города» (1987), «Враждебная среда» (1989), «Непроизвольные рассказы» (1993) и в романе «Где я нахожусь» (1990) персонажи пытаются понять, как выстраивать свою жизнь в мире, в котором они оказались, исследуют его, двигаются на ощупь — кажется,

что все для них ново и непонятно. Так, группа детей в «Рассказе кого-то другого» исследует местность около границы, а героиня рассказа «Женщина, которая хотела кого-нибудь убить» гадает, что произойдет, если она лично «возьмет закон в свои руки». Результаты подобных действий печальны: действительность открывается героям с совершенно неожиданной стороны, оставляя их в замешательстве и ужасе. В рассказах «Вопрос воды» и «Рассказ кого-то другого», действие которых разворачивается около государственной границы, проблема влияния места на человека приобретает политический характер. Кастель-Блюм не раз говорила о том, что любому нормальному государству необходимы четкие границы: «Всю жизнь я жила в государстве без границ. Кроме пляжа у меня нет границ. Я ищу границы, я хочу границы, а не бомбы. Без границ можно сойти с ума. Представьте себе Францию без границ, это как расплывающееся желе, амeba, которая начинается там, у моря, а где заканчивается — я не знаю» [Levisalles 2004].

Другая сторона проблемы «человек — место» — это взаимосвязь частной и общественной жизни. К. Грумберг, автор монографии «Место и идеология в современной израильской литературе», пишет, что персонажи Кастель-Блюм часто находятся вне этих сфер жизни, они «не могут приспособиться к господствующему порядку» [Grumberg 2011, 76], поэтому помещены либо в «места изоляции», то есть больницы, сумасшедшие дома, районы около кладбища, либо находятся на границе между частным и публичным. В прозе Кастель-Блюм, по словам Грумберг, материальным воплощением этого пограничного состояния является балкон. В качестве примера К. Грумберг приводит героиню романа «Где я нахожусь» (1990): «Успешно объединяя частное и публичное пространство, балкон, однако, не является общественным пространством. Слияние частного и публичного <...> в этом романе только подчеркивает отстраненность героини-рассказчицы от жизни своего района» [Grumberg 2011, 85].

¹ Здесь и далее все англо- и ивритоязычные цитаты даны в переводе автора настоящей статьи.

В «Текстиле» проблема связи человека и места обретает новое звучание. Район Северный Тель-Барух и то, что происходит с его жителями, отражает проблему связи человека и истории. Проектировщики Северного Тель-Баруха позаботились о том, чтобы он «воплотил в себе долговечность и постоянство на фоне пронсящейся жизни», и в то же время задействовали в строительстве самые современные технологии. Этот район, сочетающий в себе приятную атмосферу места «с историей» и современные удобства, отвечает реальным требованиям к современной недвижимости. Исследовательница израильской литературы Б. Манн рассказывает, что однажды в центре Тель-Авива она увидела рекламный плакат с таким текстом: «היום של אביב בתל לחיות, פעם של אביב בתל לגור» [Mann 2006, XIV], где глаголы לגור и לחיות можно примерно перевести как *проживать* и *жить* соответственно, то есть «*проживать* в старинном Тель-Авиве, *жить* в современном Тель-Авиве». И этот слоган тоже отражает двойственность отношения человека к истории. С одной стороны, стремление жить там, где сохранились следы прошлого, можно объяснить тем, что люди (и в частности герои «Текстиля») не мыслят свою жизнь иначе, чем прошлое, настоящее и будущее: «Там я иногда чувствую, что меня и вправду не существует», — говорит Грубер про новую квартиру в Северном Тель-Барухе. Людям необходимо материальное подтверждение их существования в прошлом — они интуитивно понимают, что без прошлого нет и будущего, и что прошлое определяет настоящее. Так, мать Мэнди покупает квартиру на улице Арлозоров, потому что «ей сказали, что это классический север, который всегда останется классическим». Она же запрещает Мэнди что-либо менять на фабрике после ее смерти, чтобы сохранить заведенный порядок. С другой стороны, если история и отвечает на вопросы о настоящем, то ответы эти неутешительны. У всех второстепенных персонажей романа — таксиста, психолога, двух массажистов — было в прошлом другое занятие, и О. Кастель-Блюм обращает на это внимание, называя персонажей «в прошлом звезда “Маккаби”», «в прошлом чемпион Израиля по триатлону», «в прошлом снайпер», «в прошлом израильянка»; даже спина

Мэнди — «в прошлом красивая». Кроме того, история — это груз, груз ответственности за настоящее — это понимают и герои романа. Так, пластический хирург Карми Ягода поселился в Дрездене, отстроенном заново после войны: «Ему было удобно без истории». Ср. также: «Перед тем, как заснуть, — рассказывал Ираду Груберу массажист, — я, несмотря на то, что у меня чудесная жена, представляю себе, что я один на семи забытой звезде и что у меня нет никакой истории. История — это груз. Это бремя». История — это цепь причинно-следственных связей, знание истории помогает понять настоящее, и если, как это часто делают, отождествить порядок и смысл, то получится, что увидеть внутренний порядок в мире вокруг значит наделить его смыслом. Можно ли назвать мир «Текстиля» упорядоченным? Едва ли. Его хаотичность проявляется чуть ли не в каждой детали, по всему видно, что причинно-следственные связи в нем нарушены. Например, теракты имеют смысл, только если они произошли одновременно; пока израильские ученые занимаются разработкой антитеррористической одежды из золотой паутины, палестинцы делают себе бронежилеты из израильских телефонных справочников «Золотые страницы», ср. также парадоксальные, казалось бы, утверждения вроде «кофе пробудил в Лирит желание заснуть, а лучше исчезнуть», «интуиция или телевизор подсказали Лирит, что она должна звучать авторитетно». Можно с уверенностью сказать, что единственная форма протеста против такого мира — пытаться наделить его смыслом, что и делают герои «Текстиля»: «Члены семьи Грубер, каждый по-своему, пытаются жить и развиваться, несмотря на препятствия, которые готовит им реальность; можно увидеть, что все персонажи романа пытаются соткать какой-нибудь смысл из неясных и угнетающих законов реальности, составляющих их зыбкое существование» [Shiffman 2007, 154]. В какой-то степени Шифман права: герои действуют сообразно законам того мира, в котором они живут. Понятно, что они видят смысл в своих действиях, но приходится ли им преодолевать препятствия и противостоять таким образом окружающей действительности? Вряд ли. Напротив, герои «Текстиля», как и

других книг Кастель-Блюм, отчаянно пытаются выстроить отношения с миром вокруг. Это созвучно рассуждениям Б. Макхейла (которого неоднократно цитирует Шифман) об отличии постмодернистской литературы от модернистской:

Доминанта в модернистском тексте — эпистемологическая. <...> Центральные вопросы, которые поднимает модернистский текст, — это вопросы наподобие «как я могу объяснить мир, частью которого я являюсь? и какое место я в нем занимаю? <...> что доступно познанию? <...>». В постмодернистском тексте доминанта — онтологическая. <...> В постмодернистском тексте возникают такие вопросы, как: «Что собой представляет этот мир? Что в нем можно делать?» [Shiffman 2007, 13].

Наиболее яркий пример подобных постмодернистских изысканий в прозе Кастель-Блюм — это погоня героини «Новой книги Орли Кастель-Блюм» за «трендами», ее стремление не отставать от веяний моды и быть в курсе событий. Другое дело, что в художественном мире Кастель-Блюм это стремление выглядит до смешного абсурдным: «Некоторые из тех, что в тренде, послали мне сообщения, что я угрожаю статусу тренда, выставляя его в смешном свете. Но я оставалась сама собой, потому что думала, что сейчас в тренде оставаться самим собой» [Castel-Bloom 1998]. В итоге героиня, ощутив собственное бессилие в попытках влиться в общество и жить как все, «капитулирует перед абсурдом», как это назвал литературовед У. Ш. Коэн [Cohen 2011, 80]. Отчаявшись понять, что происходит вокруг, героиня О. Кастель-Блюм бегут от действительности. Этот мотив снова и снова звучит в «Текстиле». Каждый из семьи Груберов бежит от проблем и страхов: Грубер уезжает в Америку и оставляет телефон дома, Мэнди не переставая делает пластические операции ради общего наркоза, Лирит переезжает в Неgev к Шломи, Даэль погружается в чтение классической литературы. В действиях героев «Текстиля» трудно разглядеть протест против окружающей действительности с ее абсурдными законами. Так и роман едва ли можно назвать общественной и политической критикой. Любопытно, что Шифман прихо-

дит к похожему выводу. Цитируя литературного редактора и переводчика М. Рона, она пишет о том, что острое чувство неуверенности на всех уровнях постмодернистского текста ставит под сомнение правомерность любых попыток общественной критики. К тому же в «Текстиле» ясно звучит голос не общественного деятеля или критика, но частного человека с его тревогами и страхами. Другое дело, что они находят отклик у многих читателей. На это обращает внимание, например, исследователь израильской культуры Д. Лахман, который говорит о Кастель-Блюм так: «Она не исправляет мир. Она показывает пальцем на недуги того места, которое ей интересно, и это место — здесь, сейчас и вокруг нас. Разумеется, за этой отстраненностью все же стоит сама Орли Кастель-Блюм с ее личными страхами и тревогами, которые и нас не оставляют безучастными» [Lachman 2006]. Каждый из героев, какими бы эгоистичными, надменными или властными они ни были, вызывает сочувствие, когда в его словах слышен голос Кастель-Блюм. Так, например, Мэнди говорит своей помощнице Кармеле: «Раз моего сына поставили снайпером на передовую, не спросив моего мнения, я не в силах справиться с этим напряжением. Я хочу спать, спать, а просыпаться все моложе и моложе, и так, пока он не вернется из армии», — а дальше про Даэля сказано «ребенок спасся». То есть Кастель-Блюм, как и Мэнди, смотрит на него, как на ребенка. Ирад Грубер в последней главе предстает перед читателем с неожиданной стороны, когда очень точно называет Северный Тель-Барух «местом без прошлого, оторванным от настоящего».

Многое в «Текстиле» автор позаимствовала из собственной жизни, о чем неоднократно рассказывала в интервью. Например, персонажи смотрят те же фильмы и читают книги тех же авторов, которые нравятся ей самой, а в страхе Мэнди за жизнь Даэля отразился страх самой писательницы за сына, которому предстояло пройти армейскую службу как раз тогда, когда создавался «Текстиль». Чувствуется, что она не стремится выразить общественное мнение, ни тем более повлиять на него — ей важно передать собственный опыт и собственное видение ситуации. В «Текстиле» появляется

излюбленный персонаж Кастель-Блюм — беспокойная, рассеянная женщина, которая то ли не может уследить за тем, что происходит вокруг, то ли сознательно предпочитает оставаться в стороне. В «Текстиле» черты этого образа делят между собой Лирит и Багат, коллега Ирада: обе ищут, чем занять себя в жизни, обе одиноки, обе не могут ни на чем сосредоточиться.

В романе слышится не только ирония, но и самоирония. Например, в эпизоде, где Даэль звонит домой и слышит голос Мэнди в автоответчике: «Вы позвонили семье Грубер. Аманде Грубер, <...> Ираду Груберу, Лирит Грубер и Даэлю Груберу. Вы можете оставить сообщение любому из вышеупомянутых [הלל]». Мэнди произнесла изысканное «вышеупомянутых» [הלל], а не, например, «нас», «этих» [הנה], потому что она «до сих пор тащит за собой комплекс “неместной” и использует любую возможность, чтобы продемонстрировать свое владение ивритом». Через несколько страниц мы встречаем то же слово, но уже в авторском тексте. Вспоминается, как Кастель-Блюм рассказывала, что в детстве она поставила себе цель овладеть ивритом настолько хорошо, насколько это возможно.

Конечно, не так важно, считать ли «Текстиль» общественной критикой и протестом против общепринятых законов и воззрений или как-то иначе — в любом случае ни одно определение не отразит полной картины. Однако иногда нельзя не заметить, как стремление поместить писателя и его произведения в общественно-политический контекст и в общий литературный процесс со всеми закономерностями его развития приводит к тому, что анализ произведения вытесняется публицистикой, а богатство образов, деталей и стилистических находок остается без внимания. Но разве не в них прелесть художественного текста?

Литература

Castel-Bloom 1998 — *Castel-Bloom O. Ha-sefer ha-chadash shel Orli Kastel-Bloom. Yerushalaim, 1998.*

Cohen 2011 — *Cohen U. Sh. Liqro' et Orli Qastel-Blum* (=Читая Орли Кастель-Блюм). Т.А.; Ахузат Баит, 2011. [иврит].

Grumberg 2011 — *Grumberg K. Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature*. NY; Syracuse University Press, 2011.

Lachman 2006 — *Teqstil / Orli Qastel-Blum* (=Текстиль / Орли Кастель-Блюм). www.e-mago.co.il/Editor/literature-1062.htm. Дата обращения: 31.05.2017 г. [иврит].

Levisalles 2004 — *Levisalles N. Castel-Bloom en plein boom // Libération*, 2004.

Mann 2006 — *Mann B. A Place in History. Modernism, Tel Aviv, and The Creation of Jewish Urban Space*. Stanford; Stanford University Press, 2006.

Shaked 2007 — *Shaked G. Modern Hebrew Fiction*. New Milford; The Toby press, 2007.

Shiffman 2009 — *Shiffman S. Orly Castel-Bloom and Yoel Hoffman: on Israeli Postmodern Prose Fiction // Hebrew Studies*. Vol. 50. 2009. P. 215–227.

Shiffman S. *Dvarim she-roim mikan* (=То, что видно отсюда). И.; Кармель, 2007. [иврит].

**Восточноевропейское еврейство:
история и современность**

Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII века в Речи Посполитой

Принимая во внимание влияние церкви и религии на дискурсивные представления и социальные практики, исследование еврейско-христианских контактов невозможно без рассмотрения отношений духовенства и евреев. В настоящей статье мы постараемся показать, каким образом складывались и какие сферы социальной жизни охватывали отношения между православным и униатским духовенством и евреями на востоке Речи Посполитой в середине XVII в. Нашими источниками являются правовые документы — соборные решения и судебные материалы, что касается нарративных источников — появления и распространения новых антиеврейских мотивов в православной и униатской полемической литературе или гомилетике, — то они остаются за рамками настоящей статьи.

В научной литературе церковное право в отношении иноверцев достаточно подробно изучено в первую очередь на западноевропейском (в том числе польском) материале. Это папские буллы, соборные и провинциальные решения, епископские послания [Kalik 2004; Kaźmierczyk 2014; Węgrzynek 2004]. При этом в недостаточной мере исследован вопрос о том, как правовая и религиозная теория претворялась в социальную практику [Teter 2009]. Как показывает А. Казьмерчик, исследовавший архивы краковского диоцеза, епископский суд назначал весьма мягкое наказание тем, кто нарушал церковные каноны, касавшиеся еврейско-христианских отношений, и количество таких дел было невелико [Kaźmierczyk 2002, 175]. При этом хорошо известно, как на тех же территориях (Малая Польша) внимательно церковь

следила за религиозностью простого населения, в частности за соблюдением норм сексуальной морали [Корзо 2003; Wiślicz 2012; Wiślicz 2017].

В последнее время появились исследования о евреях в византийском праве [Linder 2012]¹ и в ряде православных канонических сборников Южной Европы [Найденова 2013; Schwarzfeld 1895–1896]. Вместе с тем практически отсутствуют работы об отношении к евреям в канонической или правовой литературе православной церкви Восточной Европы в Средние века и Новое время². Нет также обстоятельных или специальных исследований об отношении униатского духовенства к евреям и иудаизму.

Особое место в истории христианско-еврейских отношений занимает раннее Новое время. XVI–XVII вв. стали временем глубоких общественных и политических перемен, отразившихся во многих аспектах духовной, социальной и даже политической жизни. Суть этих процессов, получивших название «конфессионализация» (Konfessionalisierung), заключалась как в борьбе с религиозными оппонентами, так и в выработке стратегии, благодаря которой человек становился убежденным католиком, лютеранином или кальвинистом. Процесс конфессионализации также сопровождался созданием и распространением социальной дисциплины, трансформацией поведения и мышления людей в соответствии с «правильными» общественными и религиозными шаблонами (Sozialdisziplinierung). Возросшие полномочия власти позволили усилить надзор за поведением верующих и пресечением отклонений, в чем были заинтересованы как светские, так и церковные структуры [Уайт 2016, 179–182; Po-Chsia 1989, 122]³.

Эти явления также, видимо, можно найти в истории православной церкви XVI–XVII вв. Указанный период называют временем «предписанного православия» — в документах светской и церковной власти закрепляются нормы благочестия, определяющие порядок взаимоотношений рядового человека с церковью и верой [Сукина 2014; Дмитриев 2012].

Первым церковным собором православной церкви, который занялся проблемой иудейско-христианских отношений,

стал Киевский собор 1640 г. На нем, кроме обсуждения и критики «Православного исповедания веры» и «Катехизиса» Петра Могилы, был принят целый ряд решений, касающихся вероучения, богослужения, обрядов и таинств. В этом контексте — в контексте осознания конфессиональных особенностей — любопытно обратить внимание на принятие православным духовенством решений, запрещавших христианам покупать у евреев мясо и наниматься на службу в качестве акушерок и кухарок: «[чтобы] жидовка у христианина и христианка у еврейки детей при рождении не брала»⁴ и «чтобы русские кухарки не служили евреям и чтобы русь у евреев мяса не покупала, ибо обрезав и осквернив его христианам продают» [РИБ 1878, 37]. В научной литературе неоднократно отмечались западные или польские влияния на решения киевского собора. Так, например, идея о том, что евреи продают христианам «отравленное и грязное мясо», является почти прямой цитатой решения Венского и Броцлавского собора 1267 г. («*nec christiani carnes venales seu alia cibaria a iudeis emant, ne forte per hoc iudei christianos, quos hostes reputant fraudulentam machinam*»). Это решение было вызвано как религиозными, так и экономическими мотивами. Власти разрешали евреям проводить ритуальный убой скота, в то же время запрещали продавать христианам излишки мяса (как правило, некошерные части), которые продавались по низкой цене. Продажа евреями мяса встречала протест не только со стороны духовенства, но и со стороны христианских цехов мясников [Wiedl 2009, 297].

Вместе с тем следует отметить, что запрет на покупку мяса у евреев в Западной Европе потерял свою актуальность еще в XV в., в то время как в XVII в. похожие пищевые запреты принимаются в близкой для Киевской митрополии Валахии. В частности запрет покупать еду и напитки у евреев содержится в каноническом сборнике валашского Говорского монастыря («Правила Говоры», 1640). В нем евреи объявлялись еретиками; с ними, как и с армянами и павликанами, нельзя было поддерживать никаких отношений. Христианину (клирику), чтобы прикоснуться к купленным у евреев товарам, требовалось получить благословение у игумена. Монастыр-

ская типография, выпустившая этот сборник, была основана в 1637 г. и имела весьма тесные связи с Киевом⁵.

С обращением не покупать продуктов питания у евреев выступил также львовский епископ Арсений Желиборский. Пищевые запреты Киевского собора и послания Желиборского, видимо, противоречили византийским каноническим правилам. Так, например, в одном из сборников XII в. запрещалось покупать у евреев хлеб, мед и пиво, но разрешалось приобретать сыр, рыбу и мясо⁶. С последним источником в некоторой степени коррелирует окружная грамота, которую И. Галант приписал Петру Могиле. В этой грамоте киевский митрополит разрешил христианам покупать у евреев мясо и запретил последним заставлять работать по воскресеньям и праздникам подчиненных им крестьян (то есть Могила запрещает работу в христианские праздники, но не препятствует найму евреями христианской прислуги). Разрешение на покупку мяса объясняется при помощи противопоставления христианской свободы и «ветхозаветной неволи». В отличие от евреев, которые «под проклятством до всего обязаны, што в законе Моисеевом написано <...> обрезкою и бракование покармов <...> не всех даров Божиих уживают»; христиане свободны от предписаний Ветхого завета, и, таким образом, ничто им не мешает получать божественные дары, так как они «с браку или бракованя старозаконного вызволены [и] благословенно и позволено, иж они пожитки, купли и гандли христиане с старозаконными людьми ведут и политиць отпавуют [?], теды и речей ядомых, мясяловичих и баранних, резаня жидовского, з благославлением Божиим куповати и з подякованем Господу Богу за его дар уживати» могут [Галант 1905, 151–152].

Жалоба рафаиловского священника Леонтия в 1647 г. на Веспасиана Беневского, наложившего штраф на священника, осмелившегося запретить крестьянам покупать у евреев мясо, видимо, свидетельствует о том, что православное духовенство стремилось воплотить соборные постановления в жизнь [Архив ЮЗР 1883, 811–813]⁷.

После Киевского собора запретить христианам идти в услужение к евреям под угрозой штрафа в 100 гривен потре-

бывал также митрополит Петр Могила [Hornowa 1961, 25]. Размер штрафа в 100 гривен предусматривался Петрковским сеймом 1565 г.

В 1649 г. против службы христиан у евреев выступили члены львовского православного братства. В инструкции, которую они подали депутатам, посланным на коронационный сейм, их требования были разделены на духовные и светские; вопрос о службе у евреев был отнесен к делу, имеющему отношение к спасению человека: «И это до спасения относится, стараться просим, поскольку каждый не только о себе, но и о других, согласно христианской науке о любви к ближнему думать должен, чтобы русские христианки (особенно те, которые в наибольшей степени к этому язычеству прижимаются и отсюда возмущение и упреки бывают), к евреям на услужение не бросались». Против службы у евреев выступил также Арсений Желиборский, видя в этом угрозу иудаизации. Львовский епископ угрожает христианской прислуге церковным отлучением — санкцией, которая была принята на Третьем Латеранском соборе 1179 г. Церковному отлучению также подлежало православное духовенство, если оно не отлучит от церкви христиан, продолживших работать у евреев. Запрет найма христианской прислуги многократно повторялся в постановлениях Краковского (1601), Луцкого (1621) и Познанского (1642) диоцезиальных соборов. Отмечая очевидное западное влияние на принимаемые решения, до настоящего времени, кажется, никто не говорил о специфике решений православного духовенства. В этой связи любопытно отметить очевидный акцент на пищевых запретах, которые в польских церковных источниках в это время становятся маргинальными, но присутствуют в антиеврейской литературе, например, у С. Слешковского [Kalik 2004].

Что нам известно об отношениях униатского духовенства и евреев в XVII в.? Об этом мы практически ничего не знаем. Только из источников более позднего времени мы узнаем о жалобах духовенства на найм христианской прислуги. Так, униатский синод в Пшемысле в 1740 г. запретил христианам служить у евреев, проживать с ними в одном доме (чтобы христиане не перенимали вредных обычаев), а также резко

осудил работу по воскресеньям и праздникам. По мнению униатского духовенства, работа и совместное проживание с евреями вели к тому, что христиане начинали реже посещать церкви, пренебрегать христианскими таинствами и даже забывать тексты молитв [Krochmal 1996, 143–144; Gašiowski 2002, 199–200]. В актах униатской консистории Пшемысльской епархии (1732) униатских священников обвиняли в совместном с евреями пьянстве в корчмах и на еврейских свадьбах. Съезд униатских деканов в Валове в 1780 г. отметил, что многие священники имеют долги у еврейских корчмарей [Krochmal 1996, 157–158]⁸.

Весьма интересный источник хранится в архиве западнорусских епископов, который теперь стал частью фондов РГИА. Речь идет о жалобе гродненских евреев на игуменью женского монастыря Митродору Козловицкую от 1 июля 1650 г. Эта жалоба была направлена в Супрасль и адресована митрополиту Антонию Селяве. Гродненские евреи обвиняли игуменью василянского монастыря в насильственном крещении дочери гродненского еврея Марка Рои. Митрополит поручил расследовать дело виленскому архимандриту из монастыря святой Троицы Алексею Дубовичу, который направил в Гродно двух монахов — василянина Лаврентия Волковича и виленского протопопа Евстафия Каменского. Они потребовали, чтобы игуменья приехала в Вильно и передала девочку жене гродненского судьи (видимо, ее крестной матери). Комиссия также допросила монашек монастыря (8–9 человек), которые отрицали, что крещение было насильственным. Следователи не смогли найти ребенка: по предположениям ее прятали в монастыре бригиток, однако настоятельница католического монастыря эти слухи категорически отвергала. Впоследствии выяснилось, что ребенка держали в песке под помостом (то есть под довольно высоким подъемом к дверям избы — *прим. ред.*) одной гродненской избы [Описание 1897, 291–293].

Реакция митрополита, возможно, объясняется тем, что не была соблюдена процедура крещения, в соответствии с которой просьба о крещении должна быть одобрена епископом. Кроме того, еврейская община, вероятно, знала о конфликте,

существовавшем между игуменьей и ее вышестоящим начальством. 14 августа игуменья была лишена благословения и подвергнута отлучению, но монашки не захотели отпускать игуменью в Вильно, просидели с ней в повозке целую ночь⁹. 17 августа в монастыре произошло еще одно происшествие: новую настоятельницу, старушку Феодосию, поколотили, отравили пса Британа, стало известно об угрозах в адрес присланных из Вильно следователей.

В ходе следствия выяснилось, что на церковных владениях без разрешения митрополита шло интенсивное строительство (один дом был даже построен на погосте). Владельцами домов были обычные горожане, крестьяне и даже гродненский бургомистр Ярош Высоцкий, который был готов заплатить монастырю долг, но только с условием, что монастырь оставит ему возведенные постройки в вечное пользование.

На Церковной улице без какого-либо разрешения свои дома построили 17 крестьян и 6 евреев. Иными словами, евреи и христиане жили в общем квартале вблизи церкви, что противоречило церковным правилам. Вместе с тем следователи отметили, что некоторые евреи стали строить каменную стену на границе с монастырскими владениями, и разрешили им продолжить постройку. Это указание свидетельствует о реактивном характере вмешательства униатского духовенства, которое регулирует отношения между христианами и евреями *ex post*, причем само это вмешательство вызвано случайными обстоятельствами. Хотя отношения между евреями и христианами развивались без указки сверху, это не означает, что они серьезно противоречили церковным канонам или тем идеалам, которые пытались воплотить в жизнь церковные элиты.

Приблизительно в те же годы католический гродненский епископ запрещал евреям жить на расстоянии менее 300 метров от христианских храмов; от евреев требовали с почтением относиться к католической церкви и соблюдать установленный порядок во время церковных праздников. Следует отметить, что в Гродно также существовал обычай оскорблять евреев, выходивших на улицу во время католических процессий [Kamuntaviciene 2013, 81].

По предписанию папского нунция Джованни де Торреса и виленского епископа Ежи Тышкевича Митродору восстановили в должности и назначили в монастырь святой Бриггиты (25 сентября 1650 г.). Девочка перешла в католицизм в том же монастыре и получила имя Анны-Бригитты. Это очевидное свидетельство эkkлезиологической размытости униатской церкви¹⁰, хотя еще в 1624 г. униатский митрополит Иосиф Рутский получил от Рима буллу, запрещающую переход униатов в католицизм¹¹.

Так же, как и католическое духовенство, православные и униатские епископы отдавали евреям в аренду свои земельные владения¹². Проживавшие на этих землях евреи имели те же условия, что и их соплеменники, обладатели королевских или магнатских привилегий. Они выводились из-под юрисдикции местных священников, а также освобождались от повинностей, которые обычно выполняло христианское население поместья. Так, в грамоте от 20 декабря 1640 г. униатский пинский епископ Пахомий Оранский разрешил евреям, жителям его церковных владений, строить на своих землях «дома, корчмы, каморы, бровары, солодовни и лазни». Униатская церковь также предоставляла евреям кредиты¹³. Все эти практики, особенно аренда евреями церковного имущества, сурово осуждались католической церковью, особенно в XVIII в. Вместе с тем, начиная с середины XVII в., православное и униатское духовенство начинают весьма активно обращаться к практике дисциплинирования еврейско-христианских отношений. Образцами для них являлись католические церковные каноны и светские законы, хотя их освоение, воплощение и соблюдение имели свою специфику.

¹ Обычно византийские правовые и канонические сборники не выделяются из общего контекста развития средневекового права в Западной Европе, см.: [Козн 2013]. Отчасти это характерно и для [Jews in Early Christian Law 2014].

² Ср. нашу прежнюю статью: [Шпирт 2012]; см. также [Pereswetoff-Morath 2002]; [Ангелов 2006].

³ О понятии «конфессионализация» в современной историографии см.: [Brady 2004]; [Ивонин 2004]; [Прокопьев 2008, 6–37].

- ⁴ Из цитаты неясно, идет ли речь о повивальных бабках, или о кормилицах. В католических постановлениях эти запреты, иудеи в одной группе, тем не менее, значительно отличались: последний запрет в католическом средневековом синодальном законодательстве упоминается намного чаще, чем первый. Католическое духовенство запрещало христианкам становиться кормилицами в еврейских домах, поскольку боялось, что во время кормления через молоко еврейскому ребенку попадет «тело и кровь» Христа или остаток причастного хлеба, который вкусила христианка перед тем, как идти на работу в еврейский дом. Этот запрет был обусловлен интериоризацией католической доктрины о пресуществлении. В то же время запрет на использование услуг повивальных бабок был вызван борьбой с «иноязычной» магией — талисманами и заклинаниями, к которым прибегали еврейские акушерки во время родов [Baumgarten 2004, 43–50].
- ⁵ Существует также славянский перевод валашского сборника. См.: [Oisteanu 2009, 342–343; Schwarzfeld 1895–1896].
- ⁶ «Аще жидовин хлеб принесет, а сам пек или мед сам варил [или] пиво[,] не прими того, аще ли [сыр?] аще ли рыбу или животину продаст[,] возми от него» [Турилов 2004, 250]. В фуэро Сепульведы евреям запрещается покупать у христиан в праздничные дни всякое мясо, кроме козьего: «Также ни какой-либо еврей, ни еврейка не покупают какое-либо мясо ни на Пасху, ни на Рождество, ни на Пятидесятницу, ни за третий день до, ни на третий день после, за исключением мяса козла или козы; и если купят его, теряют его и берет его тот, кто найдет» [Памятники права 2004, 440].
- ⁷ Леонтий запретил жителям местечка покупать мясо у евреев, однако собственник местечка Веспасиан Беневский понес убытки и потребовал от священника заплатить штраф в 30 золотых. Когда священник отказался платить штраф, помещик запечатал церковь на две недели и препятствовал проведению церковных служб. Кроме того Беневский напал на дом священника, оскорблял его жену, иконы называл «болванами и псами». При этом следует отметить, что Леонтий подал жалобу на Беневского спустя год (!) после описываемых событий и «еврейский» вопрос, видимо, играл в этом конфликте далеко не первую роль. Торговля мясом являлась одним из важных занятий волынских евреев. Так, р. Иуда Лейба Бен Энох писал, что большинство евреев во Владимире в 1620–1630-е гг. занимались мясной торговлей с христианами [Fram 1997, 27].
- ⁸ Отношения между униатским духовенством и евреями, видимо, отразились также в монографии В. Бобрыка [Bobryk 2005].
- ⁹ 5 августа 1650 г. в гродские книги Пинска записывается выданный еще 2 мая универсал Яна Казимира, позволивший насильственно крещеным в годы Хмельнитчины евреям вернуться в иудаизм [АВАК 1902, 8]. Впрочем, погромы 1648–1649 гг., по всей видимости, не были связаны с событиями в Гродно, хотя обстоятельства крещения девочки остаются неизвестными.
- ¹⁰ Василианский Богородице-Рождественский женский монастырь и монастырь бригиток в Гродно были построены почти одновременно во вто-

рой четверти XVII в. Униатский монастырь был заложен в 1633 г., католический — в 1634–1642 гг.

- ¹¹ О судьбе буллы Урбана VIII и отношениях католиков и униатов в более позднее время см. [Шеретюк 2010, 55–57; Matus 2015].
- ¹² Например, грубешовские евреи Гошка Сабсаевич и Авраам Меерович владели Белопольем и Буской, именьями, принадлежавшими холмскому владыке Леонтию (1584 г.) [АВАК 1892, 297]. С целью разрешить конфликт с ятловским монастырем арендаторы Лулина приезжали к киевским православным митрополитам И. Коновичу-Горбацкому и П. Могиле, обещая им выплатить 100 коп. за ущерб, причиненный монастырю (вероятно, Лулин принадлежал Киевской митрополии) [АВАК 1901, 323]. Луцкий епископ Кирилл Терлецкий отдал евреям в аренду Полонное — собственность епископии [Старченко 2003, 101].
- ¹³ О кредитных операциях между евреями и униатским или православным духовенством см. [АВАК 1902, 35, 54, 110–111]. Кредиты могли выплачиваться евреям как непосредственно — в 1671 г. пинским варваринским василянским монастырем кобринским евреям [АВАК 1902, 35] или в 1678 г. гродненским женским василянским монастырем [АВАК 1902, 54] то же, так и опосредованно. В 1681 г. минские евреи обязались давать местному Петропавловскому братству воск и выплачивать определенную сумму в счет погашения кредита, предоставленного им минским купцом Андреем Масланкой [АВАК 1902, 110–111]. Католическая церковь являлась главнейшим кредитором еврейских общин. В XVIII в. задолженность евреев католической церкви составляла приблизительно 90% от всех предоставленных им займов. Проценты, предоставляемые католическим духовенством евреям, были весьма низкими и, следовательно, благоприятными для последних. В этих контактах усматривается очевидный парадокс — отношения между евреями и католической и униатской (?) церквями полностью противоречили церковной идеологии. При этом частные лица брали кредиты от шляхты и крайне редко — от церковных институтов [Kalik 1998].

Литература

- АВАК 1892 — Акты Виленской археографической комиссии. Вильно, 1892. Т. 19.
- АВАК 1901 — Акты Виленской археографической комиссии. Вильно, 1901. Т. 28.
- АВАК 1902 — Акты Виленской археографической комиссии. Вильно, 1902. Т. 29.
- Ангелов 2006 — *Ангелов П.* Представата за евреите в Средновековна България // Исторически Преглед. 2006. № 5–6. С. 3–42.

- Архив АЮЗР 1883 — Архив Юго-Западной России. Киев, 1883. Т. 6. Ч. 1.
- Галант 1905 — *Галант И.* Киевский митрополит Петр Могила и его отношение к евреям // Киевская старина. 1905. Т. 89. С. 149–152.
- Дмитриев 2012 — *Дмитриев М.* Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицкий краєзнавчий збірник. 2012. Вип. XVI. С. 133–152.
- Ивонин 2004 — *Ивонин Ю.* Концепция конфессионализации и Старая Империя в новом историческом прочтении // Ивонин Ю. Е. Универсализм и территориализм. Старая Империя и территориальные государства Германии в раннее Новое время. 1495–1806. М., 2004. Т. 1. С. 20–43.
- Корзо 2003 — *Корзо М.* Контроль за соблюдением норм сексуальной морали в польской деревне XVII–XVIII вв. // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 2. С. 165–184.
- Коэн 2013 — *Коэн М.* Под сенью креста и полумесяца: евреи в Средние века. М., 2013.
- Найденова 2013 — *Найденова Д.* Евреите в каноничноправните текстове (ръкопис 3-I-63 и 3-I-68 от сбирката на Груич в Музея на Сръбската православна църква в Белград) // Средновековният българин и «другите». Сборник в чест на 60-годишнината на проф. Петър Ангелов. София, 2013. С. 319–329.
- Описание 1897 — Описание архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1.
- Памятники права 2004 — Памятники права средневековой Испании. Фуэро Куэнки, Валенсийский кодекс. Фуэро Сепульведы. М., 2004.
- Прокопьев 2008 — *Прокопьев А.* Германия в эпоху религиозного раскола. 1555–1648. СПб., 2008.
- РИБ 1878 — Российская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. IV. Кн. 1.
- Старченко 2003 — *Старченко Н.* Евреи на Волыни в конце XVI — первой трети XVII в.: некоторые наблюдения над непростым соседством // Свой или чужой? Евреи и славя-

- не глазами друг друга. М., 2003. С. 92–104.
- Сукина 2014 — Сукина Л. Концепция конфессионализации — одна из возможных парадигм изучения русской истории XVI–XVII веков? // Вестник СПбГУ. СПб., 2014. Вып. 2. Сер. 14. С. 115–119.
- Турилов — Турилов А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа // Славяне и их соседи. Вып. 11. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 211–262.
- Уайт 2016 — Уайт Д. Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные замечания // *Questio rossica*. 2016. № 4. С. 177–188.
- Шеретюк 2010 — Шеретюк Р. Уніатська церква в контексті етноконфесійної політики Російської імперії першої чверті XIX ст. // Український історичний журнал. 2010. № 2. С. 48–62.
- Шпирт 2012 — Шпирт А. Православная церковь и дисциплинаризация иудейско-христианских отношений в Речи Посполитой в первой половине XVII в. // Тирош. 2012. Вып. 12. С. 129–143.
- Baumgarten 2004 — Baumgarten E. Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton, 2004.
- Brady 2004 — Brady T. “Confessionalization”: The Career of a Concept // *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honour and Memory of Bodo Nischan* / Ed. by J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, A. K. Papalas. Aldershot, 2004. P. 1–20.
- Bobryk 2005 — Bobryk W. Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku. Lublin, 2005.
- Fram 1997 — Fram E. Ideas Face Reality: The Jewish Law and Life in Poland (1550–1655). Cincinnati, 1997.
- Gąsiorowski 2002 — Gąsiorowski S. Chrześcijaństwo i Żydzi w Żółkwi w XVII–XVIII w. Kraków, 2002.
- Hornowa 1961 — Hornowa E. Położenie prawno-ekonomiczne Żydów w miastach ziemi halickiej na przełomie XVI — XVII w. // *Biuletyn ŻIH*. 1961. T. 40. S. 3–36.
- Jews in Early Christian Law 2014 — Jews in Early Christian Law. Byzantium and The Latin West, 6th–11th Centuries / Ed. by J.V. Tolan, N. de Lange, L. Foschia etc. Leiden, 2014.

- Kalik 1998 — *Kalik J.* Patterns of Contacts Between The Catholic Church and The Jews in The Polish-Lithuanian Commonwealth: The Jewish Depts // Studies in The History of the Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg / Ed. by A. Teller (=Scripta Hierosolymitana. Vol. 38). Jerusalem, 1998. P. 102–122.
- Kalik 2004 — *Kalik J.* Jews in Catholic Ecclesiastic Legislation in The Polish-Lithuanian Commonwealth // *Kwartalnik Historii Żydów*. 2004. T. 209. № 1. P. 26–39.
- Kamuntaviciene 2013 — *Kamuntaviciene V.* Catholics and Jews in the Diocese of Vilnius in The 17th Century According to The Catholic Church Visitations // *Baznicius istorijos studijos*. 2013. T. VI. P. 77–85.
- Kaźmierczyk 2014 — *Kaźmierczyk A.* Jews, Nobles and Canon Law in The 18th Century // *Biuletyn Polskiej misji historycznej*. 2014. № 9. P. 215–245.
- Kaźmierczyk 2002 — *Kaźmierczyk A.* Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII. Kraków, 2002.
- Krochmal 1996 — *Krochmal J.* Krzyż i menora. Żydzi i chrześcijaństwo w Przemyślu w latach 1559–1772. Przemyśl, 1996.
- Linder 2012 — *Linder A.* The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire // *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* / Ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G.G. Stroumsa. Leiden, 2012. P. 149–218.
- Matus 2015 — *Matus I.* Relacje pomiędzy klerem unickim i łacińskim w schyłkowym okresie unii w Obwodzie białostockim // *Acta neophilologica*. T. XVII. 2015. № 1. S. 121–144.
- Pereswetoff-Morath 2002 — *Pereswetoff-Morath A.* A Grin Without a Cat. «Adversus Iudaeos» Texts in The Literature of Medieval Russia (988–1504). Lund, 2002. Vol. 1.
- Po-Chsia 1989 — *Po-Chsia R.* Social Discipline in The Reformation: Central Europe 1550–1750. London; New York, 1989.
- Oisteanu 2009 — *Oisteanu A.* Inventing The Jew. Antisemitic Stereotypes in Roman and Other Central East European Cultures. Lincoln; London, 2009.
- Schwarzfeld 1895–1896 — *Schwarzfeld E.* Evreii în legislația lui Matei Basarab al Munteniei // *Annarul pentru israeliți*. 1895–1896. Vol. 17. P. 77–104.

- Teter 2009 — *Teter M.* «There Should Be No Love Between Us and Them»: Social Life and The Bounds of Jewish and Canon Law in Early Modern Poland // *Polin: Social and Cultural Boundaries in Early Modern Poland* / Ed. by A. Teller and M. Teter. Oxford, 2009. Vol. 22. P. 249–270.
- Węgrzynek 2004 — *Węgrzynek H.* Legislation of The Catholic Church in Poland Relating to Jews // *Kwartalnik historii Żydów*. 2004. T. 214. № 4. P. 502–510.
- Wiedl 2009 — *Wiedl B.* Jews and The City. Parameters of Jewish Urban Life in Late Medieval Austria // *Urban Space in The Middle Ages* / Ed. by A. Classen, M. Sandidge. New-York; Berlin, 2009. P. 273–308.
- Wiślicz 2012 — *Wiślicz T.* Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia. Wrocław, 2012.
- Wiślicz 2017 — *Wiślicz T.* Dialectics of Virginity. Controlling The Morals of Youth in The Early Modern Polish Countryside // *Framing Premodern Desires. Sexual Ideas, Attitudes and Practices in Europe* / Ed. by S. Lidman, M. Heinonen, T. Linkinen etc. Amsterdam, 2017. P. 83–102.

Отношение к войне и военной службе среди еврейских мужчин, рожденных в начале XIX в. в Центральной Европе

В этой статье рассматриваются некоторые аспекты восприятия военной службы в XIX в. евреями, родившимися на территории немецких государств Центральной Европы. Для более полного понимания явления необходимо сравнить отношение к данному феномену со стороны евреев, которые постоянно проживали в странах своего рождения в Европе, и тех, которые решили искать свое счастье за пределами континента.

Процесс создания различных представлений о нации, государственности, военной службе и войне вообще среди евреев, рожденных в XIX в. в Центральной Европе, можно проследить на конкретных примерах судеб евреев той эпохи. Для этого необходимо попытаться проанализировать их личный опыт и проблемы, с которыми они столкнулись, в этой новой для евреев того времени ситуации.

В статье представлены моменты из жизни участника немецко-датской войны Альберта Конхейма, раввина Исаака Мейера Вайса, который во многих отношениях стал образчиком нового типа еврея-реформатора, и Макса Эйнштейна, принимавшего участие в Гражданской войне в США и позже занимавшего важные государственные посты на своей новой родине. Двое последних родились в Центральной Европе, им удалось обосноваться в США и успешно интегрироваться в американское общество в уже зрелом возрасте.

Вайс решил изменить свою жизнь и, оставив место раввина в маленьком городке Австро-Венгрии, начал карьеру в США. В своих многочисленных статьях и литературных трудах Вайс продолжал оставаться немецким евреем XIX в.,

скрывающимся под маской истинного американца. Во многом Вайс является одной из самых интересных фигур еврейской жизни середины XIX в. в США. Энергичный характер и личные качества помогли ему утвердиться в качестве общинного деятеля и писателя, находиться в центре политических и социальных дебатов своего времени. Его можно считать символической фигурой — прогрессивный еврей в эпоху перемен и модерна.

Немецкий еврей Макс Эйнштейн был волонтером в армии США во время Гражданской войны. О его полной приключений жизни писали в еврейской прессе в Германии, ему завидовали еврейские молодые люди, которые хотели стать офицерами в прусской армии в период до Первой мировой войны. Эйнштейн родился в 1822 г. в Бухау (Германия). Уже взрослым он переехал в Америку, но позже вернулся в свое немецкое отечество в качестве консула США, жил в Нюрнберге. В 1904 г. в газете «Юдише Турнцайтунг» (Jüdische Turnzeitung) был опубликован ряд статей о военной еврейской службе в Германии и за рубежом, и Макс Эйнштейн стал одним из героев этих статей.

Чтобы ответить на вопрос о том, что влияло на образ мыслей молодых еврейских мужчин и на их восприятие собственной еврейской маскулинности и военной службы, следует учесть один важный аспект этого времени. Речь идет о процессе еврейской эмансипации в Европе и отношении к физическому (телесному) развитию в среде евреев-мужчин в результате восприятия европейскими евреями идей эмансипации и их готовности к интеграции в христианское общество в качестве равноправных граждан, исповедующих иудаизм.

Соломон Маймон в своей автобиографии пишет о личных переживаниях в этой связи — об опыте молодого еврея, живущего на сломе эпох. Он, как и многие другие еврейские юноши, находится между двумя мирами:

Я получил слишком много образования, чтобы вернуться в Польшу, провести свою жизнь в нищете без осмысленной занятости или общества и погрузиться во тьму суеверий и невежества, от

которых я избавил себя столь тяжким трудом. С другой стороны, я не мог рассчитывать на успех в Германии из-за своего незнания языка, а также нравов и обычаев людей, к которым я так и не смог должным образом приспособиться [Маймон 1954, 217]¹.

Следующее после Соломона Маймона поколение смогло продвинуться намного дальше. Молодые евреи либо начали создавать новую модель организованной еврейской жизни для следующих поколений, как Вайс, либо пытались интегрироваться в нееврейское общество как отдельные индивидуумы. Внутреннее развитие еврейского общества в первой половине XIX в. принесло армиям европейских стран и США немецких евреев, которые уже находились под влиянием идей еврейской Хаскалы и с нетерпением ждали новых, современных вызовов.

В качестве примера представителя еврейского общества нового типа можно рассматривать Исаака Мейера Вайса. Вайс родился 29 марта 1819 г. в центральноевропейском городе Штайнгруб, находившемся в центральной части империи австрийских Габсбургов.

Вайс с самого начала стремился к самообразованию и свободе, хотел стать хозяином собственной судьбы. В этот период европейские государства и Россия открыли для евреев позиции в своих армиях и стали принимать евреев на военную службу. В самом начале этого процесса в европейских странах велись дебаты о том, способны ли вообще евреи к военной службе [Schmidl 2014, 22]. В связи с этим активно обсуждалась проблема равенства и гражданских прав христианского большинства и еврейского меньшинства в современном государстве. Шмидл пишет, что в перспективе эта ситуация «неизбежно приведет к вопросу о гражданской ответственности, а последняя все чаще становится военной службой» [Schmidl 2014, 23].

По словам Йоханана Петровского-Штерна, в российском случае «в долгосрочной перспективе служба в армии меняла внешний облик евреев, создавала новые формы еврейского

¹ Здесь и далее все цитаты из иноязычных работ даны в переводе автора.

сознания, способствовала приобретению новых навыков, зажигала еврейский патриотический пыл <...> и открывала двери для еврейских солдат к равенству и эмансипации» [Petrovsky-Shtern 2009, 1].

По словам Шмидла, многие евреи, преимущественно в западных странах (Богемия, Нижняя Австрия и особенно Триест), приветствовали введение обязательной военной службы, которую рассматривали как возможность начала успешной карьеры [Schmidl 2014, 33]. Однако реакция их единовеца из Галиции похожа, скорее, на реакцию евреев, которые были подданными России: «В то время, повсюду в Европе введение [обязательной военной службы для евреев] ставило своей целью положить конец исключению евреев из общественной и политической сферы, призыв русских евреев был уникальным предприятием <...>. Россия просто призвала <...> евреев в государство» [Petrovsky-Stern 2009, 2].

Исаак Мейер Вайс решил отправиться в Америку, где, как он считал, еврей может быть равным среди равных, не стыдясь своей религиозной принадлежности. То, что последовало за его адаптацией к новому американскому обществу, стало преобразованием его европейских страхов и антипатий к европейской современности в американский патриотизм (в его собственной интерпретации). Если бы Исаак Вайс остался в Центральной Европе, он мог бы выбрать другой путь, который с середины XIX в. становится типичным для многих молодых еврейских мужчин Германии и Австро-Венгрии².

В рубрике «Примечания» «Юдише Турнцайтунг» рассказывала своим читателям о жизни и смерти еврейского добровольца Альберта Конхейма, который погиб примерно за полвека до этого в немецко-датской войне, сражаясь на сто-

² Вайс покинул Европу в 1846 г. Перед отъездом он служил раввином в Раднице, в своей родной Богемии. В Америке он становится раввином в Олбани (Нью-Йорк). Позже, в 1854 г., Вайс был избран раввином конгрегации «Бене Йешурун» (Congregation Bene Yeshurun) в Цинциннати. В это же время Вайс учреждает две газеты: «Исраэлит» (на английском языке) и «Дебора» (немецкоязычное издание). В 1873 г. он участвует в работе Union of American Hebrew Congregations, что впоследствии приведет к созданию Hebrew Union College и Central Conference of American Rabbis.

роне Германии. Он был героем войны и активным участником гамбургского гимнастического общества. Конхейм был убит, когда его отряд штурмовал датские позиции около пяти часов утра 29 июня 1864 года [Jüdische Turnzeitung 1903, 85].

В статье рассказывается о том, что Конхейм был готов к службе в вооруженных силах Германии, как физически, так и психологически, он предстает в ней гордым немецким евреем и патриотом своего немецкого отечества, боровшимся за славу и свободу будущей Германской империи. В статье рассказывается также о том, что в своем последнем письме к сослуживцам Конхейм писал о том, что вскоре (буквально на следующий день после гибели) он ожидает офицерского звания. Конхейму воздали последние почести товарищи — гимнасты из гамбургского гимнастического общества, он был похоронен на еврейском кладбище.

Еще один персонаж — Макс Эйнштейн — уже в зрелом возрасте переехал из Германии в США, где и прожил около двадцати лет, прежде чем вернулся в Нюрнберг. В детстве и юности он испытал влияние немецкого общества. Он покинул Европу, как и Исаак Мейер Вайс, накануне волны революций в конце 1840-х гг. В Вашингтоне в 1852 г. он стал гвардейским лейтенантом, активно участвовал в организации отряда артиллерии в Филадельфии в 1853 г., а затем был назначен адъютантом губернатора Полака. Эйнштейн отважно сражался в Гражданской войне, был полковником в армии Союза.

В 1861 г. он покинул армейскую службу и был назначен консулом США в Нюрнберге (Бавария). Немецкие евреи восхищались им, поскольку он был еврейским «немецким» солдатом в армии США. «Юдише Турнцайтунг» даже писала о том, что именно еврейские немецкие корни сделали полковника примером для национально ориентированного еврея, который в то же время является патриотом Германии [Jüdische Turnzeitung 1904, 59].

Судьба же первого упомянутого выше молодого еврейского мужчины являла собой иной тип интеграции в окружающее его и стремительно модернизирующееся общество. Первая встреча Исаака Мейера Вайса с американским по-

литическим истеблишментом произошла в феврале 1850 г. Молодой человек, который только начал делать первые шаги на американской земле, получил возможность познакомиться со своими новыми видными соотечественниками, такими как президент США Захария Тейлор. Вайс чувствовал себя беженцем из Центральной Европы, изгнанным из европейского общества. Он считал, что положение еврея в Европе хуже, чем положение чернокожего раба на американском Юге. Вайс полагал, что изменения произойдут в будущем на его бывшей родине, однако он подчеркнуто не выказывал никакой культурной или политической лояльности по отношению к покинутому немецкому отечеству. То, что осталось позади, было землей рабства. Теперь его родиной стали берега страны свободы. Словно библейский еврей, он покинул свой богемский Египет и прибыл в страну, которая стала для него и тысяч других беглецов новой обетованной землей. Это было обещано им не только Богом, но и Провещением.

Вайс был свободен для того, чтобы продолжить свое служение Богу как соблюдающий еврей. Кроме того, он жаждал служить своей общине и стране и в области политики. Можно было бы предположить, что Вайс уже был «самоназванным» американцем еще в Европе, он создал свою Америку с помощью книг и своего воображения. Впрочем, возможность того, что Вайс мог вернуться в Австрию, была очень высокой. После того, как в 1848 г. известие о революциях в Европе достигло американских берегов, молодой раввин Вайс раздумывал о своем возвращении в Европу, чтобы принять участие в создании вожденной панъевропейской республики. Будучи «воображаемым» американцем в Европе, он проникся идеями о привнесении американского социального порядка в Европу так же, как прежде мечтал о переезде европейцев в Америку [Rader 1969, 8]. Вероятно, мечта о всемирном либеральном государстве была его главной утопической мечтой с самых первых дней его жизни в США.

Вайс приехал в Америку своей мечты, и настоящая Америка его не разочаровала. Он занял позиции правых демократов. Позднее, когда он закрепился в Цинциннати, его при-

влекла Республиканская партия и ее идеи. Вайс считал республиканство и преданность конституции образом жизни, созданным самым божьим провидением. Государство в Америке, по его мнению, должно было быть отделено от церкви для защиты личности как верующего, так и гражданина. Никакая деноминация не должна узурпировать государство и превращать его в «акционерную компанию» [Rader 1969, 7].

Еженедельная газета «Израэлит» (The Israelite), созданная Вайсом в 1854 г., была старейшим еврейским еженедельным изданием, а благодаря масштабу охваченных тем и авторитету она пользовалась беспрецедентным влиянием на читателей на американском Ближнем Западе и Юге [Korn 1970, 635]. Вайс стремился доносить свои идеи до читателей с помощью современных средств массовой информации, его редакторские статьи служат свидетельством его политических и религиозных взглядов.

Как указал Маркус Радер, важным аспектом идентичности Вайса стали не его еврейские чувства, а склонность к космополитизму [Rader 1969, 8]. Политические институты, как считал Вайс, стали важнейшим социальным изобретением на пути построения справедливого общества. Вайс полагал, что принципы, заложенные в иудаизме, соответствуют американской политической и социальной модели его времени.

Под влиянием новых соотечественников Вайс изменил свое мнение о том, что только Америка — идеальная страна, где во главе всего стоят права человека, он стал сторонником идеи о том, что американские ценности могут быть распространены по всему миру. Вайс настаивал на важности усвоения английского языка как средства коммуникации, необходимого для интеграции в американское общество и американский образ жизни. Немецкий язык европейских эмигрантов в Америке рассматривался им как «осколок» предыдущей жизни, свидетельство пребывания в европейском интеллектуальном рабстве. Он прилагал значительные усилия для того, чтобы помешать своим единоверцам оставаться немецкими евреями в американском обществе. Тем не менее сам Вайс не отказывается от немецкого языка совсем, у него есть ряд публикаций на немецком языке.

Вайс видит необходимость в работе по воспитанию людей и не приемлет невежество; недостатки индустриального общества он объясняет отсутствием просвещения среди своих сограждан. Вайс полагает, что растущее социальное неравенство, вызванное стремительным обогащением одной группы за счет удержания представителей другой в бедности, приведет к нарушению равновесия и спокойствия в американском обществе. Только средний класс, известный Вайсу по обществу устройству Центральной Европы, может стать залогом демократического развития республики. Америка, по мнению Вайса, достаточно богата, чтобы создать общество равных возможностей и обеспечить доступ к образованию и будущему процветанию и для представителей низших классов. Образование и сбалансированная социальная система, а не радикальные насильственные революционные эксцессы, должны стать ключами к будущему.

Исаак Вайс предвидел приближение войны между Севером и Югом. Многие евреи как в Западной, так и в Центральной Европе (а частично и в России) воспринимали войну как возможность доказать свою лояльность по отношению к государству и стать полноправными гражданами. Вайс бежал из Европы, потому что считал, что эти попытки напрасны.

В 1861 г., когда Гражданская война в Америке только начала набирать обороты, газета «Израэлит» публикует статью Вайса по поводу войны [The Israelit 1861, 334]. Свою редакторскую передовицу он красноречиво назвал «Безмолвие — наша политика». В обзоре этой статьи следует остановиться на нескольких важных моментах. Вайс сравнивает американское общество с коллективным воплощением пророка Иереми, который должен был оплакивать кончину Республики среди ужасов войны. Вайс задается вопросом — можно ли было предвидеть моральный и социальный крах Республики и стоило ли принять чью-то сторону в этой войне.

Вайс признает, что занять чью бы то ни было позицию трудно, потому что у каждой стороны есть приверженцы среди его единомышленников. Поэтому, по мнению Вайса, либеральный еврей должен хранить молчание в отношении этих событий и надеяться, что в будущем примирение излечит раны войны.

Автор предлагает своим читателям и сторонникам воздержаться от любых возможных комментариев, он сожалеет о стране, разрушающей себя в гражданской войне.

Волонтер Альберт Конхейм и полковник Эйнштейн не были людьми, которые бросали вызов общепринятым социальным нормам, они были представителями новой формации еврейской молодежи Центральной Европы, стремившимися к жизни в либеральном обществе, свободном от нетерпимости, — обществе, в котором просвещенные евреи и неевреи были бы равноправными партнерами. Для Эйнштейна и Конхейма военная служба казалась возможностью укрепления отношений со строящимися политическими нациями тех стран, в которых они жили и за которые воевали.

Для Вайса же гражданская война в Америке стала абсолютной политической и личностной катастрофой. Она представлялась ему угрозой существования американской нации, подвергла риску жизнь как единоверцев, так и сограждан иных вероисповеданий. В отличие от своих европейских современников-реформаторов, он не видел возможности добиться равноправия для евреев благодаря военной службе, тем более — в гражданской войне.

Вайс пытался создать новый тип еврейских общин вокруг новых духовных просвещенных лидеров, которые могли бы направлять своих единоверцев и воспитывать их для дальнейшего участия в строительстве американского гражданского общества. Он использовал средства массовой информации и обращался ко всем еврейским общинам и отдельным людям, которые были готовы его слушать. В этом отношении он, возможно, напоминает хасидских лидеров из Восточной Европы, которые также приняли вызов современности и попытались реорганизовать свое сообщество (в том вопросе, который касается идеи нации), но в другой форме. Если в Восточной и Центральной Европе предпочли авторитарную и наследственную систему, то в либеральной среде новый тип еврейских деятелей (таких, как Вайс) выбирал иные формы — культуру дебатов и соревнований.

Литература

Jüdische Turnzeitung 1903 — Hamburger Turnverein von 1816 [Notizen. In Memoriam] // Jüdische Turnzeitung. Jahrgang 4. № 5. May, 1903.

Jüdische Turnzeitung 1904 — Jüdische Turnzeitung. Jahrgang 5. № 3, März, 1904.

Korn 1970 — *Korn B.W.* Isaac Mayer Wise on The Civil War. 1970.

Maimon 1954 — *Maimon S.* The Autobiography of Solomon Maimon / Trans. by J. Clark Murray. London, 1954.

Petrovsky-Shtern 2009 — *Petrovsky-Shtern Y.* Jews in Russian Army, 1827–1917. Cambridge, 2009.

Rader 1969 — *Marcus Rader J.M.* The Americanization of Isaac Mayer Wise. Cincinnati, 1969.

Schmidl 2014 — *Schmidl E.* Habsburgs jüdische Soldaten 1788–1918. Wien, 2014.

The Israelit 1861 — [Б.н.] The Israelit, VII (42). 1861. April, 19.

От «толстого» журнала к «газете-копейке»: цены на дореволюционную еврейскую прессу

В данной статье будут рассмотрены цены на дореволюционные еврейские периодические издания в Российской империи. Цена являлась одним из факторов, определявших существование издания: во многом обеспечивая доход издателя, сотрудников редакции, авторского коллектива, она определяла также уровень доступности издания для читателей, размер и характер читательской аудитории. Что касается дореволюционной еврейской прессы, то для нее этот фактор имел еще более заметное значение в силу ее крайне стесненного существования по крайней мере вплоть до начала XX в.

Мы знаем о ценах на периодические издания в основном благодаря рекламным объявлениям. Ниже приведены выявленные нами цены на еврейские периодические издания, печатавшиеся на русском языке, идише и иврите.

Таблица № 1. Стоимость русско-еврейских изданий

№	Название	Периодичность выхода	Тип издания	Годы выхода	Цена
1.	Будущность	еженедельно	журнал	1900–1904	7 руб.
2.	Вестник еврейского просвещения	ежемесячно (кроме летних месяцев (май — август))	журнал	1913–1916	3 руб.
3.	Вестник еврейской эмиграции и колонизации	ежемесячно	журнал	1911–1914	1 руб. 20 коп.

№	Название	Периодичность выхода	Тип издания	Годы выхода	Цена
4.	Вестник Московского еврейского общества по- мощи жерт- вам войны	2 раза в месяц	журнал	1916–1917	2 руб.
5.	Вестник трудовой по- мощи среди евреев	ежемесячно	журнал	1915–1917	4 руб.
6.	Восход	ежемесячно	журнал	1881–1899	10 руб.
7.	Восход (приложение)	2 раза в не- делю	газета	1900–1905	7 руб.
8.	Дело помощи	2 раза в месяц	журнал	1916–1917	2 руб.
9.	Евреи и Рос- сия	2 раза в месяц	журнал	1915	4 руб.
10.	Еврейская мысль	еженедельно	газета	1906–1907	1 руб.
11.	Еврейская нива	ежемесячно	журнал	1913	3 руб.
12.	Еврейская ра- бочая хрони- ка (Полтава)	2 раза в месяц	газета	1905–1906	3 руб.
13.	Еврейская рабочая хроника (Петроград)	2 раза в месяц	газета	1917–1918	5 руб. 70 коп. (на полгода)
14.	Еврейская старина	4 раза в год	журнал	1909–1930	4 руб.
15.	Еврейские вести	еженедельно	журнал	1916–1917	20 коп. за номер
16.	Еврейский голос	еженедельно	газета	1906–1907	6 руб. (с 1 июля 1907 г. — 4 руб.)
17.	Еврейский мир	в 1909 г. ежемесяч- но, в 1910– 1911 гг. — еженедельно	журнал	1909–1911	6 руб.

*От «толстого» журнала к «газете-копейке»:
цены на дореволюционную еврейскую прессу*

№	Название	Периодичность выхода	Тип издания	Годы выхода	Цена
18.	Еврейский народ	еженедельно	газета	1906	4 руб. (по другим данным — 6 руб.)
19.	Еврейский студент	2 раза в месяц	журнал	1915–1916	2 руб. 50 коп.
20.	Еврейское обозрение	еженедельно	журнал	1910	5 руб.
21.	Еврейское студенчество	2 раза в месяц	журнал	1914	2 руб.
22.	Книжки Восхода	ежемесячно	журнал	1899–1906	10 руб.
23.	Колосья	ежемесячно	журнал	1913–1918	8 руб. (по др. данным — 5 руб.)
24.	Молот	ежемесячно	журнал	1906	1 руб. 50 коп.
25.	Наша трибуна	еженедельно	журнал	1906–1907	3 руб.
26.	Наше слово	еженедельно	журнал	1906	4 руб.
27.	Новая Иудея	ежемесячно	журнал	1908	1 руб. (на полгода)
28.	Новый Восход	еженедельно	журнал	1910–1915	5 руб.
29.	Новый путь	еженедельно	журнал	1916–1918	6 руб.
30.	Рассвет	еженедельно	журнал	1879–1883	7 руб.
31.	Русский еврей	еженедельно	журнал	1915	2 руб. 50 коп.
32.	Свобода и равенство	2 раза в неделю, с № 21 — еженедельно	газета	1907	6 руб.
33.	Хроника еврейской жизни	еженедельно	газета	1905–1906	6 руб.
34.	Цветник Иудеи	еженедельно	журнал	1912–1913	5 руб.

На общем фоне выделяется «Восход», который был самым дорогим еврейским журналом. С.М. Дубнов, один из

ведущих сотрудников «Восхода», так высказывался об издателе журнала: «Издатель в Ландау преобладал над редактором. Терпимый к чужим мнениям, вообще спокойный и уравновешенный, он проявлял особую нервность во всем, что касалось материальной стороны издания» [Дубнов 1998, 98]. Многие издатели еврейской прессы, особенно на самом раннем этапе ее существования, мало заботились о прибыли, руководствуясь скорее своими идейными маскильскими устремлениями, и А.Е. Ландау был одним из первых, кто попытался поставить издание на капиталистические рельсы.

В следующей таблице приведены цены на издания на идише.

Таблица № 2. Стоимость периодических изданий на идише

№	Название	Периодичность выхода	Тип издания	Годы выхода	Цена
1.	Дер ашме-дай	ежемесячно	журнал	1913	1 руб. 10 коп.
2.	Бялостокер ворт	ежедневно	газета	1913	2 коп. за номер
3.	Дер вег	ежедневно	газета	1905–1907	7 руб.
4.	Дос ворт	еженедельно	журнал	1907	4 руб.
5.	Вохин	ежемесячно	журнал	1911–1912	1 руб. 50 коп.
6.	Гайнт	ежедневно	газета	1908–1939	7 руб.
7.	Ди грининке беймелех	2 раза в месяц	журнал	1914–1917	2 руб. 40 коп.
8.	Дер юдишер арбейтер		журнал	1907	2 руб. 80 коп.
9.	Ди идише вирклекхайт	еженедельно	журнал	1906–1907	2 руб. 50 коп.
10.	Ди идише кооперации	ежемесячно	журнал	1914–1915	2 руб.
11.	Дер идишер пролетарьер		журнал	1906	50 коп.
12.	Дос юдише фольк	еженедельно	газета	1906–1914	5 руб.
13.	Идишес фольксблат	ежедневно	газета	1906–1911	1 коп. за номер

*От «толстого» журнала к «газете-копейке»:
цены на дореволюционную еврейскую прессу*

№	Название	Периодичность выхода	Тип издания	Годы выхода	Цена
14.	А иллюстрирте копейке	ежедневно	газета	1914	1 коп. за номер
15.	Дер момент	ежедневно	газета	1910–1939	6 руб.
16.	Дер моргенштерн	еженедельно	журнал	1907	4 руб.
17.	Найе фолксцайтунг	ежедневно	газета	1906–1908	6 руб.
18.	Дер пролетаришер геданк	2 раза в месяц	журнал	1907	3 руб.
19.	Дер телеграф	ежедневно	газета	1905–1915	7 руб.; 3 коп. за номер
20.	Унзер лебн	ежедневно	газета	1906–1917	6 руб.; 2 коп. за номер (по данным — 17 руб. за год)
21.	Фолькштимме	2 раза в месяц	журнал	1906–1907	3 руб. 50 коп.; 15 коп. за номер
22.	Фрайнд	ежедневно	газета	1903–1913/1914	7 руб.

Можно заметить, что в целом пресса на идише была несколько дешевле, чем издания на русском языке. При этом стоит принять во внимание, что практика приобретения изданий была различной: если ежемесячный журнал выписывали на год, то ежедневные газеты зачастую покупали в розницу. По словам Я. Каценельсона, «...еврейский читатель наш по сию пору не может согласиться с мыслью о добровольном наложении на себя какого-то странного “налога”, связанного с выпиской постоянного периодического издания, и даже с самым процессом прочитывания, обязательного и регулярного прочитывания ежемесячной книжки журнала» [Каценельсон 1900, 121].

Приведем также цены на периодические издания на иврите.

Таблица № 3. Стоимость периодических изданий на иврите

№	Название	Периодичность выхода	Тип издания	Годы выхода	Цена
1.	Баркои	еженедельно	газета	1912	1 руб. 50 коп.
2.	Газман	2 раза в неделю, с 1904 г. — ежедневно	газета	1903	6–9 руб.
3.	Гайом	ежедневно	газета	1886–1888	9 руб.
4.	Гакармель	еженедельно, с 1871 г. — ежемесячно	журнал	1860–1880	3 руб.
5.	Гамагид	еженедельно	журнал	1856–1903	12 крон
6.	Гамелиц	1860–1885: еженедельно, 1886 г. — 2 раза в неделю, с 1886 г. — ежедневно	газета	1860–1904	10 руб.
7.	Гамизрах	ежемесячно	журнал	1903	4 руб.
8.	Гаолам	еженедельно	журнал	1907–1914	6 руб. (по другим данным — 4 руб.)
9.	Га-Прахим	еженедельно	журнал	1907–1914	5 руб.
10.	Га-хаим ве га-тева	еженедельно	журнал	1905–1906	4 руб.
11.	Гацефира	еженедельно, с 1886 г. — ежедневно	газета	1862–1931	8 руб.
12.	Гашилоах	ежемесячно	журнал	1896–1917	6 руб.
13.	Гаэмет	ежемесячно	газета	1877–1878	1 руб.
14.	Иври анохи	еженедельно	журнал	1865–1890	4 руб.
15.	Ягдил Тора	еженедельно	журнал	1908–1913	2 руб. 50 коп.

В некоторых случаях в разных источниках мы находим разные данные о цене издания. Видимо, это связано с тем, что цена со временем менялась. Издатели отчаянно бились за чи-

тателя и порой даже снижали цены на подписку. Так, газета «Еврейский голос» стала дешевле на 2 рубля. Выпуск газеты на идише «Фрайнд», осуществлявшийся с 1903 г. в Петербурге, в 1909 г. был перенесен в Варшаву. Этот факт подтверждает публикация специального проспекта, в котором подчеркивалось, что в новом месте газета обрела своего массового читателя. Это отразилось на цене издания: всюду розничная цена одного номера составляла 3 копейки, а в Варшаве и Лодзи — лишь 2 копейки [Фрайнд 1909, 8]. Однако, как правило, цены изменялись все-таки в сторону увеличения. Особенно это стало заметно во время Первой мировой войны, когда страну охватила волна инфляции. На фоне все ухудшавшегося экономического положения цены на товары, в том числе и на печатные издания, неуклонно повышались. Обращает на себя внимание низкая цена изданий, рассчитанных на студенческую аудиторию. Журнал «Еврейское студенчество» стоил в 1914 г. 2 рубля, пришедшее ему на смену аналогичное издание «Еврейский студент» подняло розничную цену до 2,5 рублей. В один ряд с ними можно поставить детский журнал на идише «Ди грининке беймелех», стоивший 2 рубля 40 копеек. Таким образом, можно выделить особую детскую и молодежную группу изданий со сравнительно низкой ценой. Впрочем, не все издания для детско-молодежной аудитории были дешевы — детский журнал на иврите «Га-хаим ве га-тева» стоил значительно дороже — 4 рубля. В целом можно заметить определенное стремление издателей сегментировать рынок, выделив различные группы изданий, нацеленных на определенную аудиторию. Эта тенденция особенно характерна для прессы на русском языке и на идише начала XX в.

Говоря о стоимости дореволюционной еврейской прессы, следует иметь в виду, что ценовая шкала в царской России была несколько иная, чем в более позднее время. Печатная продукция являлась практически единственным источником информации о событиях в стране и мире. Никаких иных способов узнать, что происходит в другом городе, в другой стране, не существовало. Печатных изданий было еще очень мало. По оценке Н.А. Рубакина, в 1891 г. в России приходилось лишь «один экземпляр с небольшим на одного россий-

ского обывателя в течение целого года (курсив мой — И.П.) <...> Нельзя сказать, чтобы это было много» [Рубакин 1895, 13]. Так что цены на периодику были достаточно высокими. Между тем товары, которые сейчас сравнительно дороги (лошади, скот, продукты и напитки), в те времена стоили относительно дешево. Ценовая структура была совершенно иной. И если печатная продукция в наше время не ценится столь дорого, потому что существуют дешевые альтернативные источники информации, то на рубеже XIX–XX вв. она ценилась потребителем гораздо более высоко. Отношение к печатному тексту было иным, и утреннее чтение газет составляло неотъемлемую часть повседневной жизни.

Как указывают современные исследователи, «так как цена подписки была значительной, только состоятельные люди могли позволить себе регулярное получение номеров. Конечно, в маленьких местечках журналы переходили из рук в руки, и таким образом прочитывались большим количеством человек» [Levin 2006, 101–102]. По сообщению одного из современников, у одного номера «Гашахара», который переходил из рук в руки среди учеников одной из иешив, было семь читателей [Levin 1978, 13].

Во многом цена зависела от того, к какому типу принадлежало то или иное издание. Такие характеристики прессы, как периодичность, цена и тираж, были взаимосвязаны. Особенность разных категорий еврейской прессы заключалась в том, что для каждой из них присуще свое сочетание этих характеристик. Как правило, среди русскоязычных изданий преобладали дорогие ежемесячные и еженедельные издания с небольшим тиражом. Большую часть изданий на идише составляли дешевые ежедневные издания с высоким тиражом. Издания на иврите были в основном ежемесячными или еженедельными, имели сравнительно высокую цену и небольшой тираж.

Среди первых еврейских периодических изданий, появившихся в Российской империи в XIX в., были почти исключительно журналы. Этот тип периодики преобладал вплоть до начала XX в. Источниковеды обычно делят журналы на два типа: «толстые» и «тонкие» [Голиков, Круглова 2009, 410,

412]. Основным критерием типологизации выступает периодичность издания, а также его объем и цена. Если «толстые» журналы выходили ежемесячно, то «тонкие» — еженедельно. Классическими «толстыми» журналами в еврейской периодике являлись «Еврейская библиотека», «Восход», «Еврейская старина». Каждый их номер насчитывал не одну сотню страниц и содержал значительное количество (как правило, более десяти) публицистических статей, а также художественные произведения в стихах и прозе. Значительная часть еврейской партийной периодики была представлена «тонкими» журналами, среди которых можно назвать «Еврейскую хронику», «Наше слово», «Нашу трибуну», «Сионистскую рабочую хронику», «Унзер вег», «Дер пролетаришер геданк» и др. В таких изданиях печаталось в среднем 7–10 отдельных статей и публикаций иного рода: фельетонов, рассказов, стихов и т.д. Соответственно, варьировалась цена подписки: если «толстые» журналы стоили порядка 7–10 рублей, то «тонкие» — обычно от 3 до 6 рублей.

К началу XX в. все заметнее становится преобладание более дешевых и доступных газет по сравнению с дорогостоящими элитарными журналами. Эпоха толстых дорогих изданий постепенно уходит в прошлое. По мнению Э.В. Летенкова, с появлением «массового читателя» и сама печать стала массовой, изменились ее функции и роль в обществе, в частности — в политике [Летенков 1988, 60]. Это замечание, безусловно, верно и для еврейской печати рассматриваемого периода [Эльяшевич 1999, 683–684]. На эту тенденцию обратили внимание еврейские литературные критики, в частности Я. Каценельсон и А. Горнфельд [см. об этом: Вальдман 2008, 320]. «Пульс жизни бьется если не энергичнее, то порывистее, журнал уступает место газете, и толстые почтенные сборники становятся литературными темницами, где чахнет в тоскливой и губительной неизвестности все жизнеспособное» [Горнфельд 1902, 199], — писал Аркадий Горнфельд, рецензируя два новых выпуска «толстого» журнала «Еврейская библиотека», появившихся в 1901–1903 гг., после более чем двадцатилетнего перерыва, и выглядевших в начале XX в. откровенным анахронизмом.

Среди газет, завоевывавших все бóльшую популярность, источниковедами, как правило, выделяется два типа: «большая» (как правило, общественно-политическая) и «малая» газеты [Голиков, Круглова 2009, 405–406]. Газеты первого типа стоили обычно пять копеек, а второго — одну, поскольку это были малоформатные ежедневные издания популярного характера. К первому типу можно отнести «Еврейскую рабочую хронику», издававшуюся в Полтаве в 1905–1906 гг., или газету «Гацефира», выходившую в 1862–1915 гг. в Варшаве и некоторое время в Берлине. Это были многостраничные еженедельные газеты.

Большинство еврейских ежедневных газет — типичные «малые» газеты: «Дер телеграф», «Фрайнд», «Дер Векер», «Последние известия» (издававшиеся Заграничным комитетом Бунда), «Унзер лебен» и др. Как правило, в каждом номере «малой» газеты было меньше десяти страниц. Например, один из номеров «Унзер лебен» имел всего четыре страницы со статьями «К нашему читателю и другу», «На фронтах», «Революционное движение в Испании», «Письмо из Крыма», «Кровавая война» (отрывок из исторического романа о восстании Хасмонеев), глава из романа Б. Эпельбойма, рубрика «Телеграммы» на первой странице, две последние страницы занимали объявления [Унзер лебен 1917]. Одна из «малых» газет на идише выходила в течение 1914 г. в Варшаве и носила характерное название «А иллюстрирте копейке», по аналогии с русскими изданиями «Газеты-Копейки», выходившими в Москве, Петербурге, Одессе, Киеве, Иркутске и других городах. Тем самым подчеркивалась ее доступность для самых широких слоев населения.

При исследовании цен на еврейскую печать важно рассмотреть не только предложение, но и спрос, проследить, как люди реагировали на цены, чем руководствовались при выборе издания. Для этого необходимо обратиться к мемуарной литературе. Советский врач, профессор Борис Соломонович Шкляр в своих мемуарах о жизни в дореволюционном Борисове вспоминает, что его отец Залман Шкляр — столяр, тянувшийся к образованию, — выписывал в начале XX в. несколько газет на разных языках: газету «Гацефира»

(1862–1904 гг.) на иврите, идишскую «Дер Гайнт» и русскую «Газету-Копейку» (1908–1918 гг.), а также журнал «Дер Юд» (1899–1903 гг.) на идише [Шкляр]. Когда одно издание закрывалось, Залман Шкляр начинал выписывать другое.

Следует отметить, что набор изданий вызывает некоторое недоумение. «Гацефира» изначально создавалась Хаимом Зелигом Слонимским с целью популяризировать естественнонаучные и математические знания в народе [Blutinger 2010, 67–92], и поэтому выбор этой газеты образованным евреем-ремесленником был вполне закономерным и оправданным. Правда, в последние годы, при новом редакторе Нохуме Соколове, характер газеты несколько изменился. Все большее внимание здесь уделяется сионистской идее, на первый план выходит блок политических публицистических статей. Еженедельник «Дер Юд» также отличался высоким уровнем опубликованных в нем литературных произведений, статей о сионизме и о других сторонах еврейской общественной жизни. Между тем прочие издания из списка Залмана Шклера представляют собой дешевую бульварную прессу. «Гайнт» и «Копейка» не отличались хорошим стилем, в них освещались преимущественно скандальные городские новости, их страницы были заполнены авантюрной беллетристикой.

При всем многообразии еврейской периодики нельзя не заметить, что возможность купить или подписаться на тот или иной журнал и газету была крайне ограниченной. Еврейские издания выходили весьма непродолжительное время, нерегулярно, часто закрывались. Иной раз обыватель из местечка просто не знал, какие газеты и журналы в данный момент выходят в Петербурге, Варшаве или Одессе, и не мог подписаться на них. К тому же следует учитывать огромные расстояния Российской империи, при тогдашнем уровне развития транспорта и почтовой инфраструктуры становившиеся непреодолимым препятствием для своевременного распространения печати. Обитателю местечка оставалось довольствоваться лишь очень немногочисленным набором еврейских и русских газет и журналов. Порой он приобретал их, в отсутствие иной альтернативы, лишь бы иметь возможность хоть что-нибудь почитать. В такой ситуации потенциальный читатель не гнал-

ся за высокоинтеллектуальной прессой, а покупал становившуюся все более доступной «бульварную».

Таким образом, мы видим, как трансформируется система еврейской печати, причем этот слом происходит за сравнительно короткий промежуток времени, в первые пять — десять лет XX в. До Первой русской революции 1905–1907 гг. еврейская пресса выглядела совсем иначе. Если прежде русско-еврейские журналы печатались на хорошей, плотной бумаге и довольно хорошо сохранились до настоящего времени, то, например, варшавская газета «Гайнт», выходившая с 1908 г., печаталась на весьма некачественной бумаге, и степень ее сохранности оставляет желать лучшего.

Что послужило причиной такого рода трансформации? Почему на смену дорогостоящим изданиям приходят дешевые? Почему падает литературный уровень публикуемых произведений, изменяется сам характер печатных материалов, все более заметной становится доля откровенно «желтой» прессы? Происходит деградация читательских вкусов населения, которое стремительно нищает. Неслучайно Шолом-Алейхем еще в 1888 г. в своем памфлете «Суд над Шомером» заклеил низкопробное бульварное «чтиво».

После Кишиневского погрома 1903 г. и Первой русской революции 1905–1907 гг. эмиграционные процессы достигли невиданных доселе масштабов, наиболее предприимчивые евреи уезжают из страны. Уже в 1890-е гг. резко возрастает число зарубежных подписчиков еврейских изданий, в частности — ведущего русско-еврейского журнала «Восход». В России остаются их менее удачливые соплеменники, не сумевшие подняться по социальной лестнице. Это — одно из возможных объяснений деградации уровня еврейских изданий.

Ранее исследователи, как правило, лишь констатировали высокие цены на печатные издания, однако до сих пор вопрос о стоимости еврейской прессы не был рассмотрен всесторонне. Эта статья является лишь постановкой исследовательской проблемы, которая требует дальнейшего углубленного анализа. Нам важно понять поведение людей, их мотивации, шкалу ценностей. Все эти вопросы крайне важны для адекватного понимания места еврейской прессы в мире российского еврейства эпохи *fin de siècle*.

Литература

- Blutinger 2010 — *Blutinger J.C.* Creatures from Before The Flood: Reconciling Science and Genesis in The Pages of a Nineteenth-Century Hebrew Newspaper // *Jewish Social Studies*. 2010. № 2 (16). P. 67–92.
- Levin 1978 — *Levin N.* Jewish Socialist Movements, 1871–1917. While Messiah Tarried. London, 1978.
- Levin 2006 — *Levin V.* Zur Verbreitung jüdischer Zeitschriften in Russland: Sprache versus Geographie // *Die jüdische Presse im europäischen Kontext*. 1686–1990. Bremen, 2006.
- Вальдман 2008 — *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика (1860–1914): литература и литературная критика. Рига, 2008.
- Голиков, Круглова 2009 — *Голиков А.Г., Круглова А.Т.* Источниковедение отечественной истории. М., 2009.
- Горнфельд 1902 — *Горнфельд А.* Библиография // *Книжки Восхода*. 1902. № 1. С. 193–204.
- Дубнов 1998 — *Дубнов С.М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб., 1998.
- Каценельсон 1900 — *Каценельсон Я.* Библиография // *Книжки Восхода*. 1900. № 6. С. 121–133.
- Летенков 1988 — *Летенков Э.В.* Литературная «промышленность» России конца XIX — начала XX века. Л., 1988.
- Рубакин 1895 — *Рубакин Н.А.* Этюды о русской читающей публике. Факты, цифры и наблюдения. СПб., 1895.
- Унзер лебен 1917 — *Унзер лебен*. 20 июня 1917.
- Фрайнд 1909 — *Дер Фрайнд*. Проспект газеты. Варшава, 1909.
- Шкляр 2017 — *Шкляр Б.С.* Лоскутки моей жизни. <http://rosenbloom.info/shklyar/shklyar.html>. Дата обращения: 27.07.2017 г.
- Эльяшевич 1999 — *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. 1997–1917. СПб., 1999.

Бунд: основные направления деятельности на территории Западной Белоруссии в межвоенный период

На территории Западной Белоруссии Бунд функционировал как легальная партия, центр ее находился в Варшаве. Руководящим органом Бунда являлся партийный съезд, на котором выбирались центральный комитет и партийный совет. Последний являлся совещательным органом, формировавшимся из представителей крупных региональных отделений партии. На местах функционировали местные группы во главе с собственными партийными комитетами [Стецкевич 2010, 73]. Социальную опору партии составляли евреи, занятые в ремесленном производстве, мелкой промышленности, различных отраслях торговли и обслуживания [AAN, Z. 1182. S. 978/11. K. 43]. Среди выдающихся деятелей Бунда в Польше следует выделить таких, как Ю. Избицкий (псевдоним Б. Михалевиц), Г. Эрлих, М. Ожех, В. Альтер, К. Зигельбаум (псевдоним Артур), Б. Зиберт, Э. Ивиньска, М. Химельфарб, Ю. Лифшиц, И. Чмурнер, Б. Лихтенштейн, Э. Шерер, Б. Шапиро (Люблин), Т. Бросс (Краков), Х. Федерман (Ченстохова), И. Эйнеуглер (Львов), М. Вейсхофф (Петркув) [Gorny 2006, 87].

Программа Бунда состояла из двух основных частей: в социально-экономической области Бунд предлагает отмену косвенных налогов и утверждение единой системы прямых налогов; восьмичасовой рабочий день; социальное обеспечение за счет государства в случае болезни, безработицы, старости; свободу собраний, слова, прессы и забастовок; в национальном вопросе — равноправие всех граждан государства и признание их языковых прав в администрации, на предприятиях, в школах; отмену всех правовых ограничений для еврейского народа; преподавание в школах для еврейских де-

тей на еврейском языке [Костючик 1995, 63]. Очевидно, что программа Бунда была направлена на защиту интересов не только рабочих, но и всего еврейского населения Западной Белоруссии.

Идею эмиграции в Палестину Бунд отрицал, подчеркивая, что ни о какой исторической родине не нужно даже и думать, необходимо создавать счастливое будущее в тех странах, где проживают значительные группы еврейского народа [Гусев 2009, 292]. В отношении вопроса эмиграции евреев Бунд основывался на следующем: экономика Палестины не позволяла принять миллионы эмигрантов, и, таким образом, Палестина не годилась для массовой эмиграции; опасность для евреев со стороны арабов была такой же, как и со стороны антисемитов в Польше; наконец, диаспора не перестанет существовать, даже если сотни тысяч евреев эмигрируют в Палестину. Следовательно евреи должны строить свою жизнь самостоятельно в диаспоре на основе сотрудничества и единства в стране своего пребывания [Blatman 1996, 68].

Согласно архивным сведениям, в межвоенный период Бунд имел разветвленную сеть первичных организаций по всему региону. В Виленском воеводстве большое влияние на еврейское население партия оказывала в Вильно, Браславе, Ошмянах [AAN, Z. 1182. S. 978/11. K. 52]. Известными партийными деятелями на территории Виленщины были К. Литвак [Стецкевич 2010, 101], М. Эпштейн, Ш. Вальдт [ЗГАМ, Ф. 10. Оп. 1. Д. 102. Л. 38]. В Ошмянском повете наиболее активными ее деятелями были председатель местного торгово-ремесленного союза Х. Вальт, учитель И. Аронович и бухгалтер Р. Эпштейн [ЗГАМ, Ф. 11. Оп. 1. Д. 605. Л. 50]. В Белостокском воеводстве крупнейшее отделение Бунда находилось в Гродно [ГАГО, Ф. 19. Оп. 1. Д. 10. Л. 281]. Лидером бундовцев на Гродненщине был Лейба Пинчук [ГАГО, Ф. 662. Оп. 3. Д. 6. Л. 559]. В Полесском воеводстве отделения Бунда активно вели работу в Пинском, Лунинецком, Брестском, Пружанском, Столинском поветах [AAN, Z. 1183. S. 976/53. Л. 27]. Особенно активно партия действовала на территории Брестского повета. Среди наиболее известных деятелей этого отделения можно выделить Д. Шнейдера, Ш. Кроман,

Р. Мордку, Я. Ческина, С. Тененбаума и других [ГАБО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 875. Л. 33]. В Пинском повете хорошо известен был А. Шлакман [Костючик 1995, 63]. На территории Новогрудского воеводства активно себя проявили партийные комитеты в Слониме, Столбцах, Барановичах [ГАГО, Ф. 200. Оп. 2. Д. 12. Л. 292]. В целом самыми крупными местными отделениями Бунда в Западной Белоруссии в межвоенный период были ячейки партии в Вильно, Гродно, Барановичах, Пинске, Пружанах, Бресте [Стецкевич 2007, 238].

Отношение Бунда к польскому государству было последовательным продолжением программы партии, в которой говорилось, что Бунд стоит на позициях создания еврейской автономии посредством социального переворота в виде диктатуры пролетариата [Мощук 2002, 79]. Отсюда ориентация партии на ослабление польского государства, в результате которого (ослабления) становится возможным социальный переворот. Официальный орган этой партии так выразил свое отношение к правительству: «У еврейских рабочих слишком многое находится под угрозой. Вы должны использовать свои голоса для протеста! Вы должны потребовать ниспровержения антинародного правительства. На его месте должно появиться правительство, которое решит важнейшие проблемы рабочих Польши» [Johnpool 1967, 147]. Бундовцы выражали обеспокоенность отсутствием конкретной программы экономических и политических действий, резко критиковали власть и обвиняли ее в поддержке интересов крупного капитала.

Отношение Бунда к еврейским политическим партиям было неодинаковым и зависело от политических программ последних и конкретной политической обстановки. Как организация, стремящаяся решить еврейский вопрос путем социальной революции, Бунд прежде всего боролся с партиями, программы которых существенным образом отличались от его программы. К таковым относились ортодоксы, сионисты, «Поалей Цион».

Самые напряженные отношения были у Бунда с ортодоксами, в частности — с «Агудат Израэль». Причиной непонимания были разные взгляды на общественные и религиозные

проблемы. Что касается взаимоотношений Бунда и сионистов, то здесь причиной конфликта был выбор путей и способов решения еврейского вопроса в странах проживания. Главным козырем бундовцев в борьбе с сионистами были частые столкновения между евреями и арабами в Палестине. 20 сентября 1929 г. в Белостоке состоялась лекция Э. Энжиха о событиях в Палестине, в которой он критиковал проводимые там сионистские акции [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. Л. 80]. В Волковыске 28 сентября 1929 г. доктор С. Беркович из Варшавы прочитал лекцию по палестинскому вопросу, обвиняя сионистов в том, что те проводят колонизацию не в интересах еврейских рабочих [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. Л. 41]. 6 октября 1929 г. в Гродно состоялась лекция Г. Эрлиха, о том, что в существующих условиях продолжающейся борьбы с арабами создание в Палестине еврейского государства является невозможным [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. Л. 116]. 27 октября 1929 г. в Слониме доктор С. Беркович выступил перед членами местной организации с критикой сионистов. Пришедшие на встречу представители от сионистов-ревизионистов и правой «Поалей Цион» были возмущены его словами, попытались сорвать лекцию, но безуспешно. Еще один пример борьбы Бунда и сионистов — едва не сорванная лекция по проблемам Палестины, которая была организована бундовской «Культур-лигой» в Пружанах (Полесское воеводство). Лектор Лейзер Левин критиковал сионистов за их ошибочную политику, которая непременно вызовет ответную агрессивную реакцию со стороны арабов, в результате чего слабая еврейская колония будет просто уничтожена [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. Л. 179]. На лекции присутствовало около 20 сионистов, которые стремились сорвать выступление Лейзера Левина.

Отношения Бунда и «Поалей Цион», несмотря на сходство взглядов по вопросу общественного устройства (то есть построения социализма), также были довольно натянутыми, поскольку «Поалей Цион» видела единственное решение еврейского вопроса — эмиграцию в Палестину. В свою очередь «Поалей Цион» ставил в вину Бунду его сотрудничество с польскими политическими партиями. Тем не менее

по вопросам, связанным с борьбой за экономические права евреев, противостоянием антисемитизму и т.п., между Бундом и «Поалей Цион», невзирая на программные противоречия, можно отметить весьма тесное сотрудничество. Примером его может считаться в частности совместная стачка, организованная Бундом и правой «Поалей Цион» 30 июня 1936 г. в Пинске, Пружанах, Лунинце Полесского воеводства и направленная против вспышек антисемитизма в Польше. Однако, несмотря на совместную борьбу, члены «Поалей Цион» и Бунда выступили с разными лозунгами. Так, «Поалей Цион» выдвинула следующие требования: прекратить в стране акты антисемитского террора; предоставить еврейскому народу право на самоуправление; дать евреям равные с поляками права на жизнь и труд. Между тем Бунд выдвинул более радикальные лозунги: борьба против национализма во всех его проявлениях; борьба против капитализма; призыв к международному единению всех трудящихся и социализму [Мошук 2003а, 48].

Такие сложные отношения Бунда с другими еврейскими политическими партиями толкали его на поиск партнеров среди польских партий. Вопрос об отношении Бунда к польским политическим партиям, в той или иной степени поддерживавшим действия правительства, а к таковым можно отнести прежде всего эндеков (*Stronnictwo Narodowe*) и христианских демократов (*Chrescijansko-narodowe stronnictwo pracy*), тесным образом переплетается с проблемой антисемитизма, поскольку эти партии во многом определяли национальную политику польского государства, являлись главными идеологами политики антисемитизма [Мошук 2003а, 47].

По мнению Бунда, какие-либо контакты с польскими партиями были возможны только с организациями левого толка: с Польской социалистической партией (далее — ППС) и Коммунистической рабочей партией Польши (далее — КРПП). По отношению к политическим партиям не левой ориентации Бунд занимал крайне отрицательную позицию, напрочь отвергая какие-либо контакты с ними [Мошук 2002, 80].

Наиболее активно и плодотворно Бунд сотрудничал с ППС. На протяжении 1920–1930-х гг. взаимоотношения

этих партий прошли путь от негативного восприятия друг друга к налаживанию сотрудничества. Можно выделить следующие сферы их взаимодействия. Во-первых, это борьба против антисемитизма. 10 августа 1923 г. было подписано соглашение между Бундом и ППС «О совместной борьбе с фашизмом, национализмом и антисемитизмом». Однако это соглашение так и не было претворено в жизнь, так как в данных вопросах ППС ориентировался не только на Бунд, но и на другие еврейские партии. Их сотрудничество в рамках борьбы с антисемитизмом велось по трем направлениям: 1) совместные силовые акции бундовских отрядов самообороны *Ordener-Grups* и *Tsukunft-Shturem* с военизированным формированием милиции ППС (*Akcja Socjalistyczna*); 2) защита еврейских студентов от преследования в университете; 3) совместные публикации, направленные против антисемитизма (обе партии издали множество брошюр по этому вопросу, причем некоторые из них — при совместном финансировании) [Мошук 2003а, 50]. Под руководством Бунда в марте 1936 г. по территории Западной Белоруссии прокатилась волна забастовок против разгрома антисемитизма. 17 марта бастовали еврейские рабочие Белостока, Гродно, Вильно, Барановичей, Новогрудка, Волковыска [Here and Now 2002, 7]. К ним присоединились также трудящиеся Бреста, Сокулки, Пружан, Скиделя и других населенных пунктов [Holzer 1974, 109].

Во-вторых, Бунд и ППС объединялись для совместных мероприятий, приуроченных к Первому мая. Демонстрации обычно завершались общественными встречами, организованными Бундом, ППС и профсоюзами. Так, в Белостоке Бундом совместно с ППС были организованы демонстрации в честь Дня международной солидарности трудящихся, в 1929–1931 гг. в них приняло участие около 6 400 польских и еврейских рабочих [Taboryski 1989, 217]. В 1933 г. на территории Белостокского воеводства (в Гродно, Белостоке, Семятичах, Крынках) он совместно с ППС и профсоюзами провел ряд акций, посвященных празднованию 1 мая, в которых приняло участие более 12 900 человек [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 1105. Л. 35].

В конце апреля 1936 г. Виленская окружная конференция еврейских профсоюзов приняла решение провести совместную первомайскую демонстрацию, которое поддержали Бунд и ППС. Такое же решение приняла конференция профсоюзов в Гродно. 1 мая на демонстрацию в Вильно, по данным периодического органа фолькистов «Виленский день», вышло 7–8 тысяч человек. Как писала газета, в этот день бастовали все фабрики и заводы Вильно: «Общее шествие двинулось около 12 часов. Во главе его шли представители всех политических направлений, затем делегация железнодорожников, интеллигенция. Молодой студент нес транспорант “Долой антисемитизм!” Впереди делегаций Бунда, “Поалей Цион” и “Цукунфта” шли оркестры» [НАРБ, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 505. Л. 2]. В этот же день прошла демонстрация и в Белостоке. Газета «Народное время», вышедшая 2 мая 1936 г., писала: «Майская демонстрация этого года превзошла все прежние. Все фабрики и мастерские стояли. В совместной демонстрации участвовало свыше 6 тыс. еврейских и польских рабочих <...>. Играли два оркестра. Демонстранты несли знамена и транспоранты». В газете описывалась также демонстрация, проходившая в Семятичах (Белостокское воеводство): «Прошла совместная демонстрация 500 еврейских и польских рабочих, возглавляемая Бундом и ППС. Шествие продолжалось полтора часа. Выступившие на митинге ораторы подчеркивали необходимость борьбы с антисемитизмом» [НАРБ, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 505. Л. 6]. Подобное мероприятие состоялось и в Гродно, в нем приняли участие 3 тысячи еврейских, польских и белорусских рабочих [НАРБ, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 505. Л. 6].

В мае 1939 г. на территории Высоко-Литовска (Полесское воеводство) были распространены листовки Бунда, начинавшиеся словами: «Пролетарии всех стран, объединяйтесь!», «Да здравствует 1 мая!». В них рассказывалось о ситуации в мире в связи с надвигающейся войной и распространением фашистской агрессии, провозглашались следующие лозунги: «Против опасности фашизма, за независимость Польши!», «Против фашистской реакции, против нацизма и антисемитизма — за свободу и демократию!» [ГАБО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 2921. Л. 34].

Третье направление совместных мероприятий Бунда и ППС — участие в избирательных кампаниях. Архивные материалы свидетельствуют о том, что в вопросе подготовки к выборам в местные органы управления Бунд проявлял активность. Так, например, 26 ноября 1927 г. в Слониме местное отделение Бунда провело под председательством Б. Ароновича предвыборную встречу. Присутствовавшие на ней в своих выступлениях затронули актуальные вопросы деятельности партии. Так, бывший член городского самоуправления М. Галина резко критиковал местную власть, которая не решает хозяйственные вопросы города; член Главного правления Бунда Ш. Левин говорил о том, что результаты выборов в органы местного самоуправления свидетельствуют о возросшем влиянии партии на еврейских рабочих. Оппонентом бундовцев на собрании был поалейционист М. Резник, в выступлении которого прозвучала критика в адрес Бунда, отказавшегося выступить на выборах единым блоком с другими организациями. На встрече присутствовали около тысячи человек, потенциальные избиратели разделились на сторонников Бунда и сторонников «Поалей Цион» [ГАГО, Ф. 662. Оп. 2а. Д. 17. Л. 142].

Бунд и «Поалей Цион» успешно участвовали в выборах местных органов власти и в Белостокском воеводстве. Так, весной 1929 г. в местную раду в Гродно были избраны их представители А. Бранде, Д. Цыбульский, Д. Манский, Я. Жомер. За них отдали свои голоса 1 589 избирателей [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 2. Л. 125].

В некоторых случаях Бунд в тех регионах, где позиции партии были не столь сильны, просил своих сторонников голосовать за кандидатов от ППС. В областях, где ППС уступала польским партиям правого крыла, ее лидеры призывали избирателей отдавать свои голоса Бунду. Во время избирательной кампании в сейм в 1930 г. еврейский еженедельник «Голос Гродно» (№ 29, март 1929 г.) информировал, что Бунд и левая «Поалей Цион» в блоке с ППС приступают к выборам вместе [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 2. Л. 130]. В западнобелорусском регионе за Бунд проголосовали в разных районах от 0,5 до 16,4 процентов избирателей: в Белостокском воеводстве — 14,4%

голосов, в Полесском — 16,4%, в Новогрудском — 11,8%, в Виленском — 4,4%. В Белостоке за Бунд проголосовало 1,6% населения, в Гродно — 0,9%, в Бресте — 0,7%, в Пинске — 0,9%, в Новогрудке — 0,1%, в Вильно — 0,5% [Żydzi w Polsce odrodzonej 1932, 307–308].

Программные установки Бунда были привлекательны для многих евреев, проживавших на территории Западной Белоруссии. Это подтверждают выборы в органы местной власти в 1934 г.: в Белостоке Бунд получил 6 мандатов, а в целом по 47 городам Польши — 89 мандатов [Sprawy narodowościowe 1934, 477]. Еще во второй половине 1933 г. в партии закончился процесс реорганизации и идеологических изменений, имевший место в начале 30-х гг. XX в. [Blatman 1996, 59], в результате этих изменений Бунд смог занять ключевые позиции в политической борьбе.

Выборы в сейм 1935 г. Бунд решил бойкотировать, ссылаясь на то, что закон не позволяет свободно выдвигать кандидатов, а полномочия сейма сведены к минимуму: сейм и сенат практически были подчинены исполнительной власти [Tomaszewski 1990, 89]. Во время муниципальных выборов 1938 г. кандидаты Бунда (списком) и поддержавших его профсоюзов получили 55% голосов избирателей-евреев [Тысяча лет культуры ашкеназов 2006, 240].

Распространение фашизма и нарастающая военная угроза сделали актуальной проблему организации массового антифашистского движения на западнобелорусских землях. С такой инициативой выступила компартия, которая взяла курс на объединение всех демократических сил. На II съезде Коммунистической партии Западной Белоруссии (далее — КПЗБ) 8–18 мая 1935 г. было объявлено об отказе от прежней тактики и стратегии, что открывало возможность перехода от конфронтации к сотрудничеству с западнобелорусским национально-демократическим движением [Гісторыя Беларусі 2007, 416]. КПЗБ предпринимала конкретные действия для налаживания сотрудничества не только с Бундом, но и с ППС, партией «Поалей Цион», руководством социал-демократических профсоюзов. Не сразу, с колебаниями, но все же эти партии объединялись для совместной деятельности с коммунистами.

В 1934–1936 гг. в рядах Бунда были сильны тенденции к созданию единого фронта с коммунистами. Однако эта идея находила широкую поддержку в партийных низах, тогда как у большинства лидеров партии по этому вопросу согласия не было. Многие из них опасались, что коммунисты используют пролетарское единство для того, чтобы разбить своих союзников [Sprawy narodowościowe 1935, 661]. Несмотря на это, бундовцы еще с 1933 г. начали вести переговоры с Коммунистической партией Польши (далее — КПП) и КПЗБ о создании единого фронта, рассматривая его как возможность для прекращения межнациональной борьбы среди рабочих.

После долгих дискуссий представители Бунда и КПЗБ 12 сентября 1934 г. подписали договор, в котором говорилось о необходимости создания единого фронта борьбы против планов фашизации рабочего движения, против посягательств на изменения в социальном законодательстве, изоляционных лагерей¹, антисемитской и националистической политики. Обе стороны обязались вести борьбу за реализацию указанных целей, заявляли, что прекращают взаимные атаки — как письменные, так и устные [ГАБО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 2921. Л. 34]. В ноябре 1935 г. ЦК КПП выступил с программой борьбы за создание антифашистского народного фронта. В качестве основы для его создания выдвигались требования ликвидации антинародной конституции, установления демократических свобод, прекращения своеволия полиции, полной амнистии для политзаключенных, равноправия для представителей всех национальностей и т.п. [Гісторыя Беларусі 2007, 416]. В ноябре 1935 г. в Барановичах был создан комитет единого фронта, куда вошли представители КПЗБ, Бунда, ППС и «Поалей Цион» [Ладысев 1988, 103].

¹ Как пример, концлагерь в Берёзе-Картузской, созданный властями Польской Республики в 1934 г. в городе Берёза-Картузская (сейчас г. Берёза, Брестская область) на территории Западной Белоруссии в качестве места внесудебного интернирования противников правящего режима. С 1934 по 1939 гг. в нем содержались по обвинению в антигосударственной деятельности противники правившего режима: коммунисты, деятели еврейского, украинского и белорусского национальных движений, польские политические оппоненты Юзефа Пилсудского [Лицкевич 2010, 78–85].

В ряде населенных пунктов Новогрудского воеводства бундовцами были проведены лекции на тему «Угроза немцев» [ГАГО, Ф. 200. Оп. 2. Д. 13. Л. 86], об этих вопросах шла речь и на многочисленных собраниях, встречах, лекциях, организованных активистами Бунда в 1934 г. в Новогрудском воеводстве: в Барановичах [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 1211. Л. 141], Слониме [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 121. Л. 1651], Новогрудке [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 1211. Л. 200].

Бунд уделял большое внимание работе с еврейской молодежью, рассматривая ее как способ расширения своей социальной базы среди еврейского населения Западной Белоруссии. Одной из бундовских молодежных организаций был «Югендбунд Цукунфт», численность которого в первой половине 1930-х гг. достигала десяти тысяч человек в возрасте от 14 до 25 лет (176 первичных организаций) [ГАБО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 865. Л. 12]. Согласно данным региональных организаций Коммунистического союза молодежи Западной Белоруссии (далее — КСМЗБ), отделения Союза рабочей молодежи были «густо рассеяны по периферии Западной Беларуси», а в некоторых городах и местечках под его влиянием находилась «практически вся еврейская молодежь» [НАРБ, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 657. Л. 293]. В апреле 1931 г. в Новогрудском воеводстве были проведены акции, посвященные празднованию 1 мая, а также 8-й годовщине деятельности «Цукунфта» [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 1137. Л. 21]. Под влиянием Бунда находились также Товарищество трудящихся женщин и «Будущее молодых» [ГАБО, Ф. 1. Оп. 9. Д. 764. Л. 9]. Отделы «Цукунфта» создавали клубы, библиотеки, вечерние школы для рабочей молодежи, драматические и хоровые коллективы. При поддержке Бунда в 1936–1938 гг. молодежные организации «Цукунфт» и «Скиф» организовали для еврейской молодежи сеть летних лагерей отдыха. В Полесском воеводстве крупный лагерь был создан в Домачёво Брестского повета, где для молодежи проводились экскурсии, турпоходы, дискуссии [ГАБО, Ф. 1. Оп. 10. Д. 1026. Л. 7].

С Союзом рабочей молодежи сотрудничал Спортивный рабочий союз «Утренняя звезда» («Моргенштерн») и Рабочее товарищество физического воспитания «Заря» («Ютжня»)

[ГАБО, Ф. 1. Оп. 9. Д. 1218. Л. 22]. Целью этих организаций была пропаганда среди еврейской молодежи здорового образа жизни и занятий спортом. Так, в 1928 г. на территории Слонимского повета они организовали два похода для спортивного союза «Зорька» («Jutrzenka»). В сентябре того же года ими были проведены акции, посвященные Международному дню молодежи [ГАГО, Ф. 678. Оп. 2. Д. 9. Л. 119]. В январе — феврале 1932 г. «Заря» провела на территории Барановичского и Новогрудского поветов собрания, на которых были избраны новые правления отделений, там же состоялись дискуссии на общественно-политические темы [ГАГО, Ф. 200. Оп. 2. Д. 12. Л. 105]. В октябре 1933 г. «Заря» организовала в Новогрудке лекцию «Сионизм в свете реальности», лейтмотивом которой была идея о том, что решить еврейский вопрос путем эмиграции невозможно, так как эмигрировать может лишь небольшая часть евреев, и единственным выходом является борьба за права рабочего класса [ГАГО, Ф. 200. Оп. 2. Д. 13. Л. 200]. В ноябре 1933 г. организация провела в Барановичах лекцию «Еврейское государство в Палестине», в которой подчеркивалось, что «для евреев Палестина является пропастью» [ГАГО, Ф. 200. Оп. 2. Д. 13. Л. 233]. Все эти факты говорят о том, что деятельность вышеперечисленных организаций отнюдь не носила чисто спортивный характер — большое место в ней занимала политика.

Заслуживает внимания также деятельность Центральной идишистской школьной организации (ЦИШО). Организация была создана в 1921 г. по инициативе Бунда и включала детские сады, начальные и средние школы. Несмотря на препятствия, она вела большую работу, выпускала учебники, журналы, газеты. Воспитание молодежи в духе еврейской национальной культуры, формирование у нее нерелигиозного мировоззрения являлись главными целями этой культурно-просветительской организации. Основатели ЦИШО считали, что образование должно иметь светский характер, что особое внимание следует уделить естественнонаучным и гуманитарным дисциплинам [Najnowsze dzieje żydów w Polsce 1993, 246]. Учебные заведения ЦИШО, которые противопоставлялись хедерам (то есть начальным школам для маль-

чиков), представляли собой новый вид «еврейской светской школы социалистического типа» и были предназначены для детей еврейских рабочих [Korsch 1925, 48].

В отличие от учреждений «Тарбута», языком обучения в школах ЦИШО был идиш, польский там преподавали как отдельный предмет со второго года обучения в начальной школе, что должно было обеспечить достаточное владение языком для участия в жизни польского государства [Marcus 1983, 150]. Предусматривалось также изучение литературы на идише (произведения М. Сфорима, Ш. Алейхема, И. Переча и др.) [Sprawy narodowościowe 1937b, 668].

Приоритетным направлением для активистов ЦИШО была политическая пропаганда. Так обстояли дела, например, в Лидском повете осенью 1933 г., где местное еврейское население было сильно заинтересовано в выборах в правления общин [Вабішчэвіч 2008, 193]. Негативные последствия мирового экономического кризиса, дискриминационная национальная политика польских властей, усиление авторитарных тенденций в общественно-политической сфере и, наконец, конкуренция со стороны «Тарбута» обусловили ослабление позиций ЦИШО в первой половине 1930-х гг. Так, после закрытия ряда школ ЦИШО в Полесском воеводстве их осталось девять [ГАГО, Ф. 200. Оп. 2. Д. 10. Л. 14], в Вильно — одиннадцать, в Белостоке — две [Sprawy narodowościowe 1937a, 69–70]. Пожалуй, лишь в начале 1935 г. наблюдалось некоторое оживление в деятельности ЦИШО. Оно было вызвано общим подъемом рабочего движения в Польше. В октябре 1935 г. на конференции рабочих профсоюзов было решено поддержать школы с преподаванием на идише [Mauersberg 1968, 167].

Однако значительная часть еврейской рабочей молодежи не была охвачена образовательной сетью ЦИШО и училась в польских государственных школах или еврейских религиозных учреждениях. Реализовать на практике в полном объеме проект создания светского еврейского образования так и не удалось, но в деле создания еврейских учебных учреждений ЦИШО была второй национальной организацией после «Тарбута».

Одним из элементов бундовской системы организаций культурно-просветительского характера была Культур-лига, созданная в 1922 г. Сначала она пропагандировала идею необходимости общественного переустройства в духе «пролетарской культуры», потом выступала в защиту развития культуры на основе идиша [САНР — Нм2/9635.13. Р. 1]. Во второй половине 1920-х годов Бунд создает сеть отделов этой организации в Новогрудском, Виленском, Белостокском и Полесском воеводствах. Только в последнем действовало около 30 отделов Культур-лиги — в Бресте, Пинске, Кобрине, Пружанах, Домачёво, Берёзе, Столине, Давыд-Городке [ГАБО, Ф. 1. Оп. 9. Д. 2536. Л. 16]. На территории Новогрудского воеводства функционировали ее отделы в Новогрудке, Щучине, Барановичах, Несвиже, Мире, Лиде, Слониме; в Белостокском — в Гродно, Белостоке, Крынках [Вабишчэвіч 2008, 195]. На территории Слонимского повета активистами отдела в 1929 г. было проведено несколько лекций на тему «Упадок сионизма» [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 1089. Л. 4]. 16 ноября этого же года в местечке Крынки Гродненского повета организована дискуссия на тему «Еврейское социалистическое движение», ее участники говорили о необходимости расширить деятельность Культур-лиги [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. Л. 262].

Во второй половине 20-х — первой половине 30-х годов бундовцы усилили культурно-просветительскую работу через рабочие профсоюзы, имевшие собственные клубы, библиотеки, народные университеты. Тематический диапазон научно-популярных лекций, организованных Бундом, был необычайно широк и затрагивал различные аспекты литературы, истории, сферу общественных наук. Например, в мае — июне 1928 г. в Бресте состоялся цикл лекций по еврейской литературе, социологии, всемирной истории [Wabiszczewicz 2007, 291]. Под значительным влиянием Бунда находилось Товарищество еврейских школ города Бреста [ГАБО, Ф. 1. Оп. 9. Д. 764. Л. 9], а также специальные отделения Культур-Амга, занимавшиеся агитационной и культурно-просветительской работой среди еврейских рабочих. Эта организация осуществляла фактическое руководство еврейскими профсоюзами

на территории Западной Белоруссии [Мощук 2003б, 70]. Во второй половине 20-х годов бундовский Культур-Амт насчитывал в Пинске 10 организаций [ГАБО, Ф. 1. Оп. 9. Д. 1265. Л. 102], в Слониме и Барановичах — по 7, в Лиде — 5 [ГАБО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 831. Л. 118].

Во второй половине 30-х гг. Бунд продолжал осуществлять патронат над деятельностью профсоюзов. С осени 1935-го до зимы 1936 г. количество профсоюзов, входивших в Культур-Амт, выросло в Белостоке, Бресте, Вильно, Гродно, Слониме, Барановичах. Так, в Вильно активно действовало десять еврейских профсоюзов [НАРБ, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 500. Л. 281], в Белостоке за март — октябрь 1935 г. численность, например, союза текстильщиков увеличилась более чем на две тысячи человек [НАРБ, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 460. Л. 404]. На территории Белостокского воеводства в январе 1936 г. Бундом было проведено несколько мероприятий, которые собрали более 150 человек [ГАГО, Ф. 551. Оп. 1. Д. 1105. Л. 48].

Бундовцы занимались и благотворительной деятельностью, о чем свидетельствуют архивные материалы. Так, 21 сентября 1929 г. в местечке Крынки Гродненского повета состоялась собрание членов местной бундовской организации, на котором обсуждалась необходимость субсидирования еврейских школ [ГАГО, Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. Л. 80].

С середины 30-х гг. Бунд стал меньше внимания уделять культурно-просветительской деятельности, что было вызвано возросшей политической активностью партии в контексте создания единого антифашистского демократического фронта и волной антисемитизма в Польше.

В межвоенный период Западная Белоруссия представляла собой уникальный многонациональный регион с особой системой межэтнических отношений. Проживавшее здесь еврейское сообщество оказывало значительное влияние на все стороны жизни Западной Белоруссии. Его интересы, экономические и гражданские права защищали еврейские политические партии и организации. Одной из самых активных и влиятельных еврейских политических партий, действовавших в Западной Белоруссии в этот период, был Бунд. В соответствии со своими программно-политическими установка-

ми, партия широко использовала пропагандистские методы, вела активную агитационную работу, создавала отделения и первичные ячейки практически по всему западнобелорусскому региону, стремилась к активному участию в законодательных органах власти. Наличие большого количества молодежных и культурно-просветительских организаций свидетельствует о том, что Бунд оказался вполне успешен в расширении своей социальной базы и влиянии на еврейское сообщество западнобелорусского региона.

Источники

- AAN — Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Zespol 1182. Sygnatura 978/11. «Еврейские политические и религиозные организации на территории Виленского воеводства».
- САНJP — The Central Archvies for The History of The Jewish People. Hm2/9635.13. «Statut Stowarzyszenia “Kultur-Liga” w Polsce».
- Sprawy narodowościowe. 1934 r. № 4. S. 337–526.
- Sprawy narodowościowe. 1935 r. № 6. S. 555–705.
- Sprawy narodowościowe. 1937 r. № 1/2. S. 1–213.
- Sprawy narodowościowe. 1937 r. № 6. S. 567–717.

ГАБО — Государственный архив Брестской области

- Ф. 1. Оп. 9. Д. 764. «Сведения о деятельности еврейского рабочего союза “Бунд” в Полесском воеводстве и его членах».
- Ф. 1. Оп. 9. Д. 1218. «Отчеты, сведения и донесения поветовых старост Полесского воеводства о деятельности еврейских политических партий “Поалей-Цион”, “Союз социалистической молодежи”, “Сионистская организация”, список членов “Союза социалистической молодежи”».
- Ф. 1. Оп. 9. Д. 1265. «Сведения воеводских управлений о состоянии и деятельности еврейских общественных организаций».
- Ф. 1. Оп. 9. Д. 2536. «Сведения о деятельности организации “Еврейский клуб государственной мысли”, донесения Полесского воеводы, поветовых старост о протестах еврей-

ского населения против преследования евреев в Германии с приложением копий резолюций собраний еврейского населения по этим вопросам».

- Ф. 1. Оп. 10. Д. 1026. «Сообщения МВД, общественно-политического отдела Полесского воеводского управления, донесения поветовых старост о деятельности еврейской организации “Бунд”».
- Ф. 93. Оп. 1. Д. 831. «Информационное сообщение о деятельности еврейских профсоюзов за 1928 г.».
- Ф. 93. Оп. 1. Д. 865. «Донесения полицейских о деятельности еврейских союзов “Бунд” и других».
- Ф. 93. Оп. 1. Д. 875. «Рапорты полицейских о деятельности членов еврейских организаций “Поалей-Цион”, “Бунд” и других в г. Бресте».
- Ф. 93. Оп. 1. Д. 2921. «Информационные сообщения о деятельности еврейской партии “Бунд”, с приложением копий листовок, издаваемых этой партией».

ГАГО — Государственный архив Гродненской области

- Ф. 19. Оп. 1. Д. 10. «Переписка следственного отдела Управления государственной полиции Гродненского повета с I комиссариатом полиции г. Гродно о наблюдении за отдельными гражданами и борьбе с политическим движением за 1930 г.».
- Ф. 93. Оп. 1. Д. 2. «Месячные политические обзоры».
- Ф. 93. Оп. 1. Д. 4. «Месячные политические обзоры».
- Ф. 200. Оп. 2. Д. 10. «Месячные отчеты об общественно-политическом движении и обеспечении государственной безопасности на территории Лидского повета».
- Ф. 200. Оп. 2. Д. 12. «Оперативные сводки Новогрудского воеводского Управления МВД об общественно-политическом движении на территории воеводства за первое полугодие 1933 г.».
- Ф. 200. Оп. 2. Д. 13. «Оперативные сводки Новогрудского воеводского Управления МВД об общественно-политическом движении за второе полугодие 1933 г.».

- Ф. 551. Оп. 1. Д. 1089. «Недельный отчет об общественно-политическом состоянии на территории Новогрудского воеводства от 9 февраля 1929 г.».
- Ф. 551. Оп. 1. Д. 1105. «Недельные отчеты об общественно-политическом состоянии Новогрудского воеводства [б.д.]».
- Ф. 551. Оп. 1. Д. 1137. «Отчет Новогрудского воеводы об общественно-политическом состоянии воеводства за апрель 1931 г.».
- Ф. 551. Оп. 1. Д. 1211. «Месячные отчеты управления об общественно-политическом движении на территории Новогрудского воеводства за вторую половину 1934 г.».
- Ф. 662. Оп. 2а. Д. 17. «Месячные отчеты поветовых и воеводских коменд полиции об общественно-политическом движении».
- Ф. 662. Оп. 3. Д. 6. «Отчеты поветовых коменд полиции Новогрудского воеводства о ситуации в поветах (1924 г.)».
- Ф. 678. Оп. 2. Д. 9. «Отчеты коменды полиции Слонимского повета и участков полиции об общественно-политическом состоянии».

ЗГАМ — Зональный государственный архив г. Молодечно

- Ф. 10. Оп. 1. Д. 102. «Информация о программах и деятельности политических партий в Польше (1931 г.)».
- Ф. 11. Оп. 1. Д. 605. «Указания поветовой коменды по борьбе с коммунистическим движением в повете и розыске лиц, заподозренных в принадлежности к КПЗБ».

НАРБ — Национальный архив Республики Беларусь

- Ф. 242п. Оп. 1. Д. 460. «Материалы о профдвижении (отчеты, информации и др.)»
- Ф. 242п. Оп. 1. Д. 500. «Отчеты, информации и письма Виленского окружного комитета КПЗБ».
- Ф. 242п. Оп. 1. Д. 505. «Копии отчетов, информации и писем ЦК КПЗБ и окружных парторганизаций о проведении первомайской кампании, о забастовочном движении, о национально-освободительной борьбе и др.».

Ф. 242п. Оп. 1. Д. 657. «Материалы, отчеты Пинского окружного комитета КПЗБ».

Литература

- Вабішчэвіч 2008 — *Вабішчэвіч А.М.* Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.). Брэст, 2008.
- Гісторыя Беларусі 2007 — Гісторыя Беларусі: у 6 тт. Мінск, 2007. Т. 5: Беларусь у 1917–1945 гг.
- Гусев 2009 — *Гусев В.* Бунд и политический социализм: где создавать еврейское государство? История вопроса, реальная действительность, уроки истории // Проблемы еврейской истории. Ч. II. Материалы научных конференций Центра «Сэфер» по иудаике. М., 2009. С. 291–300.
- Костючик 1995 — *Костючик В.* Бунд в политической жизни Польши в межвоенный период (20–30 годы) // Моладзь Берасцейшчыны: сб. науч. ст. студентов исторического факультета Брест. гос. ун-та имени А.С. Пушкина. Брест, 1995. Вып. 2. С. 62–68.
- Ладысев 1988 — *Ладысев В.Ф.* В борьбе за демократические права и свободы (из исторического опыта КПЗБ, 1926–1938 гг.). Минск, 1988.
- Лицкевич 2010 — *Лицкевич О.* Концлагерь по-польски // Беларуская думка. 2010. № 3. С. 78–85.
- Мошук 2002 — *Мошук А.В.* Польское государство в программе Бунда // IV межвузовская науч.-метод. конф. молодых ученых, Брест, 15–17 мая 2002 г.: сб. материалов. Брест, 2002. С. 79–80.
- Мошук 2003а — *Мошук А.В.* Бунд в системе политических партий на территории Западной Беларуси в межвоенный период // Вестник Брест. гос. тех. ун-та. Сер. 4. Гуманитарные науки. 2003. № 6. С. 46–50.
- Мошук 2003б — *Мошук А.В.* К вопросу о взаимоотношениях Бунда и Польской социалистической партии на территории Западной Беларуси в 1921–1939 гг. // Материалы X Ежегодной междунар. междисцип. конф. по иудаике в 2 ч. Ч. 1. М., 2003. С. 123–132.

- Стецкевич 2010 — *Стецкевич П.Т.* Деятельность еврейских политических партий и организаций на территории Западной Беларуси (1918–1926 гг.). Гродно, 2010.
- Стецкевич 2007 — *Стецкевич П.Т.* Организационные основы еврейских политических партий Западной Беларуси (1918–1926 гг.) // Культура, наука, образование в современном мире: материалы III междунар. науч. конф. Гродно, 2007. С. 234–240.
- Тысяча лет культуры ашкеназов / под ред. Ж. Баумгартена, А. Вевьорка, И. Ниборски, Р. Эртель; пер. с фр. Е.И. Лебедевой и Р.М. Капланова. М., 2006.
- Blatman 1996 — *Blatman D.* The Bund in Poland, 1935–1939 // *Polin. Journal of Polish-Jewish Studies.* Vol. 9. Oxford, 1996. S. 58–82.
- Gorny 2006 — *Gorny Y.* Converging Alternatives: The Bund and The Zionist Labor Movement, 1897–1985. New York, 2006.
- Here and Now 2002 — *Here and Now: The Vision of The Jewish Labor Bund in Interwar Poland.* Jerusalem, 2002.
- Holzer 1974 — *Holzer J.* Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1974.
- Johnpool 1967 — *Johnpool B.K.* The Politics of Futility. The General Jewish Workers Bund of Poland, 1917–1943. New York, 1967.
- Korsch 1983 — *Korsch R.* Żydoskie ugrupowania wywrotowe w Polsce. Warszawa, 1925.
- Marcus 1983 — *Marcus J.* Social and Political History of The Jews in Poland, 1919–1939. Berlin; New York; Amsterdam, 1983.
- Mauersberg 1968 — *Mauersberg S.* Szkolnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce w latach 1918–1939. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968.
- Najnowsze dzieje żydów w Polsce 1993 — *Najnowsze dzieje żydów w Polsce: w zarysie (do 1950 roku)* / pod red. J. Tomaszewskiego. Warszawa, 1993.
- Taboryski 1989 — *Taboryski M.* Robotnicy żydowscy w ruchu robotniczym Białegostoku w latach 1918–1931 // *Studia Podlaskie: w 2 t.* / pod red. H. Parafianowicz, J. Urwanowicz, A. Wyczanski. T. 2. Białystok, 1989. S. 205–230.

- Tomaszewski 1990 — *Tomaszewski J.* Zarys dziejów żydów w Polsce w latach 1918–1939. Warszawa, 1990.
- Wabiszczewicz 2007 — *Wabiszczewicz A.* Oświata i kultura żydów na terytorium województwa Poleskiego w latach 1921–1939 // Kwartalnik Historii Żydów. 2007. Cz. 3. S. 285–293.
- Żydzi w Polsce odrodzonej 1932 — Żydzi w Polsce odrodzonej. Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna: w 2 cz.; pod red. I. Schipera, A. Tartakowera, A. Hafftki. Warszawa, 1932. Cz. 2.

Янина Карпенкина (Москва)

Запретить нельзя разрешить: советская религиозная политика в Западной Белоруссии по отношению к иудаизму в 1939–1941 гг.

Согласно Рижскому мирному договору, в 1921 г. западная территория Белоруссии вошла в состав Польской Республики. После начала Второй мировой войны и раздела Польши между Германией и СССР в сентябре 1939 г. эти земли были возвращены БССР. К тому моменту западнобелорусское еврейское население¹, в отличие от евреев, проживавших на территориях, где советская власть была установлена раньше, в полностью сумело сохранить все традиционные институции. Однако в сентябре 1939 г. началась активная советизация, и процесс превращения западнобелорусских евреев в «советских граждан еврейской национальности» был запущен.

Говоря об иудаизме на присоединенных осенью 1939 г. территориях, нужно начать с того, что, несмотря на отсутствие в 1939–1941 гг. каких-либо законодательных документов, запрещавших функционирование религиозных учреждений, в Западной Белоруссии наблюдалось постепенное падение религиозной активности среди местного населения. Фактически процесс, направленный на принудительную секуляризацию, который занял в БССР несколько лет, в присоединенных областях был реализован всего за 22 месяца.

Сразу после установления советской власти в Западной Белоруссии все местные еврейские общины (кагалы) были вынуждены прекратить свою открытую деятельность. При этом многие из этих сообществ оказались «обезглавленными» — общинные лидеры либо подверглись репрессиям, либо их деятельность была сильно ограничена. Так, с осени 1939 г. раввинские религиозные суды (бейс-дины) были признаны нелегитимными. Кроме судебных полномочий, с

раввинов также были сняты функции учета гражданского состояния (рождения, смерти, браков и разводов)². Религиозному образованию был дан бой — в регионе были запрещены еврейские религиозные школы (хедеры и талмуд-торы³), на тот момент еще игравшие значительную роль в воспитании молодого поколения; изымалась и уничтожалась вся религиозная литература. Значительный удар по традиционному образу жизни нанес указ Президиума Верховного Совета СССР «О переходе на восьмичасовой рабочий день, на семидневную рабочую неделю...» [ГА РФ, Ф. Р7523. Оп. 3. Д. 265. Л. 24], принятый 7 августа 1940 г., согласно которому общегосударственным выходным днем назначалось воскресенье, суббота же была объявлена рабочим днем, прогул которого предусматривал административную ответственность⁴ в соответствии с п. 14 58-й статьи уголовного кодекса (контрреволюционный саботаж)⁵.

Однако основным методом советской власти в борьбе против все еще официально разрешенной религии была активная антирелигиозная пропаганда, особенно в учебных заведениях. Среди учителей, на которых советская власть возлагала особые надежды в деле атеистического воспитания, были преподаватели естественнонаучных дисциплин: биологии, химии, физики, природоведения [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22. Д. 225. Л. 147]. Педагогов обязали проводить антирелигиозную пропаганду не только среди учеников, но и среди их родителей. Местная пресса также была полна атеистических публикаций. В еврейской печати на идише особенно большое количество антирелигиозных материалов публиковалось весной и осенью — во время главных праздников еврейского религиозного календаря — Пейсах (весна), Рошга-Шана, Суккот и Йом Киппур (осень) [Pinchuk 1990, 67]. В число рекомендованных методов антирелигиозной пропагандистской работы входили лекции (в том числе по радио), массовые доклады, беседы, читки антирелигиозной и естественнонаучной литературы, кружки антирелигиозного актива, работа докладчиков и беседчиков-антирелигиозников, проведение антирелигиозных семинаров [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 2].

Безусловно, с самого начала тактика легитимизации религиозной жизни рассматривалась правительством исключительно как временное явление. Уже с осени 1939 г. советской администрацией принимались различные меры, направленные на ограничение влияния религии. Среди них — введение непосильно высоких налогов на деятельность раввинов и работу синагог [Bauer 2009, 42]. В результате этого количество действующих синагог и молельных домов значительно сократилось, ведь их содержание теперь стоило очень дорого. Так, в январе 1941 г. еврейское население Пинска, где на тот момент насчитывалось 23 синагоги, обратилось в Горисполком с просьбой «взять у них» несколько синагог, т.к. они больше не в состоянии платить за них налоги [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 56]. Раввины освобождались от уплаты налогов только в том случае, если они выступят в местной печати с заявлением о прекращении религиозной деятельности [Pinchuk 1990, 66]. Учитывая огромные налоговые выплаты (от тысячи до пяти тысяч рублей в год [Levin 1995, 156]), можно понять поступок пинского раввина А. Вурштейна, который официально «отрекся от своего сана» в январе 1940 г. [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 56].

Принимая во внимание все вышесказанное, важно отметить, что официально правительство порицало практику насильственного прекращения работы религиозных заведений на присоединенных землях в 1939–1941 гг. На общем собрании Белостокской городской партийной организации в январе 1940 г. сотрудник НКВД Зубович (инициалы не указаны) отмечал: «Нельзя допускать нарушения революционной законности, а у нас есть такой факт занятия помещения синагоги. В закрытии религиозных мест нельзя администрировать, надо вести воспитательную антирелигиозную работу <...>. На этом классовые враги используют момент» [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 15268. Л. 4]. В целом в ряде докладов и выступлений неоднократно отмечалось, что жесткая антирелигиозная политика может серьезно навредить авторитету советской власти в глазах местного населения [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 1].

Тем не менее ввиду крайней ограниченности жилого и нежилого фондов в западных областях БССР, советская

администрация время от времени все же проводила национализацию религиозных зданий под видом удовлетворения желаний и потребностей местного населения. Так, согласно документам, исключительно «по просьбам рабочих» в городе Столбцы здание главной синагоги было передано артели по изготовлению перчаток [Pinchuk 1990, 69]. Известно, что в Белостоке ряд синагог использовался в качестве складов — осенью 1940 г. под хранение 1500 тонн зерна в городе были отведены три еврейские синагоги [ГАГр, Ф. Р-292. Оп. 1. Д. 2. Л. 39]. Нередко в зданиях синагог организовывали клубы. Таким образом проходило символическое замещение религиозных центров на советские. М. Мардухович так вспоминает открытие в хоральной синагоге местечка Желудок Дома культуры Красной армии⁶: «С появлением летчиков появилась необходимость в клубе для военных. Вскоре была национализирована синагога, превращенная в Дом Красной армии. Атеисты и молодежь встретили это благосклонно, но для верующих это был жестокий удар» [Мардухович 2013, 299]. Ссылку на одобрение еврейской молодежью подобных изменений мы находим и в истории преобразования синагоги на рыночной площади в Несвиже в танцевальный клуб, когда администрация объяснила местному еврейскому сообществу свои мотивы следующим образом: «...это то, чего желает ваша еврейская молодежь» [Levin 1995, 157]. Практика использования зданий синагог в качестве клубов, складов и артелей существовала в БССР еще в 1920–1930-е гг. Так, в хоральной синагоге Минска в 1923 г. был открыт клуб, где впоследствии разместился еврейский театр [Бемпорад 2016, 151–158].

Обстоятельства, сложившиеся в западных областях в начале Второй мировой войны, стали причиной того, что чаще всего синагоги присоединенного региона использовались именно в качестве ночлежек для беженцев⁷. Например, из 28 имеющихся в Слониме синагог 27 были заняты беженцами [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 73–74]. На вопрос интервьюера о том, можно ли было посещать синагоги в этот период, С. Маковер, проживавший тогда в Белостоке, отвечал: «Да. Но было сложно молиться, потому что очень много

людей спали в синагогах. В городе людям не хватало места, и все синагоги были заняты беженцами» [Makower, Samuel. RG-50.462*0041. USHMM, Washington, D.C.].

Таким образом, новая власть, не налагая официального запрета на религию, все же всячески давала понять, что религиозности нет места в советском обществе новых западных областей БССР. Достаточно агрессивная антирелигиозная политика наводила местных жителей на мысль о том, что придерживаться религиозного образа жизни при новой власти значит дискредитировать себя и своих близких. Синагоги постепенно опустели, так как открытое соблюдение религиозных обрядов неформально приравнивалось к выступлению против советской власти. Поэтому религиозные заведения посещали преимущественно пожилые люди, которым было нечего терять. Молодежь, особенно те ее представители, которые планировали сделать карьеру, все меньше соблюдали религиозные традиции, во всяком случае — открыто [Pinchuk 1990, 68–70]. Некоторые из них со временем и вовсе прекращали всякое соблюдение религиозных предписаний [Heifetz, Fania. RG-50.929*0002. USHMM, Washington, D.C.]. В начале июня 1941 г. в докладной записке «О деятельности церковников и сектантов на территории Вилейской области» отмечалось, что «кроме стариков и старух» местное население не посещает богослужений, а синагоги и вовсе стоят пустыми [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 298–316].

Судя по всему, в Западной Белоруссии не наблюдалось поляризации и острых столкновений между сторонниками и противниками секуляризационной политики властей, как это было в начале 1920-х гг. в БССР [Бемпорад 2016, 149–151]. Советские реформы шли одновременно с разворачиванием прежде невиданных в регионе репрессий, поэтому, как пишет М. Мардухович, «никто открыто не возмущался, к этому времени все осознали, что нужно помалкивать, если не хочешь угодить в НКВД» [Мардухович 2013, 299]. Люди были запуганы.

В целом трудно дать точную оценку степени влияния атеистических мероприятий на местное население. На партийных собраниях в 1939–1941 гг. неоднократно отмечалось, что

в западнобелорусском обществе все еще «сильно внедрен религиозный дурман» [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22. Д. 229. Л. 78, 160]. Очевидно, со временем советская антирелигиозная политика все же возымела определенный эффект: больший — среди молодежи, и меньший — среди представителей старшего поколения. Впрочем, в нашем распоряжении есть многочисленные сведения, указывающие на то, что антирелигиозная агитация далеко не всегда велась на должном уровне, а значит не была результативной. Например, в протоколе заседания бюро Барановичского обкома партии говорится о неудовлетворительной работе Слонимского и Столбцовского районных комитетов антирелигиозной пропаганды, которые до текущего момента (заседание проходило в апреле 1941 г.) не организовали проведение антирелигиозной пропаганды среди поляков и евреев на их родных языках [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22. Д. 225. Л. 147]. Поэтому не стоит полагать, что советская антирелигиозная пропаганда была ведущим фактором, влиявшим на снижение религиозности местного населения.

Не стоит забывать и о том, что процессы секуляризации затронули польских евреев задолго до 1939 г. Так, Д. Фельсон из местечка Глубокое рассказывал в своем интервью о том, что люди в этот период, хотя и считали себя религиозными, но «практически были вне религии» [Felson, Don. RG-50.477*0552. USHMM, Washington, D.C.]. Многие очевидцы вспоминают еврейское общество как религиозное, но «без фанатизма» — религиозность ограничивалась соблюдением кашрута, семейными праздничными застольями, посещением синагоги с целью социализации [Kaleska, Nina. RG-50.030*0101. USHMM, Washington, D.C.]. По этому же поводу бывший житель Новогрудка Дж. Каган вспоминал: «Каждое еврейское профессиональное объединение имело свою синагогу. И посещение синагоги было, прежде всего, способом общения. Не было никакого религиозного фанатизма» [Kagan, Jack. RG-50.149*0022. USHMM, Washington, D.C.]. Таким образом, можно сказать, что в межвоенные годы в формировании этнической идентичности восточноевропейского еврейства религия играла хотя и важную, но уже далеко не определяющую роль. Это обстоятельство значительно уси-

ливало эффект советской антирелигиозной агитации среди еврейского населения присоединенного региона.

Под воздействием антирелигиозных мероприятий по секуляризации представителей западнобелорусского еврейства в 1939–1941 гг. углубились ранее наметившиеся тенденции разделения религиозной и светской сфер жизни. Как отмечает А. Штерншиш, стремление принять и совместить антирелигиозные нормы (в профессиональной сфере) с религиозными (в интимной, домашней сфере) было ничем иным, как одним из способов адаптации евреев к новым условиям насаждаемого атеизма [Shternshis 2006, 41]. В это время происходит возрождение идеи маскилов⁸ — быть евреем дома и человеком на улице.

Практика сохранения религиозных ритуалов, официально вытесненных из общественной жизни, продолжила свое существование неформально. Как и в БССР в 1920–1930-е гг., так и в Западной Белоруссии в 1939–1941 гг. были распространены нелегальные хедеры. В Пинске раввин Ш.-Х. Розенцвайг организовал подпольную группу по изучению Талмуда, он же организовал в городе несколько нелегальных хедеров для детей и подростков (в каждом было по 30–40 учеников) [Розенблат, Еленская 1997, 31–32]. В июле 1940 г. состоялось три нелегальных совещания бывших руководителей еврейских общин Западной Белоруссии [Розенблат, Еленская 1997, 32–33]. Были случаи, когда раввины публично призывали еврейское население следовать религиозным нормам, обещали, что трудные советские времена пройдут (таким образом, по-видимому, отражая в своих выступлениях надежды представителей общины). Например, раввин Фрейдин (Поставский район) накануне Песаха в 1941 г. во время богослужения в синагоге заявил:

Не смотрите на то, что мы сейчас в изгнании и терпим беду. Мы были избранным народом, и мы останемся избранныками. Вскоре придет время, и мы будем освобождены от изгнания. Не смотрите на то, что нас, евреев, так угнетают. <...> Пусть каждый старается крепко держаться еврейства, ибо каждый должен знать, что власть большевиков временна и мы будем освобожде-

ны от них так же, как были освобождены от Египта [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 16737. Л. 305].

В отношении еврейского населения СССР в 1923–1939 гг. А. Штерншис заключает, что его религиозность так и не была преодолена. Основная причина — недостаточная антирелигиозная пропаганда и нехватка пропагандистских материалов [Shternshis 2006, 36]. Применительно к ситуации в Западной Белоруссии следует учитывать и то, что форма повседневного мышления не могла измениться за пару лет. Приведенные в данной статье факты указывают на то, что религиозные идеи продолжали жить среди западнобелорусского еврейского населения в 1939–1941 гг., хотя отход от иудаизма под воздействием советской антирелигиозной политики в это время значительно усилился.

Положение иудаизма в 1939–1941 гг. в Западной Белоруссии не отличалось от положения других конфессий в регионе. В этот период в религиозной жизни всех местных жителей наблюдался значительный спад. Несмотря на то, что новая власть официально не запрещала религию, на протяжении 1939–1941 гг. велась агрессивная антирелигиозная политика: были запрещены религиозные школы, а в общеобразовательных учебных учреждениях введены уроки атеизма, поощрялось создание антирелигиозных сообществ, имела место практика отчуждения зданий синагог и молитвенных домов. Таким образом, при отсутствии формального запрета на религию местная администрация создавала в регионе крайне неблагоприятные условия для ее сохранения и развития. В результате этого соблюдение религиозных обрядов перешло в домашнюю сферу жизни, разрыв между общественным (ставшим светским) и интимным (где присутствовало религиозное), наметившийся в начале XX в., при новой советской власти резко усилился. Религиозная жизнь в это время фактически ушла в подполье. Это, однако, несколько не означает, что под воздействием атеистической пропаганды западнобелорусские евреи вместе с привычным религиозным образом жизни утратили и свою этническую идентичность. В данном случае скорее можно говорить о трансформации

еврейской идентичности. Можно заключить, что, несмотря на ряд сложившихся противоречий в общественно-политической сфере присоединенного региона, в том, что касается религиозной сферы, процесс превращения местных евреев в «советских граждан еврейской национальности» в 1939–1941 гг. проходил достаточно успешно.

- 1 По подсчетам Ю. Туронка, накануне Великой Отечественной войны еврейское население Западной Белоруссии составляло не менее 8% от местного населения. См. [Туронак 1993, 42].
- 2 Согласно распоряжению НКВД СССР, с 15 февраля 1940 г. в присоединенном регионе повсеместно должны были начать работу органы ЗАГС, в также утратить юридическую силу все записи актов гражданского состояния, производимые служителями религиозного культа [ГАГр, Ф. 159. Оп. 1. Д. 10. Л. 2].
- 3 Любопытно, что еврейские высшие религиозные учебные заведения (иешивы) были восприняты советской властью как религиозные учреждения, и поэтому так же, как и синагоги, не были закрыты. Подробнее об этом см. [Levin 1995, 165].
- 4 Некоторым религиозным евреям в 1939–1941 гг. удавалось избежать нарушения в соблюдении шаббата. Они устраивались на подходящие по рабочему графику должности. Например, многие из строго соблюдающих религиозный образ жизни в это время работали в артелях, где график был более гибким. Подробнее см. [Levin 1995, 154–155].
- 5 Согласно статье 58 (п. 14) Уголовного кодекса РСФСР 1937 г.: «...контрреволюционный саботаж, т.е. сознательное неисполнение кем-либо определенных обязательств или умышленно небрежное их исполнение <...> влечет за собой лишение свободы на срок не ниже одного года, с конфискацией всего или части имущества», а при отягчающих обстоятельствах — вплоть до высшей меры наказания — расстрела с конфискацией имущества [Уголовный кодекс РСФСР 1937, 31].
- 6 В настоящее время клуб городского поселка Желудок (Щучинский район, Гродненская область) все еще находится в помещении бывшей хоральной синагоги, хотя фасад здания перестроен.
- 7 При этом национализация здания, как правило, не проводилась, потому что иудейские религиозные здания использовались для помощи беженцам-евреям.
- 8 Маски — представитель еврейского просветительского движения Гаскала, выступавшего против культурной обособленности еврейских общин и за распространение среди них светского образования и образа жизни.

Источники

- ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р7523 (Верховный Совет СССР). Оп. 3 (Опись № 3 документальных материалов сессий Верховного Совета СССР первого созыва за 1938–1945 годы). Д. 265 «Законы (подлинные), принятые Верховным Советом СССР на VII сессии / 2 августа — 7 августа 1940 г.».
- ГАГр — Государственный архив Гродненской области. Ф. 159 (Исполнительный комитет Домбровского районного совета депутатов трудящихся Белостокской области). Оп. 1 [б.н.]. Д. 10. «Директивные указания Белостокского облисполкома / 24 марта 1940 — 22 ноября 1940».
- РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории.
- Ф. 17. (ЦК ВКП(б)). Оп. 22. (Организационно-инструкторский отдел. 1940 — 1941 гг.). Д. 225 «Протоколы №№ 80–91 заседаний бюро Барановичского обкома КП(б)Б / 3 марта 1941 — 26 апреля 1941 г.».
- Ф. 17. (ЦК ВКП(б)). Оп. 22. (Организационно-инструкторский отдел. 1940–1941 гг.) Д. 225 «Протокол Первой Белостокской областной конференции КП(б)Б. / 18–21 апреля 1940 г.».
- НАРБ — Национальный архив Республики Беларусь. Ф. 4П (Фонды бывшего Партархива «Центральный Комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии, 1818–1991 гг.). Оп. 1 (Центральный Комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии, 1918–1941 гг.). Д. 16737 «Стенограмма совещания секретарей Райкомов КП(б)Б и начальников РО НКВД пограничных районов БССР / 19–20 сентября 1940».
- Ф. 4П (Фонды бывшего Партархива «Центральный Комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии, 1818–1991 гг.). Оп. 1 (Центральный Комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии, 1918–1941 гг.). Д. 15268 «Протоколы собраний партийного актива Белостокской парторганизации / 1940».
- ГАГр — Государственный архив Гродненской области. Ф. Р-292 (Исполком Белостокского городского Совета депутатов

- трудящихся г. Белосток). Оп. 1 [б.н.]. Д. 2 «Документы о работе Белостокской железной дороги / 1939–1940 гг.».
- РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. (ЦК ВКП(б)). Оп. 22. (Организационно-инструкторский отдел. 1940–1941 гг.) Д. 229 «Протокол Первой Белостокской областной конференции КП(б)Б. / 18 — 21 апреля 1940 г.».
- Felson, Don. RG-50.477*0552. United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C. 00:10:41.
- Heifetz, Fania. RG-50.929*0002. United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C. 00:20:10.
- Kagan, Jack. RG-50.149*0022. United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C. Part 1. 00:18:50.
- Kaleska, Nina. RG-50.030*0101. United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C. 00:07:26.
- Makower, Samuel. RG-50.462*0041. United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C. 00:08:50.

Литература

- Бемпорад 2016 — *Бемпорад Э.* Превращение в советских евреев: Большевицкий эксперимент в Минске. М., 2016.
- Мардухович 2013 — *Мардухович М.* Местечко Желудок // Желудок: память о еврейском местечке. М., 2013.
- Розенблат, Еленская 1997 — *Розенблат Е., Еленская И.* Пинские евреи: 1939–1944 гг. Брест, 1997.
- Туронак 1993 — *Туронак Ю.* Беларусь пад нямецкай акупацыяй. Мн., 1993.
- Уголовный кодекс РСФСР 1937 — Уголовный кодекс РСФСР. М., 1937.
- Bauer 2009 — *Bauer Y.* Death of the Shtetl. New Heaven, 2009.
- Levin 1995 — *Levin D.* The Lesser of Two Evils: Eastern European Jewry under Soviet Rule, 1939–1941. Philadelphia, 1995.
- Pinchuk 1990 — *Pinchuk B.-C.* Shtetl Jews under Soviet Rule: Eastern Poland on The Eve of The Holocaust. Oxford, 1990.
- Shternshis 2006 — *Shternshis A.* Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in The Soviet Union, 1923–1939. Bloomington, 2006.

Изображение Холокоста в польском кинематографе второй половины 1940-х гг.

Холокост — не просто одна из важных тем в польском кинематографе второй половины 1940-х гг. Вся послевоенная польская кинематография, которой со временем было суждено обрести мировую славу, стать наследницей итальянского неореализма и предвестницей французской «новой волны», в значительной мере выросла именно из пепла Катастрофы.

В 1943 году, когда в СССР была сформирована 1-я польская пехотная дивизия имени Тадеуша Костюшко, при ней возникла киногруппа «Чолувка», костяк которой составили деятели бывшего (еще предвоенного) польского кинообъединения «Старт» [Буряков, Соболев 1985, 105]. Во главе «Чолувки» (название в переводе на русский язык означает «передовой отряд» или «авангард») встал знаменитый польский режиссер Александр Форд. «Передовой отряд» под руководством Форда прошел с боями от Ленино (Могилевская область) до Берлина, запечатлевая на киноплёнку совместный боевой путь польских и советских воинов. В ноябре 1944 г. «Чолувка» (преобразованная после освобождения Люблина в киностудию Войска Польского) представила свой первый документальный фильм «Майданек — кладбище Европы».

Руководитель «Чолувки» и автор первой обличительной кинохроники о Майданеке — режиссер Александр Форд — знаковая фигура для всей истории польского кинематографа. Еврей по национальности (его имя при рождении — Моше Лившиц) и активный участник обороны Варшавы в ходе Сентябрьской кампании 1939 г., Форд спасся от нацистской оккупации, перебравшись на территорию, отошедшую в результате раздела Польши к Советскому Союзу. В начальный период Великой Отечественной войны Александр

Форд успел поработать в эвакуации в Ташкенте [Haltorf 2012, 55], в переломном 1943 г. возглавил «Чолувку», а в первые два года после войны он уже руководил на тот момент единственной польской киностудией «Film Polski». Впоследствии Александр Форд был художественным директором «Blok» и «Studio», преподавал в знаменитой Лодзинской киношколе вплоть до вынужденной эмиграции в 1968 г. (связанной с началом оголтелой антисемитской кампании, охватившей Польскую Народную Республику). По словам известного польского режиссера Романа Полански, Александр Форд создал в польском кино «свою небольшую империю» [Haltorf 2012, 55].

До начала Второй мировой основу творчества Александра Форда составляли социальные драмы, заслужившие признание у польских «левых», а также картины на идише, посвященные еврейскому народу. Главными героями фордовских фильмов часто были дети и подростки. Все эти темы — социальная, еврейская и детская — вскоре после войны слились воедино и нашли свое общее отражение в знаковой кинокартине «Граничная улица» (1948), которая будет подробно рассмотрена в этой статье.

В отечественной историографии днем рождения польского кино считается 8 января 1947 г. — дата премьеры первого послевоенного полнометражного художественного фильма «Запрещенные песенки» режиссера Леонарда Бучковского и сценариста Людвика Старского. Эта полуторачасовая музыкальная трагикомедия, сюжет которой охватывает весь период гитлеровской оккупации Польши, представляет собой своего рода кинематографический коллаж, составленный из песен, которые варшавяне пели в 1939–1945 гг. Речь идет о подлинном фольклоре времен войны и оккупации, который специально для фильма собрал и обработал известный польский композитор Роман Палестер [Рубанова 1966, 43].

В первое послевоенное пятилетие польская кинопромышленность, преодолевая огромные сложности, связанные с отсутствием технической базы, нехваткой кадров и общим разорением страны, выпускала лишь 1–3 полнометражных фильма в год [Маркулан 1970, 26]. Снятые в течение 1946 г.

«Запрещенные песенки» Леонарда Бучковского стали первой из трех самых известных и самых посещаемых кинокартин своего времени — наравне с «Последним этапом» Ванды Якубовской (1947) и «Граничной улицей» Александра Форда (1948). Каждая из этих трех лент, не потерявших своей популярности и поныне, была посвящена минувшей войне, и в каждой присутствовало изображение Холокоста, которое к тому же становилось все более значимым для сюжета от фильма к фильму.

В «Запрещенных песенках» тема Катастрофы затронута во второстепенной сюжетной линии, посвященной молодому варшавскому еврею, которого укрывают у себя соседи главного героя — бойца Армии Крайовой¹. Девушка-фольксдойче (бывшая польская гражданка — этническая немка), узнав об укрывательстве еврея, безо всякого зазрения совести сдаст его полицейскому. Польский полицейский забирает у несчастного все деньги. Из песни еврейских детей — узников Варшавского гетто (само гетто показано как двор-колодец среди домов, где живут простые варшавяне) — зритель узнает, что даже получив взятку, коллаборационист все равно сдаст молодого человека гитлеровцам. Польский антисемитизм и коллаборационизм показаны в «Запрещенных песенках» достаточно откровенно. Так, в одном из эпизодов сердобольная варшавянка пытается передать в гетто кусок хлеба, но в этом ей препятствует не иноземный захватчик, а вполне себе местный «страж порядка». Восстание в Варшавском гетто 1943 г. (в отличие от Варшавского восстания 1944 г.) в «Запрещенных песенках», однако, никак не упомянуто. Возможно, было бы излишне требовать от музыкального фильма (в основном комедийного), чтобы в нем был изображен «бунт обреченных», в результате которого тысячи евреев — не без помощи некоторых варшавян — были сожжены нацистами заживо [Алексеев 1998].

Более значимое место Катастрофа занимает в фильме «Последний этап» Ванды Якубовской. Картина, вышедшая на экраны Польши в марте 1948 г., стала первым в истории мировой кинематографии художественным фильмом, посвященным концентрационным лагерям нацистской Германии.

Лента уникальна не только в силу своего первенства. Авторы «Последнего этапа» — режиссер Ванда Якубовская и сценарист Герда Шнайдер — сами были узницами женского отделения лагеря Аушвиц-Биркенау [Рубанова 1963, 27]. Идея снять правдивый фильм об этом страшном месте пришла в голову Якубовской и Шнайдер еще во время пребывания в лагере. Две женщины, полька и немка, которые познакомились в концлагере, смогли выжить, дожидаться освобождения и рассказать миру страшную правду о жестокости и непостижимых масштабах нацистских преступлений. Пережив настоящий ад, Ванда Якубовская и Герда Шнайдер нашли в себе силы и мужество вскоре после войны вернуться в Освенцим, чтобы здесь, на натуре, снять фильм по своим личным воспоминаниям.

При всех многочисленных огрехах режиссуры, монтажа и драматургии (фактически это был дебют Ванды Якубовской)², «Последний этап» стал мощным и проникновенным произведением киноискусства, которое произвело очень большое впечатление на зрителей по всему миру. «Последний этап» был показан на экранах 44 стран³ [Розен 1963, 15], картина была удостоена «Хрустального глобуса» в Карловых Варах (1948), премии Всемирного Совета Мира (1950) и других наград, была номинирована на главный приз Британской киноакадемии за 1950 г.

В работе над фильмом принимали участие некоторые советские кинематографисты: оператор Борис (Бенцион) Монастырский, заслуженные артисты РСФСР Татьяна Гурецкая и Мария Виноградова. Сценарий «Последнего этапа» одобрил лично Иосиф Сталин [Haltorf 2010, 13]. Что касается образов героев и драматургии, то фильм во многом ориентируется на эстетику социалистического реализма сталинского кино. При этом фильм избавлен от продиктованного канона условностей — «Последний этап» впечатляет, а местами и шокирует своим натурализмом, устрашающей точностью изображения лагерных реалий. И это неудивительно, ведь Ванда Якубовская и Герда Шнайдер создавали фильм об Освенциме, зная о нем отнюдь не понаслышке. В 1943 г. режиссер лично, почти что голыми руками, возводила жен-

ские бараки (по воспоминаниям Якубовской, из 140 человек, прибывших вместе с ней, уже через две недели в живых оставалось лишь семнадцать) [Щукин 1965, 142]. Ванда Якубовская хотела, чтобы ее фильм об Освенциме был максимально правдив — вплоть до того, что массовку во время съемок одевали в настоящие лагерные робы⁴, на которых еще оставались пятна крови [Колодынский 2006, 9–10]. Заключенные в кадре утопают в грязи, страдают от вшей и лишь от изображения на экране гор трупов и полчищ крыс режиссеру все же пришлось отказаться [Haltorf 2010, 13].

Не только авторы, но и часть артистов, снявшихся в «Последнем этапе», прошли страшную школу нацистских лагерей и тюрем [Haltorf 2010, 10, 20–21]. Елизавета Лабуньска также пережила Освенцим, Барбара Фиевска была узницей концлагеря Берген-Бельзен, Алина Яновская несколько месяцев провела в печально известной варшавской тюрьме «Павяк». Почти все актеры и съемочная группа в той или иной степени пострадали от германской оккупации. Через нацистские концентрационные лагеря прошел и один из двух художников-постановщиков «Последнего этапа» Чеслав Пясковский.

В «Последнем этапе» множество действующих лиц (автору данной статьи удалось найти нескольких их реальных прототипов). Фильм состоит из отдельных зарисовок, не всегда имеющих между собой прямую связь, но складывающихся в одну общую картину. Среди десятков персонажей «Последнего этапа», представляющих самые разные народы Европы (еврейки, польки, русские, француженки, цыганки, югославки и другие), центральным героем постепенно становится польская еврейка Марта Вайс (которую сыграла Барбара Драпиньска). Ее привозят вместе с родными в первой части фильма. По прибытии в лагерь вся ее семья отправляется напрямик в газовые камеры, но самой Марте повезет устроиться переводчицей с немецкого. Она, как и другие польки, быстро начинает понимать русскую речь и вскоре сходится с Евгенией (Татьяна Гурецкая) — опытным врачом из Ленинграда, которая возглавляет больничный барак⁵. Евгения с несколькими медсестрами из разных стран в нечеловеческих условиях, в отсутствии самых элементарных

средств, ежедневно организует помощь сотням заболевших узниц.

Прототип Марты Вайс — еврейка польско-бельгийского происхождения Мала (Малка) Циметбаум. Молодая женщина, полиглот, владевшая пятью языками, она работала в Освенциме переводчиком и действительно занимала в лагере привилегированное положение. Как и герой фильма, свои широкие, по сравнению с другими заключенными, возможности она направляла на помощь больным узницам. В Освенциме Мала Циметбаум познакомилась с молодым поляком Эдеком Галинским, который был «старожилом» этого лагеря, был одним из первых узников, помещенным сюда еще в 1940 г. (его персональный номер — 531). Летом 1944 г. Эдек Галинский и Мала Циметбаум вместе бегут из Освенцима. Как в кинофильме, так и в реальности влюбленные были вскоре схвачены, возвращены и после пыток казнены на глазах у всего лагеря, посмертно став настоящей легендой среди узников Освенцима. Согласно одному из свидетельств, Мала Циметбаум, уже стоя на эшафоте, порезала себе вену заранее спрятанным лезвием и ударила окровавленной рукой начальника женского лагеря [см. об этом в: Трагическая любовь в Освенциме] — этот памятный момент вошел в финал фильма Якубовской.

«Последний этап», помимо сюжетов нескольких реальных историй, представляет собой уникальную реконструкцию существования рядовых узниц Освенцима, созданную по самым горячим следам. Лента точно иллюстрирует и местами даже дополняет имеющиеся письменные источники об этом лагере, будь то документы или персональные воспоминания. «Визуализация», выполненная Якубовской, тем более ценна, что какой-либо кинохроники Освенцима, снятой до его освобождения, не существует. Фотографий — и тех осталось немного, лишь один так называемый Освенцимский альбом — примерно двести кадров, сделанных кем-то из эсесовцев в середине 1944 г. и впоследствии случайно найденных выжившей узницей Освенцима Лилли Якоб. Широкой общественности стало известно об этом альбоме только в первой половине 1960-х, когда он стал одним из доказательств об-

винения на Втором освенцимском процессе. Опубликованы фотографии были лишь в 1980 г., после того, как владелица альбома, Лилли Якоб, передала его израильскому музею Яд ва-Шем (за исключением нескольких снимков, уже отданных ею другим бывшим узникам, сумевшим узнать себя на них) [The Auschwitz Album]. На этих фотографиях изображено лишь прибытие евреев в лагерь, но не их жизнь внутри него. На момент выхода картины и на протяжении многих лет «Последний этап» оставался фактически единственным визуальным материалом об Освенциме, за исключением рисунков заключенных, четырех размытых фотографий, тайно сделанных рабочим зондеркоманды Албертом (Алексом) Эррера, и кинофотохроники, снятой уже после освобождения лагеря Красной армией. Кадры из «Последнего этапа» не единожды использовались в качестве «хроники» в документальных фильмах.

Стоит отметить, что в тот период, когда шел уже упомянутый второй процесс над освенцимскими палачами (декабрь 1963 — август 1964 гг.), Ванда Якубовская работала уже над второй кинокартиной, посвященной Аушвиц-Биркенау — «Конец нашего света». Фильм был выпущен в 1964 г., на самом излете так называемой польской школы кинематографа (течение в польском киноискусстве на стыке итальянского неореализма и французской «новой волны», существовавшее в период оттепели). По сравнению с «Последним этапом» работа представляла уже новый взгляд на концлагерь: вместо четкого деления на добро и зло, безоговорочной интернациональной солидарности узников — психологический анализ, внутренние конфликты, моральные компромиссы и борьба за выживание среди заключенных. К работе над «Концом нашего света» Ванда Якубовская вновь привлекла многих бывших узников Освенцима, включая довольно известных людей (писатель Тадеуш Голуй, художник Мариан Колодзей, а также друг Эдека Галинского Вислав Килар, опубликовавший после войны книгу «Anus mundi: 1500 дней в Аушвиц-Биркенау»). Новая «кинореконструкция» лагеря оказалась еще более масштабной и — главное — детальной, чем «Последний этап». Авторы, например, по крупицам собрали сведения о

восстании зондеркоманды 7 октября 1944 г., дабы показать этот эпизод на экране.

Что же касается первых послевоенных лет, то своего наивысшего развития тема Холокоста достигла в «Граничной улице» Александра Форда. Фильм, сюжет которого охватывает период с тревожного августа 1939 г. до начала восстания в Варшавском гетто в апреле 1943 г. включительно, рассказывает о пяти семьях, живших до войны по соседству на Граничной улице. Это настоящая улица в Варшаве, которая проходила вдоль стены, отделившей еврейское гетто от так называемой арийской стороны.

Картина настойчиво и последовательно внушала зрителю мысль о насущной необходимости доброжелательно и товарищески относиться к евреям, в ней утверждается идея братства, всеми способами осуждается и обличается польский антисемитизм. Для сороковых годов эта проблематика была более чем актуальной — юдофобия цвела в польском обществе пышным цветом и во время войны, и после нее. Первый вариант сценария «Граничной улицы» был написан в 1946 г. [Haltorf 2010, 55] — в том же году в польском городе Кельце произошел самый кровавый из послевоенных еврейских погромов: в один день были убиты около 50 человек, включая детей, беременных женщин и нескольких поляков, которые попытались заступиться за евреев [Катастрофа европейского еврейства 1995, 251–253]. То была лишь одна из многочисленных смертоубийственных антиеврейских акций. В результате до конца 1946 г. десятки тысяч польских евреев, переживших войну, были вынуждены эмигрировать из Польши [Катастрофа европейского еврейства 1995, 222].

Главные герои кинокартины «Граничная улица» — дети из пяти варшавских семей. Семья Чепликовски — простые представители рабочего класса и носители особого польского «народного духа» — для простого польского зрителя являла собой наилучший пример для подражания. Невзирая на опасность, члены семьи на протяжении всего фильма всячески помогают евреям. Символично, что подросток из этой семьи — Бронек Чепликовски — на голову выше всех своих сверстников.

Семья Войтанов — это пример «перевоспитания». Заявленные в начале картины как ярые антисемиты, Войтаны постепенно раскаиваются и меняют свои взгляды на прямо противоположные. Между тем еще одна семья (Кушмиракки) — польские граждане, являющиеся этническими немцами, — представляют собой живое олицетворение юдофобии, подлости и предательства. В самом начале фильма глава семейства Кушмираков, обладатель пышных усов а-ля Юзеф Пилсудский, безапелляционно обвиняет евреев в том, что они, якобы, не хотят оборонять Польшу от гитлеровцев. Однако во время оккупации он сам радикально меняет форму своих усов, вся его семья присягает оккупационной власти и активно включается в охоту на евреев. К слову, таким образом «Граничная улица» (как и «Запрещенные песенки» Бучковского) не только обличает антисемитов, но и подпитывает антигерманские настроения. Шельмование этнических немцев в польских кинофильмах второй половины сороковых было вполне в духе времени. С первых послевоенных дней миллионы польских немцев подвергались систематической дискриминации, организованной на официальном уровне и оформленной в специальных декретах. Немцы страдали после войны от насилия и издевательств, у них отчуждали личную собственность, многие умерли или были убиты. Около трех миллионов немцев оказались изгнанными из страны [Сумленный 2008].

На примере Бьялеков — ассимилированных польских евреев-интеллигентов автор показывает, что многие евреи в принципе ничем не отличаются от поляков. Главное же место в киноленте занимает семья Либерманов. Основными действующими лицами в этой семье являются малолетний Давидек, его безымянный Дедушка и дядя Натан. Дедушка и Натан представляют два разных образа мысли: первый — пожилой ортодокс, фаталист и сторонник еврейской самоизоляции, второй — энергичный пролетарий, выступающий за единство народов Польши и совместную борьбу против оккупантов (по сюжету герой вступает в Еврейскую боевую организацию). Оба персонажа являются сугубо положительными, однако, согласно фильму, такие, как Натан — это

настоящие борцы, а ортодоксам вроде Дедушки уготована лишь роль жертвы. Поэтому в конце фильма Давидек выбирает путь Натана — в символическом финале он принимает из рук друга-поляка оружие и примыкает к Восстанию в Варшавском гетто.

Жизнь и смерть в Варшавском гетто Александр Форд демонстрирует на экране благодаря помощи в качестве консультанта писательницы и психолога Рэйчел Ауэрбах — одной из очень немногих выживших в гетто. Так, внимательный зритель может отыскать в кадре представителей еврейской полиции⁶, красочно показано функционирование в Варшавском гетто текстильных фабрик немецкого предпринимателя Вальтера Теббенса, на которых почти что как рабы трудились около 18 тысяч евреев [Алексеев 1998]. В фильме присутствует и реальный эпизод, когда неизвестный польский пожарный был застрелен немцами за попытку спасти из горящего дома еврейку. Однако изображение восстания оказалось подчинено усиливавшейся политической конъюнктуре. Единственным участником антифашистского бунта в картине названа Еврейская боевая организация, правый Еврейский воинский союз в «Граничной улице» не упомянут. Более того, подвиг бойцов Еврейского воинского союза во время боев на Мурановской площади (на крыше дома № 7 ими были установлены польский и современный израильский флаги, что привело в бешенство гитлеровских офицеров) в фильме, во-первых, приписан Еврейской боевой организации, во-вторых, видоизменен — в кадре на доме развешаются два польских флага.

«Граничная улица» — актуальный и общественно полезный фильм — появился в польском прокате с большим опозданием, лишь в июне 1949 г. [Алексеев 1998]. Хотя уже в августе 1948 г. готовая картина участвовала в борьбе за призы на IX Венецианском международном кинофестивале. В чем же причина такой задержки? Еще в процессе работы над картиной Александр Форд попал в идеологическую «вилюку»: он должен был строго осудить крепко засевший в польских головах антисемитизм, но вместе с тем он не должен был изображать поляков исключительно «в черных красках». Из-за

этого противоречия сюжет картины еще в процессе работы над сценарием многократно перерабатывался. Польская премьера «Граничной улицы» все равно откладывалась, слишком сложной оказалась выбранная режиссером тема. В польский прокат картина вышла уже в период диктатуры, окончательно установившейся в Польше к исходу 1948 г. Новоустановившийся режим Болеслава Берута решился выпустить «Граничную улицу» на экраны только после нескольких пробных кинопоказов, организованных для польских рабочих. На показах фиксировались зрительская реакция и то, как именно рабочие интерпретировали увиденный фильм [Haltorf 2012, 59–60]. Выход картины на широкий экран на всякий случай поддерживался широкой кампанией в прессе [Колодынский 2006, 10]. Этим решениям поспособствовал сложный опыт предыдущих двух фильмов — «Запрещенных песенок» и «Последнего этапа». Одновременное присутствие в кадре положительных героев-евреев и поляков-коллаборационистов (полицейских, «капо») вызывало значительные фрустрации в польском обществе — обе ленты в гневных письмах зрители обвиняли в «антипольской направленности». Тем не менее, то недовольство, которое вызывали сюжеты этих фильмов, не могло помешать их популярности — каждый из них посмотрели миллионы поляков.

¹ Тот факт, что в «Запрещенных песенках» показаны (да еще и исключительно в положительном свете) Армия Крайова и Варшавское восстание, делает эту ленту весьма примечательной. «Запрещенные песенки», впервые вышедшие на экраны Польши в самом начале 1947 г., снимались в тот краткий временной зазор между окончанием войны и становлением польской диктатуры, когда в польском обществе существовал определенный политический плюрализм, когда были достаточно сильны позиции сторонников Станислава Миколайчика (до февраля 1947 г. он даже совмещал в Правительстве национального единства посты заместителя премьер-министра и министра сельского хозяйства), когда активное участие в политической жизни Польши принимали «правые», а среди «левых» авторитетной фигурой был «правый уклонист» Владислав Гомулка, выступавший в то время против «сектантских извращений» социалистической идеи. Вскоре все «аковцы» будут объявлены предателями, а на обсуждение темы Варшавского восстания будет наложено табу.

- ² До войны Вада Якубовская была активным участником польского кинообъединения «Старт». В сентябре 1939 г. она едва закончила работу над своей первой картиной «Над Неманом», поставленной по одноименному роману Элизы Ожешко. Негатив и все материалы фильма погибли в результате немецкого вторжения [Щукин 1965, 142].
- ³ По данным 1970 г., «Последний этап» демонстрировался уже в 60 странах мира [Маркулан 1970, 25].
- ⁴ Впрочем, использование подлинного реквизита (после проведения соответствующей дезинфекции) объясняется также невозможностью изготовить его специально для съемок фильма: для полностью разоренного польского кинопроизводства сшить нужное количество лагерных роб, скорее всего, было просто непосильной задачей. Известно, что во время работы над «Запрещенными песенками» Леонарда Бучковского актеры приносили из дома свою собственную одежду.
- ⁵ Прототипом Евгении, скорее всего, была русская узница Нина Гусева. Нина Гусева не была профессиональным врачом, однако она сумела организовать работу по помощи заболевшим узникам. К счастью, в отличие от персонажа картины, Нине Гусевой удалось дожить до окончания войны [Кирилловская 2015]. Евгения же по сюжету разделяет участь неизвестной медсестры, убитой за то, что решилась рассказать правду об Освенциме представителю «Красного креста» Морису Росселю, который во время визита в Аушвиц-Биркенау «инспектировал» фальшивый больничный барак.
- ⁶ Еврейская полиция, состоявшая из мужчин-евреев, сотрудничала с нацистами в «охране порядка» в гетто. Впрочем, еврейские коллаборационисты появляясь на экране мелком и прямо в фильме таким образом не называются и не интерпретируются, однако их все равно легко можно определить по характерным фуражкам и деревянным дубинкам.

Литература

- Алексеев 1998 — *Алексеев М.* Варшавского гетто больше не существует. М., 1998.
- Соболев 1967 — *Соболев Р.П.* Встреча с польским кино. М., 1967.
- Рубанова 1974 — *Рубанова И.И.* Вторгаться строго и сурово... // Иностранная литература. 1974. № 7. С. 241–249.
- Рубанова 1963 — *Рубанова И.И.* Героика борьбы и победы // Киноискусство стран социализма. М., 1963. С. 26–31.
- Кирилловская 2015 — *Кирилловская Н.* Женский подвиг // Орловский вестник. 2015. № 11. www.vestnik57.ru/page/

- zhenskij-podvig. Дата обращения: 20.04.2016 г.
- Михалек 1964 — *Михалек Б.* Заметки о польском кино. Польские кинематографисты о себе. М., 1964.
- Сумленный 2008 — *Сумленный С.* Изгнаны и убиты // Эксперт. 2008. № 3. http://expert.ru/expert/2008/30/izgnany_i_ubity/. Дата обращения: 31.05.2016 г.
- Тымовский, Кеневич, Хольцер 2004 — *Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е.* История Польши. М., 2004.
- История южных и западных славян 2008 — История южных и западных славян. В 2 т. Т. 2. М., 2008.
- Катастрофа европейского еврейства 1995 — Катастрофа европейского еврейства. В 6 ч. Ч. 6. Иерусалим, 1995.
- Кинематография Народной Польши 1952 — Кинематография Народной Польши. Варшава, 1952.
- Вайда 2005 — *Вайда А.* Кино и все остальное. М., 2005.
- Фуксевич 1976 — *Фуксевич Я.* Кино и телевидение в Польше. Варшава, 1976.
- Колодяжная 1974 — *Колодяжная В.С.* Кино Польской Народной Республики 1945–1970. М., 1974.
- Маркулан 1967 — *Маркулан Я.К.* Кино Польши. М., 1967.
- Буряков, Соболев 1985 — *Буряков В.Ю. Соболев Р.П.* Кино Польши: противоречия развития // Становление и развитие кино социалистических стран центральной и юго-восточной Европы. М., 1985. С. 105–118.
- Краткая история Польши 1993 — Краткая история Польши. С древнейших времен до наших дней. М., 1993.
- Валясек 1961 — *Валясек М.* Летописцы жизни // Искусство кино. 1961. № 8. С. 135–139.
- Молодое польское кино 2008 — Молодое польское кино. Варшава, 2008.
- Щукин 1965 — *Щукин Г.* Память и верность // Искусство кино. 1965. № 5. С. 141–147.
- Рубанова 1969 — *Рубанова И.И.* Перевал. Польское кино-искусство перед юбилеем // Иностранная литература. 1969. № 7. С. 226–236.
- Питера 1964 — *Питера З.* Поиски и перспективы польского кино // Иностранная литература. 1964. № 7. С. 253–260.
- Маркулан 1970 — *Маркулан Я.К.* Польская кинематографи-

- ческая школа (1955–1965). Автореферат на соискание ученой степени доктора искусствоведения. Л., 1970.
- Рубанова 1966 — *Рубанова И.И.* Польское кино 1945–1965. Фильмы о войне и оккупации. М., 1966.
- Аннинский 1968 — *Аннинский Н.* Польское кино в советской критике // *Иностранная литература*. 1968. № 8. С. 240–249.
- Розен 1963 — *Розен В.* Польское кино и его новинки // *Новое время*. 1963. № 30. С. 15–16.
- Польша в XX веке 2012 — *Польша в XX веке. Очерки политической истории*. М., 2012.
- Колодынский 2006 — *Колодынский А.* Пути польского кино. М., 2006.
- Режиссеры польского кино 2007 — *Режиссеры польского кино. Биофильмографический справочник*. М., 2007.
- Кушевский 1978 — *Кушевский С.* Современное польское кино. Варшава, 1978.
- Трагическая любовь в Освенциме — *Трагическая любовь в Освенциме. История Эдека Галинского и Малы Циметбаум* // *Google Arts & Culture*. www.google.com/culturalinstitute/u/0/exhibit/трагическая-любовь-в-освенциме/gRatYv-cU. Дата обращения: 20.04.2016 г.
- Haltof 2007 — *Haltof M.* *Historical Dictionary of Polish Cinema*. Lanham, 2007.
- Haltof 2004 — *Haltof M.* *Kino polskie*. Gdańsk, 2004.
- Jolanta 1987 — *Jolanta L.* *Krytyka 1947–48 o «Zakazanych piosenkach»* // *Kino*. № 1. 1987. S. 5–7.
- Haltof 2012 — *Haltof M.* *Polish Film and The Holocaust: Politics and Memory*. NY and Oxford, 2012.
- Haltof 2002 — *Haltof M.* *Polish National Cinema*. NY, 2002.
- Haltof 2010 — *Haltof M.* *Return to Auschwitz: Wanda Jakubowska's "The Last Stage" (1948)* // *The Polish Review*. 2010. № 1. P. 7–34.
- The Auschwitz Album — *The Auschwitz Album* // *Yad Vashem — The World Holocaust Remembrance Center*. www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/index.asp. Дата обращения: 17.04.2017 г.
- Madej 1991 — *Madej A.* *Zakazane melodie, zakazane słowa, zakazany film* // *Kino*. 1991. № 2. S. 32–33.

Вильнюсское «дело валютчиков» 1962 г.: антисемитизм в советской Литве

В Советском Союзе судебные процессы по делам о спекулянтах валютой в период с 1961 по 1964 гг. были частью кампании, направленной против экономических преступников. Большинство валютных спекулянтов были гражданами СССР еврейского происхождения, поэтому нередко в историографии так называемое дело валютчиков интерпретируется как выражение антисемитских установок советского режима.

Спекуляция валютой возникла из-за разницы в официальном и неофициальном курсах рубля по отношению к доллару США. Официальный курс в 60-е гг. XX в. был 1:4, а после денежной реформы 1961 г. — 90 копеек за доллар [Центральный банк Российской Федерации]. Скупленные валютчиками у иностранцев доллары перепродавались гражданам СССР, собиравшимся в поездку за границу. Последние могли приобрести валюту по официальному курсу только на определенную сумму — 30 рублей (то есть можно было купить примерно 33,33 доллара). Этих денег не хватало в поездке, их недоставало для покупки одежды или электронных приборов иностранного производства, поэтому многие прибегали к услугам валютных спекулянтов. Установленный государственный курс валюты был неблагоприятен и для иностранных туристов, которые в СССР на «черном рынке» получали за доллар до 10 рублей. В таких обстоятельствах возникла специфическая социальная сеть.

Цель настоящего исследования заключается в том, чтобы на основании анализа архивных документов и материалов периодической печати верифицировать тезис о том, что судебное «дело валютчиков» в том виде, в каком оно было представлено на страницах официозной газеты «Тiesa» (т.е. «правда»), поднимало волну антисемитизма, который в свою

очередь выполнял функцию усиления позиций советской власти.

Судебный процесс над валютчиками проходил с 30 января по 22 марта 1962 г. в Вильнюсе. В Верховном суде Литовской ССР рассматривалось дело восьми человек (все они были евреями), которым были предъявлены обвинения в нарушении правил валютных операций и в спекуляции валютными ценностями. Было решено рассматривать это дело на открытом судебном заседании, а для освещения хода судебного процесса в центральной печати была создана группа спецкорреспондентов. На вильнюсских фабриках наиболее активным работникам и общественникам производственного сектора раздавали приглашения для участия в заседании.

На основании указа «О хищении государственного и общественного имущества в особо крупных размерах» от 1 августа 1961 г. [Lietuvos Tarybų Socialistinės Respublikos Baudžiamasis kodeksas 1961, 35–36], в Советском Союзе в течение 1962 г. смертная казнь была назначена за спекуляцию валютой 84 лицам, среди которых было 45 граждан СССР еврейской национальности [Pinkus 1984, 204]. В процентном отношении среди осужденных евреев было 54%, однако в некоторых регионах эта цифра достигала 80% [Anti-Semitism in the Soviet Union 1969, 2224]. В случае вильнюсских «валютных спекулянтов» смертная казнь была назначена Арону Резницкому, Михаилу Рабиновичу и Федору Каминеру. Еще одной обвиняемой — Басе Резницкене — смертная казнь была заменена на 15 лет лишения свободы, однако 24 сентября 1969 г. она была помилована и наказание ей сокращено до 10 лет лишения свободы [Reznickaja Basia Chaimovna, 334–336, 400, 500].

Вильнюсское «дело валютчиков» вызвало широкий резонанс в западных странах. Французская газета «Le Progrès» 17 апреля 1962 г. сообщала, что по постановлению вильнюсского суда приведен в исполнение приговор (смертная казнь) трем литовским евреям-«спекулянтам», и подчеркнула, что это вызвало волнения среди евреев Советского Союза [Lietuva — lietuviai ir Baltijos kraštai Prancūzijos spaudoje 1962, 80]. Другая французская газета, «Le Monde», констатировала, что евреи СССР боятся «стать козлами отпущения из-за свиреп-

ствующего в Советском Союзе дефицита продуктов питания <...>» [Lietuva — lietuviai ir Baltijos kraštai Prancūzijos spaudoje 1962, 81].

Однако высказанную в зарубежной печати причину «дел валютчиков» нельзя считать точной. С одной стороны, советское руководство было заинтересовано в том, чтобы подавить социальную напряженность после неудавшихся хрущевских реформ в сельском хозяйстве и направить недовольство общественности на евреев. Тем более что в 1960-е гг. стал необходим новый «идейно-политический» враг; КГБ уделяло все большее внимание профилактике обеспечения безопасности и методам формирования общественного мнения [Burinskaitė 2008, 131]. Статьи о «валютных спекулянтах» послужили и созданию ритуалов идентичности нового «советского человека», формируя у людей общее отношение к мнимым врагам, убеждая в справедливости социалистического строя. Другая причина была связана с сомнениями советского режима в лояльности евреев, возникшими после Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Москве в 1957 г., когда часть советской еврейской молодежи демонстрировала свое национальное единство с делегацией Израиля [Hoffman 2001, 37–38]. Возможно, поэтому в кампании против «валютных спекулянтов» отразилось стремление подавить национальные (сионистские) идеи евреев и очевидную нетерпимость в отношении еврейских организаций, поддерживавших контакты со своими заграничными коллегами.

В любом случае основной мотив подобных дел был связан непосредственно с советской идеологией, т.е. со стремлением отвлечь общественное внимание от фундаментальной проблемы экономических преступлений — от коррупции, которая существовала на всех партийных уровнях. Правящая элита не могла позволить таким преступлениям, как валютные спекуляции, стать массовыми, поэтому пыталась усилить эффект показательных судов, используя в этом и антисемитизм. Евреи СССР были «принесены в жертву» ради государственных интересов. Спекуляция валютой считалась частью «порочного» капиталистического мира, а евреи наиболее убедительно воплощали характерный стерео-

тип о «жадности капитализма». Муссировались также идеи о связях евреев с Западом, так что валютные операции могли стать естественным и характерным «символом» еврейства. Этот процесс облегчался тем, что еще в конце 50-х гг. XX в. советская государственная идеология сформировала и целенаправленно поддерживала образ сионизма как инструмента западного империализма, распространявшего националистическую идеологию, а граждане еврейской национальности преследовались как «буржуазные элементы».

Советская система должна была маскировать антисемитизм, ведь иначе победившее фашизм государство (СССР) выглядело бы как преследователь той же группы, которую нацисты и их коллаборанты целенаправленно уничтожали (этот факт в официальном историческом нарративе СССР ретушировался идеологемой, согласно которой «от зверских преступлений гитлеризма пострадал весь советский народ») [Vitkus 2008, 120]. Поэтому, чтобы не компрометировать имидж СССР, в газетных статьях о валютных спекуляциях слово «евреи» не использовалось, однако были привлечены комплексные ассоциации, связанные с негативным образом евреев. Все это вызывает большой ажиотаж, читатель будто бы сам обо всем догадывается, а пропаганда, апеллируя к определенным привычкам, ожиданиям и моральным установкам, выполняет роль подсказчика-суплера в идентификации этнического происхождения «валютчиков». Тот факт, что ежедневно на процесс в Верховном суде собиралось около 400 человек и многие не попавшие в зал толпились еще и на улице [Atamukas 2007, 333], свидетельствует о том, что советской пропаганде в какой-то степени удалось вызвать значительный интерес общественности к процессу.

Уже после окончания вильнюсского «дела валютчиков», в июне 1962 г. в «The New York Times» было опубликовано интервью с главным редактором газеты «Тiesa» Генриком Зиманасом [Lietuvos pasiuntinybė Vašingtone 1962, 198]. Редактор твердо придерживался позиции, в соответствии с которой обвинения в антисемитском характере «дела валютчиков» необоснованны. По словам Г. Зиманаса, евреи тра-

диционно ассоциировались с торговлей, поэтому не следует удивляться, что они составили значительную часть «спекулянтов». Важной особенностью являлось то, что сам Г. Зиманас по происхождению был евреем, поэтому его высказывания должны были убедить общественное мнение (особенно на Западе) в том, что в Советском Союзе отсутствует и антисемитизм, и нарушения прав человека.

После смерти И. Сталина антисемитские выпады в официальном идеологическом дискурсе стали менее заметны, и для еврейской среды это дало поводы не расценивать советский режим как источник физической угрозы (репрессий, казней). Антисемитские идеи не были зафиксированы и в протоколах допросов в уголовных делах вильнюсских валютных спекулянтов, в интерпретации собранных улик, однако материалы, опубликованные в официальной газете Литовской ССР «Тиеса», были проникнуты скрытой враждебностью по отношению к евреям. Латентный антисемитизм можно определить как неочевидное, но «подразумеваемое» явление, как «предчувствие», действующее через «скрытую» структуру антисемитских и антииудаистских стереотипов.

В статьях о вильнюсском деле обвиняемые были представлены как люди алчные, чьим единственным кумиром было золото, люди, которые способны манипулировать честными советскими гражданами. Сообщения в печати были предназначены не для оповещения о ходе судебного процесса, а для формирования у читателя определенных установок по отношению к освещаемым событиям. Статьи в газете «Тиеса» непосредственно подводили читателя к идее о том, что именно евреи были вдохновителями «криминальных картелей», поэтому необходимо ликвидировать в первую очередь их, поскольку они — источник экономических проблем. Пропаганда, не стесняясь в эпитетах и сравнениях, сообщала о «подлых спекулянтах», не оставляя повода для сомнений в том, что совершенные преступления — преступления против государства, что даже лица и манеры обвиняемых выдают в них преступников. Кроме того, освещающие судебный процесс статьи имели и превентивный характер, тем более что в них прямо указывалось на то, что это дело должно стать

хорошим уроком для тех, кто «еще находится на преступном пути» [Jankauskas 1962c, 3].

Среди материалов, посвященных этому делу, были и фельетоны, в публикациях часто давались субъективные оценки, усиленные использованием таких приемов, как парадокс или сарказм. Например, автор статьи «Рабы жадности» пишет о том, что «аживые увиливания подсудимых совершенно бессмысленны. Черное не станет белым» [Jankauskas 1962a, 4]. В другой статье под названием «Сплетенный мошенниками клубок распутан» он утверждает, что «для суда все очевиднее становится обличье тех паразитов, которые совершили тяжкие преступления <...>» [Jankauskas 1962d, 3]. Следует обратить внимание, что использование фельетонного стиля характерно для статей менее серьезного содержания, между тем в газете «Тiesa» с негуманным удовлетворением сообщается о назначении смертной казни для преступников, совершавших валютные спекуляции.

Статьи отличались также постоянством сюжета: в них описывались совершенные подсудимыми преступления, национальность и религия обвиняемых открыто не указывались. Однако в этих публикациях создавался образ евреев как источника деморализации честного советского гражданина, а индивидуальные характеристики обвиняемых косвенно связывались с их этническим происхождением. В литовском обществе евреи традиционно ассоциировались с торговлей и деловой хваткой, поэтому, опираясь на стереотипный образ еврея-«хитрого спекулянта», пропаганда подсказывала связь между валютными спекулянтами и «еврейским происхождением». Пропаганда формировала мнение о том, что евреи по сути своей асоциальны, поскольку их ценности расходятся с основными ценностями советского общества. Поддерживались утверждения о том, что евреи не лояльны по отношению к «советской отчизне»; апеллируя к чувствам советского гражданина как честного, порядочного человека, автор указывал, что обвиняемые «как паразиты, пользуясь трудом других и ничего не давая обществу, продолжительное время обирали наш народ, каждого из нас», что «они нанесли огромный ущерб стране, народу, каждому советскому че-

ловеку» [Jankauskas 1962f, 4]. «Валютчики» изображены нечестными и склонными защищать интересы только «своих», евреев. Поэтому можно предположить, что совсем не случайно в вильнюсском деле «валютчиков» обвиняемых защищал адвокат по фамилии Израиль [Jankauskas 1962e, 4].

Для стилистики статей, освещавших процесс, характерен декларативный тон (ср. следующие заголовки: «Валютные спекулянты — враги народа» [Jankauskas 1962f, 4] или «Лжецы, мошенники, подонки» [Jankauskas 1962b, 3]). Привычка подчиняться приказам и следовать такого рода декларациям — одна из предпосылок устойчивости моральных убеждений, чем и воспользовались советские пропагандисты, стремившиеся намекнуть на еврейское происхождение «валютчиков». Феномен приказа значительно усиливается в массах, требующих четких, понятных и оптимальных указаний [Mažeikis 2006, 32]. Приказ помогает уклониться от детализации или объяснения обстоятельств преступления. Однако во избежание сомнений среди представителей общест­венности подсудимые изображались как «враги народа» [Jankauskas 1962f, 4]. Таким образом, благодаря подобного рода отсылке к репрессиям периода советизации, актуализировалась серьезность обвинений. Сомневающимся напоминали, что те, кто не одобряет развитие режима, рискуют стать отщепенцами в советском обществе.

Для понимания советского общества как благоприятной социальной среды для распространения отрицательного образа евреев заслуживает внимания упоминание психолога Бориса Сегала о том, что граждане СССР были менее защищенными, чем люди из свободного мира. Режим запрещал и подавлял основные человеческие потребности, такие как свобода, счастье, чувство собственного достоинства. Поэтому любые национальные идеи, выражение свободной мысли представляли опасность, и за это грозило наказание, а подавление стремлений вызывало акции протеста, агрессию, зависть и поиск «козла отпущения» [Segal 1979, 476]. Советская система вмешивалась в личную жизнь человека, стремилась формировать его мировоззрение; подобная политика была нацелена на предупреждение человеческих «слабостей», ко-

торые представляли опасность для стабильности режима. Поэтому можно утверждать, что советское общество было легче сплотить и направить его недовольство против евреев.

Сравнение кампаний против так называемых экономических преступлений в разных городах СССР показывает, что на страницах центральной советской печати к звучащим этнически нейтрально именам обвиняемых обычно добавлялись еврейские «эквиваленты» этих имен. Следует отметить, что аналогичные методы применялись и в ходе пропагандистской кампании по делу «врачей-вредителей» (1953 г.). Здесь нужно отметить, что евреи, стремившиеся избежать дискриминации, меняли фамилии и имена, чтобы скрыть свое «еврейское происхождение». В Литовской ССР такого не происходило, здесь было меньше агрессии. Например, судебный процесс во Львове начался по сути в то же время, что и в Вильнюсе, однако газета «Львовская правда» отличалась большей активностью в разжигании антисемитизма. Львовская синагога изображалась как центр незаконных сделок, а лидером преступников был назван некий резник (шойхет) Конторович, который под «религиозным прикрытием» торговал вином, предназначенным для еврейских праздников [Economic Crimes in The Soviet Union 1964, 37]. Основной целью этого процесса было показать связь синагоги и ее лидеров со спекуляцией валютой и золотом. Конторович и его сообщники, также принадлежавшие к еврейской общине, были приговорены к смертной казни.

В отличие от львовского «дела валютчиков» пропагандисты в Литовской ССР не стремились выявить связи между евреями и спекуляциями. В газете «Тисеса» чаще звучали декларативные утверждения о вреде спекуляции для государства, о цинизме обвиняемых и важности проявления бдительности советскими гражданами. В то же время во Львове судебный процесс приобретал более зловещее звучание, например, благодаря сообщениям об устроившем драку кандидате на должность кантора (певчего в синагоге) [Economic Crimes in The Soviet Union 1964, 40]. В статьях также утверждалось, что синагога была местом, откуда золото и иностранная валюта экспортировались за границу. Ангажированная пропа-

ганда достигла кульминации, когда появились публикации писем читателей, настроенных против иудаизма в принципе. Действительно ли существовали такие письма или это риторический прием — неизвестно. В опубликованных письмах отразилась обеспокоенность читателей тем, что львовская синагога была инструментом империалистической политики США. Высказывались опасения, что синагогу посещали работники израильского посольства, которые передавали пропагандистскую информацию из Израиля, читатели делали выводы о том, что империализм опасен и для самих евреев, поэтому синагогу следует закрыть [Economic Crimes in The Soviet Union 1964, 40–41].

Между тем в вильнюсской прессе статья, которая напрямую связывала преступления львовских «валютчиков» с их «еврейским происхождением», была опубликована лишь за несколько дней до открытого судебного заседания. Эта статья под названием «Сионизм — маска для шпионов» [Erlisches 1962, 5], напечатанная подчеркнuto крупным шрифтом, должна была обратить на себя внимание читателей. В тексте излагались основные моменты львовского судебного процесса (о том, что израильские дипломаты использовали синагоги для встречи с нужными людьми и передачи им шпионских инструкций). Сионисты и секретные службы Израиля обвинялись в том, что под прикрытием синагоги распространяли антисоветскую и сионистскую литературу, стремились завербовать наивных граждан еврейской национальности с целью организовать шпионаж. Впрочем, в соответствии с изложенным в статье, опасность распространения сионистской идеологии существовала не в Литовской ССР, а в центральных городах Союза. Тем не менее эти материалы должны были сформировать некое коллективное мнение и побудить граждан быть бдительными, подготовить их принять новый виток развития советской системы — начавшуюся вскоре кампанию против вильнюсских «валютных спекулянтов».

Можно сделать вывод о том, что теория заговора, в соответствии с которой синагога выступает как форпост антисоветской деятельности, стала шаблонным инструментом пропагандистов. В то же время в вильнюсском случае един-

ственную связь подсудимых с синагогой подсказали инкриминируемые супругам Басе и Арону Резницким обвинения в сотрудничестве с раввинами, которые решали различные взаимные споры [Jankauskas 1962f, 4]. Пропаганда подчеркивала, что раввин не только хорошо знал об их преступных деяниях, но и был «главным арбитром».

На основании проведенного исследования можно сделать вывод о том, что пропаганда в вильнюсском деле предназначалась для требующей четких ответов общественности и не оставляла места для вопросов, нюансов. В пропаганде не было никаких альтернатив, не существовало другого мнения. В связи с тем, что советскому руководству было важно актуализировать значимость борьбы с экономическими преступлениями и не превратить эту пропагандистскую кампанию в одно из многих «сухих», рутинных средств воспитания общества, в этот пропагандистский дискурс был включен и антисемитский дискурс. Советская пропаганда о «валютных спекулянтах» разжигала антисемитизм через создаваемые абстракции с привлечением стереотипных представлений о евреях.

Источники

- Центральный банк Российской Федерации — Центральный банк Российской Федерации. Курсы валют за период до 01.07.1992.
http://cbr.ru/currency_base/OldDataFiles/USD.xls.
- Lietuvos Tarybų Socialistinės Respublikos Baudžiamasis kodeksas — Lietuvos Tarybų Socialistinės Respublikos Baudžiamasis kodeksas (Уголовный кодекс Литовской Советской Социалистической Республики). Vilnius, 1961.
- Erlichas 1962 — *Erlichas N.* Sionizmas — *kaukė šnipams // Tiesa.* 1962. № 23. P. 5.
- Lietuva — lietuviai ir Baltijos kraštai Prancūzijos spaudoje 1962 — Lietuva — lietuviai ir Baltijos kraštai Prancūzijos spaudoje. 1962. № 7. Lietuvos centrinis valstybės archyvas (LCVA), f. 648, ap. 2, b. 214.

- Reznickaja Basia Chaimovna — Reznickaja Basia Chaimovna. Baudžiamoji byla. Lietuvos ypatingasis archyvas (LYA). F. K-1. Ap. 58. B. 47300/3
- Lietuvos pasiuntinybė Vašingtone 1962 — Lietuvos pasiuntinybė Vašingtone. PRO MEMORIA, 1962. LCVA. F. 656. Ap. 2. B. 144.
- Jankauskas 1962a — *Jankauskas P.* Godumo vergai. Teismo procesas valiutos spekuliantų byloje // Tiesa. 1962. № 28. P. 4.
- Jankauskas 1962b — *Jankauskas P.* Melagiai, sukčiai, išsigimėliai // Tiesa. 1962. № 30. P. 3.
- Jankauskas 1962c — *Jankauskas P.* Pavėluota atgaila. Teismo procesas valiutos spekuliantų byloje // Tiesa. 1962. № 33. P. 3.
- Jankauskas 1962d — *Jankauskas P.* Sukčių suraizgytas kamuolys išnarpliotas. Teismo procesas valiutos spekuliantų byloje // Tiesa. 1962. № 31. P. 3.
- Jankauskas 1962e — *Jankauskas P.* Valiutos spekuliantai kaltinamųjų suole // Tiesa. 1962. № 26. P. 4.
- Jankauskas 1962f — *Jankauskas P.* Valiutos spekuliantai — liaudies priešai. Baudžiamoji byla № 93 // Tiesa. 1962. № 25. P. 4.

Литература

- Anti-Semitism in The Soviet Union 1969 — Anti-Semitism in The Soviet Union. Hearings Before The Committee on Un-American Activities House of Representatives. Ninetieth Congress, Second Session. Washington, 1969.
- Atamukas 2007 — *Atamukas S.* Lietuvos žydų kelias: nuo XIV a. iki XXI a. pradžios. Vilnius, 2007.
- Burinskaitė 2008 — *Burinskaitė K.* Slaptosios tarnybos vieta totalitarinėje SSRS // Lietuvos istorijos studijos. 2008. № 22. P. 117–143.
- Economic Crimes in The Soviet Union 1964 — Economic Crimes in The Soviet Union // Journal of the International Commission of Jurists. 1964. Vol. 5. № 2. P. 3–47.
- Hoffman 2001 — *Hoffman B. N.* Jewish Hearts: A Study of Dynamic Ethnicity in The United States and the Soviet Union. New York, 2001.
- Pinkus 1984 — *Pinkus B.* The Soviet Government and The Jews 1948–1967: A Documented Study. Cambridge, 1984.

- Mažeikis 2006 — *Mažeikis G.* Propaganda. Šiauliai, 2006.
Segal 1979 — *Segal M.B.* Soviet Anti-Semitism // Judaism. 1979.
Vol. 28. № 4. P. 475–481.
Vitkus 2008 — *Vitkus H.* Holokausto atminties raida Lietuvoje.
Daktaro disertacija. Klaipėda, 2008.

Мария Шишигина (Москва)

Возрождение иудейской общины Перми в 1990-е гг.: соотношение этнических и религиозных мотивов

Возрождение иудейской общины Перми в 1990-е гг. связано с кардинальными изменениями в общественно-политической жизни страны. Процесс так называемого религиозного ренессанса позволил иудаизму постепенно встроиться в постсоветское культурное пространство. Рассмотрение регионального аспекта этого процесса помогает избежать обобщений в трактовке социальных изменений, способствует пониманию специфичности религиозных сообществ. Анализ закономерностей выхода религии из «социального гетто» помогает избежать отождествления «религиозного возрождения» с «духовным».

Религия как социальный феномен тесно переплетена с другими сферами общественной жизни, не существует как чистая форма. В зависимости от общественно-политической, экономической, культурной ситуации эти формы могут принимать различный характер. В силу специфичности иудаизма как национально ориентированной религии его культурная составляющая может выходить на первый план.

В ряду наиболее значимых факторов в формировании современной идентичности стоят этническое и конфессиональное самосознания как во многом определяющие поведение личности в социальном пространстве. Конструирование обоих видов идентичности представляется индикатором роста уровня самосознания индивида и группы [Рязанова, Пермякова 2015, 30]. Обращаясь к региональному аспекту восстановления активной деятельности иудейской общины Перми в 1990-е гг., мы получаем возможность выявить некоторые характерные особенности в соотношении

этнических и религиозных мотивов при обращении людей к религиозным практикам.

По мнению Т.В. Фроловой, «все ученые, которые занимались проблемой еврейской идентичности, пришли к выводу, что кризис еврейской идентичности произошел не только в России, но и во всем мире. По их мнению, для большинства евреев бывшего СССР еврейство — это скорее национальность, а не религия, т.е. этнический компонент становится более важным, чем религиозный компонент в их идентичности» [Фролова 2015]. Вопрос идентичности является сложным еще и в силу того, что он связан с вопросом самоидентификации. Причисление себя к верующим у определенного индивида может происходить из-за действия несколько иных установок, чем те, которые исследователи маркируют как признак религиозности. Поход в синагогу, соблюдение кашрута (диетарных законов иудаизма), религиозные праздники — соблюдение хотя бы одной из этих культовых практик может дать основание индивиду причислить себя к иудаизму, а исследователю исключить наблюдаемого из религиозного поля в силу недостаточности следования религиозным нормам.

Соотношение идентичности осложняется также вопросом о членстве в общине, который является важной составляющей концепта религиозного разнообразия. Членство может проявляться в различных формах: домашнее богослужение, поход в синагогу, присутствие на праздниках. Внешние проявления религиозной идентичности не являются в то же время свидетельством активного участия в публичной религиозной практике — регулярного посещения богослужений [Каргина 2016].

Соотношение религиозных и этнических мотивов при изучении иудейского сообщества связано также со степенью включенности религии в жизненный мир респондента. Е.Э. Носенко-Штейн использует понятие «новые евреи» — те, чья еврейская самоидентификация была сконструирована совсем недавно (в основном молодые люди). Они также посещают синагогу, хотя и не всегда регулярно. Иногда они даже воспринимают ее как профанное пространство, своего рода еврейский молодежный клуб. Как правило, такое восприя-

тие синагоги характерно для тех молодых людей, которые придерживаются «светского иудаизма» — произвольно выбранного, но высоко ценимого в данном сообществе набора ценностей и практик — религиозных и светских; к ним у еврейской молодежи в России относятся почитание Субботы, попытки соблюдать кашрут, некоторые еврейские праздники (которые отмечают в общинных или молодежных еврейских центрах), сочувственное отношение к Израилу, стремление вступить в брак с человеком еврейского происхождения и некоторые другие [Носенко-Штейн 2014, 131].

Для понимания мотивов при обращении к иудаизму как религиозной системе, существующей в рамках деятельности общины ортодоксального иудаизма Перми, было проведено социологическое исследование. Респондентами стали регулярно участвующие в мероприятиях синагоги и числившиеся в официальных списках синагоги члены общины. Определенные респондентов происходило по методу цепной выборки или выборки по методу «снежного кома». Этот подход применяется для определения ключевых информантов и критических случаев. Количество отобранных респондентов основывается на логике интенсивной выборки, которая состоит из информационно значимых случаев, в значительной степени представляющих интересующее нас явление.

В исследовании был использован вид стандартизированного «открытого» интервью. Данный тип состоит из набора вопросов, тщательно сформулированных и организованных с таким расчетом, чтобы предъявлять их респондентам в одной и той же последовательности, спрашивая их об одном и том же одними и теми же словами. Гибкость в манипулировании опросником хотя и существует, но является достаточно ограниченной. Такое интервью используется и в том случае, когда необходимо минимизировать различия в вопросах, задаваемых разным респондентам [Штейнберг, Шанин, Ковалев 2010, 160].

Деятельность по восстановлению иудейской жизни в Перми можно разделить на несколько значимых аспектов. Организационное становление связано с деятельностью по возвращению синагоги и структурированию административной

системы внутри общины. Приобщение к учению атеистически воспитанных граждан бывшего Советского Союза также имело свои специфические черты, что составило кадровый ракурс реанимирования сообщества. Третьей частью процесса возрождения стали возобновленные еврейские праздники, выводящие иудейскую общину в социальное пространство города, легитимируя ее деятельность в глазах горожан.

Для выявления соотношения этнических и религиозных мотивов в процессе возрождения активной деятельности иудейского сообщества Перми в постсоветский период важно определить мотивы приобщения к иудейскому учению заинтересованных. Этот вопрос является наиболее сложным для исследования. Понятие религиозного сообщества в указанный период размывается. Многие люди, ранее не задумывающиеся о своей конфессиональной принадлежности, теперь смогли приобрести новое социальное окружение. Основной в этих отношениях стала еврейская культура, где люди объединялись по принципу общих еврейских корней или же просто хотели посещать крупные городские мероприятия.

В ответах респондентов можно обнаружить некие общие тенденции, связанные с религиозной составляющей. Одна из женщин, посещавших мероприятия того времени, отмечает: «На концерт ходили, мы тогда начали учить иврит, что-то уже сидели, проверяли, понимаем или нет» [Инт. 1]. Упомянутое в интервью изучение иврита говорит нам о востребованности этих занятий и о возможности их в указанный период. Именно заинтересованность в активной культурной деятельности побудила респондента посетить мероприятие.

Еще одна женщина, присутствовавшая на концертах в еврейской общине, вспоминает: «Народу много было. Очевидно, свое еврейство многие не ощущали, то есть, я, вот, я не знала ни праздники, ни язык, и, я говорю, в школе вообще не знала, кто такие евреи, а тут интересно стало» [Инт. 2]. Незнание традиции, языка, праздников, «еврейства» свидетельствуют о степени реализации в воспитании советских детей атеистической пропаганды, что наложило отпечаток на облик современной общины. Очевидно, что самоидентификация происходит скорее по этническому принципу, а не

по религиозному. В данном примере именно интерес к культурной составляющей иудаизма стал мотивом для посещения праздника.

Уроженка Белоруссии, эвакуированная в Пермь во время войны, отмечает следующее: «Сначала ходили, просто лекции какие-то слушали. Потом стала на праздники ходить, а там уже познакомились с другими евреями. Затем образовался “Хэсед”, и я туда начала ходить активно. Слушала там лекции о политике, о традициях еврейских. Было место, где можно было собраться. Но это все было после пенсии, в 1978 году примерно. Сказать, что я сильно верующая, мне трудно» [Инт. 2]. Показательно, что, несмотря на соблюдение респондентами еврейских традиций, религиозные мотивы не являются для них первостепенными для посещения синагоги. Этнические мотивы, проявившиеся после начала активной культурной деятельности общины в 1990-е гг., способствовали вхождению многих пермских евреев в культурное пространство иудаизма.

Стоит также отметить, что многие люди воспринимали посещение мероприятий как возможность активного социального участия в массовых мероприятиях для выстраивания и поддержания социальных связей в обществе [Бергер 2005]. Руководитель Еврейского культурного центра в исследуемый период, рассказывая о проводившихся тогда праздниках, отмечает: «Полный зал был. Причем, это без билетов было — всех пригласил в синагогу на свой концерт. Причем, пришли не только евреи, у нас же у всех друзья есть, которым интересно. Ну, на молитвы и праздники народ тогда валил, конечно» [Инт. 3]. Несомненно, участие большого числа людей в событиях еврейской городской жизни не означало их включенности в религиозную жизнь общины. Отмеченное респондентом большое количество посещавших молитвы и праздники не означало их конфессиональную принадлежность. Мотивы для посещения крупных городских событий могли быть как религиозные или этнические, так и культурные.

Этот факт связан и с уровнем религиозной осведомленности тех, кто воспринимал себя членом иудейского сообщества. О степени религиозной грамотности евреев в этот

период свидетельствуют примечательные случаи: «Я помню, когда мы начинали, первый раз Песах здесь, в этой синагоге, праздновать, вроде все приготовили, все почистили, и наши кухонные сумели сварить огромный чан макарон, а в Песах макароны никак нельзя. То есть знаний было “ноль” у многих, а сейчас знаний больше» [Инт. 4].

Впервые пришедшая в синагогу в 1995 г. работница библиотеки отмечает: «Вот N был такой хороший популяризатор. И он раз в неделю рассказывал обо всех еврейских традициях и праздниках, а потом я уже поняла, что он поверхностно рассказывает. Но на том периоде это было просто замечательно, потому что с нуля вообще. Ничего не знаешь, и это было замечательно. Мне нужно было рассказывать, вот, как человеку из другой конфессии или атеисту, то есть я не знала вообще ничего» [Инт. 2]¹. Создатель музея и библиотеки синагоги вспоминает: «Я — не религиозный человек... Ну, я же воспитывалась в советские времена. Иногда по праздникам хожу, вот, в шофар трубят, мне нравится» [Инт. 4].

Описывая религиозную ситуацию, тот же респондент добавляет: «В наше время-то от религии люди далеки были, просто шли за самоидентификацией, как-то повидаться, ну, это эйфория была, что мы можем, не скрываясь, отмечать праздники, ну, на молитвы ходить» [Инт. 4]. В данном высказывании именно этническая идентичность, а не углубление религиозного чувства является мотивом для посещения мероприятий. Респондент накладывает психологическое восприятие на возникшую возможность свободно собираться в религиозные праздники, что порождает чувство «эйфории».

Мы позволим себе утверждать, что в силу атеистического воспитания для многих евреев первые мероприятия в 1990-е гг. стали новым знанием, которое было недоступно в советское время. Вновь пришедшие активисты были далеки от религии в силу советского опыта и социального регулирования. Примечательно, что не все респонденты однозначно идентифицировали себя с позицией верующих, отделяя, таким об-

¹ Имена информантов в тексте интервью скрыты по этическим соображениям.

разом, культурную составляющую иудаизма от религиозной. Религиозный праздник не всегда идентифицировался как таковой. Эстетическая составляющая и возможность социального участия в общем деле выходила на первый план.

Мотивы, побудившие респондентов прийти в синагогу, могли быть связаны с повседневными практиками, например, с устройством на работу. Пришедшая в синагогу в 1993 г. информант вспоминает: «Я была в декрете, надо было работать, и позвонили. А как раз отдали синагогу, и надо было главного бухгалтера, чтобы это все вести, и, вот, позвонили. И с этого началась моя еврейская познавательная жизнь. До этого я как бы, ну, у нас была еврейская тусовка дома, все это было. Но все это было на светском уровне» [Инт. 5]. В данном случае импульсом к приходу в общину стали бытовые проблемы, что подчеркивает степень восприятия религиозной системы на уровне повседневного действия.

Один из респондентов высказывает следующее мнение: «Ну, все равно верить-то надо как-то ведь. В 1993 году я начала ходить в синагогу на Большевиктской, а у рынка еще была, в ту я не ходила, не знаю, что там было. Сюда я уже хожу лет двадцать, ну, нравится мне ходить» [Инт. 7]. Таким образом, сам поход в синагогу расценивается как полюбившаяся привычка, религиозная составляющая которой не является значимой. Однако фраза «верить-то надо как-то ведь» подтверждает наличие религиозных элементов в мировосприятии.

Один из активистов синагоги высказывается очень определенно: «Ну, у меня вообще к религии странное отношение. Любая религия — ислам, христианство, буддизм — создана для того, что поработать людей. Я не верю во все эти религиозные системы. Я просто всегда интересовался иудейской темой, читал много литературы, когда еще жил в Осе. Но там возможности для этого совсем нет. Я воспринимаю это просто как возможность общения с интересными людьми. Мне нравится с ними общаться, евреи очень дружные, я чувствую, что у меня есть друзья, и мне всегда рады. Вот, вы, например, идете в какое-то сообщество — в качалку, в клуб — для чего? Для того, чтобы с социумом

общаться, и я так же в общине нахожу интересных людей. На праздниках бывает очень весело, и всегда много народу. В театре тоже участвую, как только пришел, меня сразу пригласили. Я вообще считаю, что религия уже не популярна, есть много других вещей, которыми можно забить голову» [Инт. 8]. Этот человек, посещая религиозные праздники, воспринимает их как культурное мероприятие. Участие в театре — социальное действие, которое позволяет индивиду приобщиться к определенному сообществу. Основой в таких действиях является культурная составляющая иудаизма, призывающая к сплочению сообщества.

Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что не все люди, которые включились в участие в религиозных мероприятиях в период так называемого религиозного ренессанса, должны быть идентифицированы как члены именно иудейского сообщества. Для многих из респондентов религия играла и играет консолидирующую, культурную роль, предоставляет возможность социального участия в массовом действии. Так, пожилые люди получают в синагоге бесплатные обеды, иную помощь, не связанную с религиозной деятельностью. В этом случае синагога выполняет свою традиционную функцию экономической поддержки нуждающихся, почти полностью исчезнувшую в советский период [Носенко-Штейн 2014, 129].

Анализ локального иудейского сообщества Перми 1990-х гг. показал, что при определении иерархии элементов этнической и конфессиональной идентичности необходимо тщательно определять мотивы индивидов. Очевидно, что культурная составляющая иудаизма играла первостепенную роль в процессе возрождения еврейской общины. Евреи, ранее не задумавшиеся о своей религиозной принадлежности, в переломный период религиозного ренессанса смогли обрести новое окружение единомышленников именно благодаря изначальному сращиванию религиозной и культурной идентичности индивидов. В этой связи термин «религиозное возрождение» является не совсем уместным. Возрождение происходило, скорее, в еврейской культурной жизни, а религиозная составляющая играла роль внешнего повода для

консолидации сообщества. Активное привлечение культурной составляющей послужило стимулирующим фактором восстановления еврейской общины, позволяющим включить в нее более широкий круг людей и создать дополнительные элементы ее консолидации.

Источники

- Полевые материалы автора (далее ПМА). Интервью 1. К-ич, ж., 1957 г.р., работник музея синагоги. Зап. 18.01.2017 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 2. Б.Л. Н-ва, ж., 1937 г.р., эвакуирована в Пермь в 1941 г. Зап. 07.12.2016 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 3. Ф-к, м., 1933 г.р., почетный член общины. Зап. 18.01.2017 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 4. В-ич, м., 1943 г.р., член общины. Зап. 23.03.2016 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 5. С-ич, ж., 1973 г.р., бухгалтер синагоги. Зап. 05.04.2016 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 6. О. П-ва, ж., 1967 г.р., уроженка Перми. Зап. 06.12.2016 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 7. Ф.А. По-р, ж., 1938 г.р., проживает в Перми с 1941 г. Зап. 17.02.2014 г., гор. Пермь.
- ПМА. Интервью 8. К-н, м., 1972 г.р., член общины. Зап. 20.03.2017 г., гор. Пермь.

Литература

- Каргина 2016 — *Каргина И.* Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ. Автореферат дисс. на соискание степени доктора социологических наук: 22.00.2001 [Место защиты: ФГАОУ ВО «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации»]. М., 2016.

- Носенко-Штейн 2014 — *Носенко-Штейн Е.* «Свое» и «чужое» в современном российском городе: еврейская сакральная география // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 123–139.
- Рязанова, Пермякова 2015 — *Рязанова С., Пермякова Н.* Этническое и конфессиональное самосознание как факторы идентификации русской молодежи большого города (на примере г. Пермь) // Научный результат. 2015. № 1. С. 28–41.
- Фролова 2015 — *Фролова Т.* Еврейская идентичность в России // Университетские чтения. Пятигорск, 2015.
- Штейнберг, Шанин, Ковалев 2010 — *Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е.* Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб., 2010.

Молодежь в синагоге г. Смоленска: проблемы выбора идентичности

Согласно переписи населения 2010 г. [Перепись 2010], в России 55% евреев проживает в Москве и Московской области, а также в Санкт-Петербурге и Ленинградской области. Соответственно, Москва и Санкт-Петербург являются центрами еврейской жизни. В этих городах для молодежи существует большой выбор различных еврейских организаций, как религиозных, так и светских. В провинции ситуация противоположная: например, в рассматриваемом нами городе Смоленске существует лишь одна синагога, и только одна организация — Смоленская еврейская община — ведет активную деятельность.

В молодом возрасте перед каждым человеком остро стоит вопрос «кто я?», и от того, как современная молодежь ответит на него, зависит будущее нашего общества. Особенно проблемы религиозной и национальной идентичности актуальны для потомков еврейских семей в странах постсоветского пространства. Радикальные перемены, произошедшие в прошлом веке, сделали общество более секуляризованным, разделили понятия «еврей» и «иудей». Количество смешанных браков возросло, и дети из таких семей все реже обращаются к еврейской традиции. Чтобы «приобщиться к корням», молодежь идет не к старшему поколению, а в синагогу или любое другое место, где собирается еврейская община. Таким образом, теперь дети учат традициям родителей, а не наоборот [Ханин, Писаревская, Эпштейн 2013].

Чем живет молодежь в еврейской общине Смоленска? Что ее тревожит? И считают ли эти люди себя евреями и иудеями? Это я и пыталась выяснить. Материалами данного исследования послужили восемь глубинных интервью с молодыми людьми, посещающими смоленскую синагогу, собранные в ходе экспедиции Центра научных работников и преподава-

телей «Сэфер» в Смоленскую область в июле 2016 г. Информанты были отобраны по следующим критериям.

1. Регулярное посещение синагоги (то есть те, кто посещает синагогу не только в праздники, а не реже, чем раз в два месяца).

2. Возраст от 14 до 35 лет. Согласно российскому законодательству [Постановление Верховного Совета РФ] к социальной группе «молодежь» относятся люди от 14 до 30 лет. Однако нами было принято решение расширить возрастные рамки, приблизив их к концепции психолога Э.Х. Эриксона, согласно которой молодость приходится на период между 19 и 35 годами, а юность — между 13 и 19 [Erikson 1968].

Вопросы, которые задавались респондентам, затрагивали темы религиозной и национальной принадлежности респондента, его семьи и близких людей. Меня интересовало, как человек попал в общину и по каким причинам в ней остается, что его в ней устраивает и не устраивает. Кроме того, была предпринята попытка выявить причины, по которым респондент считает или не считает себя евреем, а также понять, насколько связаны национальная и религиозная идентичности.

Рабочая гипотеза исследования была сформулирована так: на численность, настроения и идентичность молодых людей, посещающих синагогу, влияют такие факторы, как (1) национальная и религиозная идентичность членов семьи и близких людей респондентов, а также их отношение к тем или иным национальностям и конфессиям; (2) политика раввина в отношении национального вопроса и традиций (насколько он лоялен к отступлениям от правил, насколько активно ведет деятельность по привлечению молодежи в синагогу); (3) влияние среды, связанное как с историей города, так и современностью (преобладание той или иной религиозной или национальной идентичности, влияние исторически значимых мест, находящихся в Смоленской области, а также памяти о резонансных событиях, произошедших в истории на этой территории).

Сразу стоит отметить, что под критерии выборки подошли только галахические евреи, то есть люди из семей, где либо оба родителя являются евреями, либо мать — еврейка.

Респонденты объясняют это тем, что раввин и его семья более закрыты для неевреев и евреев только по отцу. Открыто такое отношение не высказывается, и «членам семей» [Сэфер, ДЦ] можно посещать праздники и другие крупные мероприятия общины, однако ходить на шabbаты и молитвы, а также участвовать в специальных образовательных программах (например, в программе «Eurostars») нельзя. Вот цитата из интервью: «Прямо им (негалахическим — А.Г.) не говорят, конечно, но намеками пытаются сделать так, чтобы они ушли». [Сэфер, ДЦ]

Другой респондент рассказывает следующее:

...Понимаешь, у меня есть, например, сестры двоюродные, троюродные, которые по отцу. Мне обидно, что я не могу их приобщить к общинной жизни, хоть они и не в Смоленске живут, что они не могут участвовать в тех прекрасных мероприятиях, поездках, в которых я могу участвовать или кто-то еще. Мне обидно за это. Когда ты включаешь голову, ты понимаешь. <...>, наверное, бы народ вообще не сохранился, то есть должно быть что-то базовое. А если евреем может быть каждый, то, вообще, понятие стирается. <...> Но для того, чтобы развивать сейчас общину — это очень сильно ограничивает, потому что у нас огромное количество хороших ребят по Галахе и огромное количество ребят, у которых нет документов, хотя корни по матери [Сэфер, ДВ].

Почти все респонденты жаловались на то, что молодежи в синагоге слишком мало. По их мнению, это происходит по нескольким причинам, одна из которых — жесткое деление евреев на галахических и негалахических. Стоит отметить, что в этом, вопреки рассуждениям молодых людей, нет настолько значительной вины семьи раввина, насколько мыслят это респонденты. Основная часть молодежи, соответствующей нашей выборке, посещает синагогу исключительно из-за программы поездок по Европе для еврейской молодежи «Eurostars». Согласно условиям участия в ней [Официальный сайт программы «Eurostars»], такое право имеют только галахические евреи в возрасте от 18 до 28 лет. Эта программа длится один учебный год, а суть ее состоит в следующем: молодые люди обязаны посещать еженедельные

лекции о Торе и еврейской традиции, после чего в качестве награды за учебу все студенты отправляются в путешествие по «еврейским» городам Европы. Общину по этой программе в 2015–2016 учебном году посещало около 14 человек, но взять интервью автору удалось лишь у пяти из них. Как рассказал один из информантов, глава молодежного крыла синагоги, остальные ребята либо эмигрировали в Израиль, либо переехали жить в какой-либо другой город России, несколько человек перестали посещать лекции, даже не дождавшись поездки в Европу, другие перестали участвовать в жизни общины сразу же после путешествия.

Одна из информантов, тоже участница программы, призналась мне в интервью, что вряд ли будет в дальнейшем участвовать в еврейской жизни. В качестве причины такого решения она назвала муки совести за то, что она посещает занятия только ради поездки, хотя они сами по себе ей совсем не интересны:

Не знаю, меня немножко совесть терзает, если честно. <...> В какой-то степени это выгода, участие в программе ради поездки. Не могу сказать, что мне все это близко. И когда это все доходит до того, чтобы стать еврейкой или соблюдать правила, запреты... Этого не добиваются насильно, но когда тебе говорят об этом постоянно, мне не нравится, честно, такая система [Сэфер, ЕК].

Действительно, молодые люди жалуются на излишнюю консервативность семьи раввина¹, чуждость его обычаев, по-

¹ Стоит отметить, что смоленский раввин, рабби Леви-Ицхак Мондшайн, и его семья являются носителями отличной от локальной еврейской традиции культуры. Они приехали в Смоленск из Израиля в 2002 г. и до сих пор не смогли интегрироваться в российскую среду. Раввин и члены его семьи разговаривают с акцентом, это затрудняет понимание и на лекциях, которые читает раввин и его жена. В Израиле эта чета жила в обществе таких же религиозных соблюдающих евреев, как и они сами, а по приезде в Смоленск они оказались в противоположной ситуации: кроме семьи раввина, здесь религиозные нормы не соблюдает никто. Более того, эта семья не стремится понять, насколько сложно членам общины найти с ними общий язык, раввин и его жена пытаются насадить свою культуру, при этом любые попытки сопротивления воспринимаются ими как неуважение к иудаизму и к «еврейству» в целом.

стоянные попытки с его стороны сделать так, чтобы молодежь была «соблюдающей», что мешает молодым людям свободно себя чувствовать в синагоге. Это вторая, выделенная самими респондентами проблема, влияющая на количество молодежи, приходящей в синагогу. По этой причине молодые люди для неформального общения собираются в заведениях города, а не в стенах общины. Среди молодежи существует даже некая фобия религиозности, сформированная в большей степени под влиянием родителей: «Мама говорила: “Тебя заевреят, и ты вернешься сюда с десятью детьми и в длинной юбке с мужем с бородой”» [Сэфер, СХ].

Третьей проблемой, из-за которой, по мнению информантов, «молодежка» города Смоленска сейчас находится в плачевном состоянии, является то, что сами молодые люди очень инертны и «потребительски» относятся к общине. Респонденты жалуются на то, что многих привлекают в общине предоставляемые материальные блага, а само «еврейство» им совершенно неинтересно. Однако некоторые из информантов не видят в этом ничего плохого, потому что это привлекает новых людей, которые, придя в общину, например, из-за поездки, могут всерьез заинтересоваться еврейской культурой.

В итоге мы видим следующую ситуацию: пятеро из восьми информантов удерживаются в синагоге благодаря программе «Eurostars», два респондента посещают общину из-за интереса к другим программам, и лишь один посещает синагогу безо всякой причины, «когда захочется и время есть» [Сэфер, ЯК]. Только трое из восьми респондентов пришли в общину сами, два респондента — через семью, а остальные — из-за материальных благ и возможностей, которые предлагала община.

Большинство тех, кто собирается в синагоге, страдают чувством неудовлетворенности. Тем, кто ищет удовлетворения духовных потребностей, не нравится отсутствие энтузиазма, участия в жизни общины со стороны тех, кто попал сюда случайно. Последних не устраивает навязывание религии, они испытывают муки совести за то, что пришли в синагогу ради материальной выгоды. Причиной такого

рода неудовлетворенности, по моему мнению, является тот факт, что молодежная часть посещающих синагогу Смоленска очень негомогенна. Так, при ответе на вопрос о членах семьи, только одна интервьюируемая призналась, что и бабушки, и дедушки у нее были евреями (отнесем ее к группе А); у двоих интервьюированных не был евреем дедушка по отцовской линии, а остальные члены семьи — евреи (отнесем их к группе Б); у пятерых других информантов отцы — не евреи (группа В).

С высокой степенью вероятности можно предположить, что на формирование национальной идентичности информантов ключевое влияние оказала национальность родителей. То есть информанты групп А и Б признались, что считают себя евреями по причине того, что их родственники — евреи, мнения же молодых людей из группы В разделились: четверо считают себя евреями, а один человек не считает. Выбор своей идентичности представители разных групп объясняли так:

1. Все, кто назвал себя евреем, среди прочих причин называли то, что их матери — еврейки, что соответствует Галахе.
2. Все, кто назвал себя евреем, в детстве чувствовали себя «белой вороной», подвергались давлению со стороны сверстников. Правда, некоторые позже выясняли, что это не связано с их национальностью (ср. «...потом я выяснил, что меня обижали просто так, а не потому что я — еврей» [Сэфер, ДЦ]).
3. Одна респондентка считает, что у нее «еврейская душа» [Сэфер, ДВ], и поэтому она — еврейка. При этом информантка полностью индифферентна к религии.
4. Двое респондентов симпатизируют иудаизму и «еврейскому взгляду на жизнь» [Сэфер, ЯК] и поэтому считают себя евреями. Одна из них даже прошла гиюр и обучалась в еврейской религиозной школе.
5. Одна респондентка не считает себя еврейкой, так как не симпатизирует иудаизму, крещена и считает себя православной. Более того — все ее родственники по материнской линии стыдятся и скрывают свое еврейство, а отца своего она назвала антисемитом.

6. Еще один респондент также крещен и является православным, но все равно считает себя евреем.

В сложившейся ситуации безусловно необходимо выявить, какое влияние на формирование национальной идентичности оказывает религиозная идентичность. В группе В только два человека говорят о себе как о исповедующих иудаизм, еще один информант является индифферентным к религии. Остальные два человека — крещеные. Они признались, что для душевного успокоения в периоды кризиса скорее придут в православный храм, а не в синагогу:

Но я не могу сказать, что еврейство мне близко, мы живем в России все-таки, и здесь это не основная религия. Основная — православие, конечно <...> Если я одену крестик, может, все-таки, что-то станет получше [Сэфер, ЕК].

Информант группы А оказалась индифферентной к религии, склоняющейся к атеизму. Информанты группы Б оказались также индифферентны к религии, однако симпатизируют иудаизму в связи с тем, что «еврейство» дает много возможностей для бесплатных поездок и саморазвития. При этом один из молодых людей признался, что верит в бога, а второй заявил следующее: «Я стараюсь не думать о том, есть бог или нет» [Сэфер, ГЦ].

При этом большинство информантов признались, что на их религиозный выбор повлияла семья или окружение:

Если бы мое окружение было бы православными христианами, я бы сам стал православным христианином. Ибо таково было бы мое окружение. Религию прививают либо в семье, либо в окружении. Если иудей будет общаться исключительно с христианами, то он станет христианином [Сэфер, ДЦ].

Необходимо отметить, что в этом плане Смоленск — очень особенный город. Здесь подавляющее большинство населения (около 95%) [Перепись 2010] считает себя русскими, а около 80% исповедуют православие [Арена]. Кроме того, родина патриарха Кирилла, и о том, что данный факт значим

для жителей, говорят в частности билборды с портретами и изречениями патриарха в общественных местах города (в том числе и на пляжах). Впрочем, недалеко от Смоленска находится деревня Любавичи — родина любавичского хасидизма (Хабад-Любавич). Именно это направление иудаизма сейчас наиболее активно распространяется в России. Город интересен и тем, что находится на границе бывшей черты оседлости. Регион сильно пострадал во время Второй мировой, и особенно сильно пострадали евреи — здесь было гетто, и память о Катастрофе еще жива у еврейского населения. Моей гипотезой стало то, что все эти факты в той или иной степени повлияли на формирование религиозной и национальной идентичности респондентов.

Однако гипотеза о влиянии близости Любавичей и «эха» Второй мировой войны на формирование религиозной идентичности информантов не оправдалась. В большей степени на них оказывает влияние представление о Смоленске как о православном и русском городе. Все респонденты остро ощущают, что евреи и иудеи — это национальное и религиозное меньшинство. Крещение же является серьезной проблемой даже для разового посещения синагоги:

Ни отец не крещеный, ни мама, слава Богу. То есть меня никогда не причисляли ни к какой религии — за что спасибо родителям — они дали мне возможность сделать свой выбор. У нас в общине очень много ребят, которые крещеные, но это естественно в России, тем более для тех, у которых отец, например, русский, глава семьи, а у детей должна быть та же религия, что и у отца. Это такая политика российская, поэтому здесь осуждать никого нельзя. Но у меня, слава Богу, было не так. [Соб.: А что, крещеность как-то влияет на... Доставляет дискомфорт?] Как сказать. Ребятам тяжело, когда они крещеные, потому что их вроде бы тянет в синагогу, они общаются с евреями, но, когда дело касается чего-то религиозного, это может быть им интересно, конечно, но они чувствуют свою ответственность, потому что на них висит крест, потому что часть их семьи — православная, даже мамы еврейские тоже крещеные, но тоже осуждать нельзя: так жили. Внутренняя борьба, то есть не то, что я говорю плохо, неплохо... Я не осуждаю никого, но у детей, молодежи — внутренняя борьба

ба, переживания: «Кто я вообще? Имею ли я право сейчас ходить в синагогу, если на мне висит крест?» [Сэфер, ДВ]

При этом лишь одна информантка, не считающая себя еврейкой, уравнивает национальную и еврейскую идентичность, то есть православных автоматически считает русскими, а иудеев — евреями. Среди тех, кто назвал себя евреем, нашелся информант, который не считает, что соблюдающий обязательно должен верить в бога, но при этом если еврей не пытается быть соблюдающим, то он не в праве называться евреем.

Стоит отметить, что трое респондентов учились в религиозных еврейских учебных заведениях. Именно они в своих ответах указывали, что для того, чтобы назвать человека евреем, им важно его соблюдение законов иудаизма и участие в еврейской жизни. У остальных этот вопрос вызывал затруднения.

Респондент из группы А и респондент из группы В, симпатизирующий иудаизму, считают не обязательным для себя наличие супруга-еврея. Остальные из тех, кто назвал себя евреем, желают выйти замуж за еврея/жениться на еврейке. Аргументировали они это тем, что хотят «еврейскую семью», уважающую еврейские обычаи. При этом девушка из этой группы респондентов призналась, что не хочет, чтобы муж был соблюдающим законы иудаизма, так как не приветствует такой образ жизни.

Можно сделать следующий вывод. Ключевая причина, по которой информанты выбирают еврейскую национальную идентичность — это преобладание наличия таковой идентичности у родителей. Для тех, у кого оба родителя являются евреями, таковой аргумент является достаточным. Если же евреем является только один родитель (в конкретном случае — мать), то молодой человек начинает искать дополнительные аргументы для того, чтобы «разрешить» себе быть евреем. Такими причинами могут выступить симпатия к иудаизму и/или к еврейским обычаям, чувство своей «особенности». Иногда для окончательной интеграции в «еврейскую» среду информанты совершают гиюр или обрезание,

при этом последнее не всегда из-за религиозных причин. Если же молодые люди не чувствуют этих симпатий или не совершают специальных обрядов для интеграции, то они уходят из общины, потому что не находят в себе достаточно «еврейскости», чтобы позволить себе там остаться.

Формирование той или иной религиозной идентичности в большей степени зависит от того, какая идентичность считается правильной в семье. Например, если даже родители информантов не являются религиозными людьми, но не считают соблюдение норм иудаизма чем-то ненормальным, их ребенок с большей вероятностью будет считать себя иудеем. При этом, в отличие от национальной идентичности, религиозная чаще подвергается изменениям и зависит от окружения человека в конкретный период времени.

Таким образом, рабочая гипотеза исследования подтвердилась по ряду пунктов, а именно: на формирование той или иной идентичности действительно влияет идентичность родителей и окружения информантов, а также политика раввина в отношении молодежи и других членов общины; на это в меньшей степени оказывает влияние то, какая религиозная и национальная идентичность преобладает в конкретном регионе и считается нормальной. Исторически значимые события и места практически никакого влияния на формирование идентичности не оказывают.

Источники

- Сэфер, ГЦ — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от муж., 1989 г.р., род. в Смоленске, обр. высшее. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.
- Сэфер, ДВ — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от жен., 1990 г.р., род. в Дорогобуже, обр. высшее. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.
- Сэфер, ДЦ — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от муж., 1986 г.р., род. в Смоленске, обр. высшее. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.
- Сэфер, ЕК — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смолен-

- ске от жен., 1993 г.р., род. в Смоленске, обр. высшее. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.
- Сэфер, КА — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от жен., 1995 г.р., род. в Смоленске, обр. высшее. Соб. А.А. Гараповой, , июль 2016 г.
- Сэфер, ОС — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от муж., 1985 г.р., род. в Смоленске. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.
- Сэфер, СХ — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от жен., 1995 г.р., род. в Смоленске, обр. высшее. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.
- Сэфер, ЯК — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Смоленске от муж., 1982 г.р., род. в Смоленске, обр. высшее. Соб. А.А. Гарапова, июль 2016 г.

Литература

- Арена — Арена. Атлас религий и национальностей России. <http://sreda.org/arena>. Дата обращения: 16.03.2017 г.
- Перепись 2010 — Всероссийская перепись населения 2010. www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm. Дата обращения 20.03.2017 г.
- Постановление Верховного Совета РФ — Постановление Верховного Совета Российской Федерации «Об основных направлениях государственной молодежной политики в Российской Федерации». www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2138/. Дата обращения 30.01.2017 г.
- Ханин, Писаревская, Эпштейн 2013 — *Ханин В., Писаревская Д., Эпштейн А.* Еврейская молодежь в постсоветских странах. М., 2013.
- Erikson 1968 — *Erikson E.H.* Identity, Youth and Crisis. New York, 1968.
- EuroStars — О программе EuroStars. www.stars-moscow.ru/info. Дата обращения 15.03.2017 г.

Геннадий Сивохин (Минск)

Репрезентация представлений о Катастрофе в исторической памяти свидетелей и их потомков

**(по материалам экспедиции в Бешенковичский
район Витебской области Беларуси)**

— А што яны за людзі былі? Як з імі жылі беларусы?

— Ну, как жылі?.. Нармальна жылі. Ані нічаго ня дзелалі плахога. Наабарот, кала касцёла эта там яўрэі былі... дык гэта самае... кое-хто золата ад іх знайшоў...

*[Из интервью с жительницей
поселка Улла]*

Поводом для написания данной статьи послужили материалы, собранные во время полевой школы-экспедиции по еврейской этнографии и эпиграфике в Бешенковичский район Витебской области Беларуси в августе 2016 г. Экспедиция была посвящена исследованию отношений между славянами — в данном случае белорусами — и евреями. Организаторами экспедиции выступали Центр «Сэфер» совместно с Институтом славяноведения Российской академии наук при поддержке «Genesis Philanthropy Group», Федерации еврейских благотворительных организаций Нью-Йорка «UJA-Federation of NY» и Российского научного фонда.

Во время полевых исследований было собрано 64 интервью, из которых подавляющее большинство — неструктурированные или частично структурированные. Данная статья написана на основе полевых материалов, собранных во время экспедиции непосредственно автором в местечках

Бешенковичи и Улла. Общий объем собранного экспедицией материала составляет около 65 часов, но, как показали первичный, еще полевой, анализ и дальнейшая камеральная обработка, несмотря на однозначную сознательную направленность интервью именно на обозначенную тему, только очень незначительная часть опросов непосредственным образом касается генеральной темы экспедиции.

В данной работе для обозначения событий Второй мировой войны, во время которых в рамках нацистской политики «окончательного решения еврейского вопроса» проводились массовые убийства евреев, мы прежде всего употребляем термины «Шоа» и «Катастрофа». При этом мы намеренно стремимся избегать термина «Холокост» (естественно, если речь не идет о цитировании), ведь, как отметила А. Вальке во время презентации в Минске в 2016 г. своей книги «Пионеры и партизаны: Устная история нацистского геноцида в Белоруссии» [Walke 2015], термин «Холокост» слишком часто ассоциируется именно с депортациями, концентрационными лагерями и вообще с событиями, которые имели место в Западной Европе. В Белоруссии же события разворачивались совсем по другому сценарию.

И действительно, здесь, как и везде в Восточной Европе, в большинстве случаев, особенно в местечках и деревнях, речи ни о каком длительном существовании под дискриминационными законами, которое вело к дальнейшей депортации в лагеря смерти, не шло. Довольно часто это были убийства, притом довольно скорые. Здесь организовывали и лагеря смерти, оформленные в гетто, которые, за исключением некоторых крупных, в довольно скором времени также приводили к смерти всех собранных там евреев.

Если в городах и местечках создавались гетто, куда сгонялись все местные евреи и евреи из окрестных более мелких местечек и деревень, то в самих этих местечках и деревнях гетто не устраивали: «В небольших поселках, отдаленных от крупных центров, гетто немцы не создавали, а, сделав перепись, оставляли евреев жить в своих домах. Но в определенный день их выводили либо на машинах вывозили к заранее подготовленным ямам в лесу или в поле и расстреливали» [Герасимова 2009, 138].

Очень важным для нас при исследовании темы исторической памяти и Шоа являются методологические подходы, определяющие осмысление и репрезентацию собранного материала. Естественно, что подход к анализу какого-либо феномена может быть различным. Можно рассматривать их как составную часть мировоззрения, присущую определенному обществу или культурной группе. Любой процесс «институализации» этих теоретических знаний непременно ведет к конфронтации между теоретическими ожиданиями и их конкретной реализацией, которая должна приводить к преобразованию теории в свете полученного опыта.

Для выяснения сущности того или иного феномена ученому нельзя верить непосредственно высказанным заявлениям людей, оставивших те или иные тексты, памятники. Необходимо «докапываться» до скрытого пласта сознания тех, кто имел отношение к событиям, до слоя, который может быть обнаружен в этих источниках скорее вопреки желанию их создателей. Интерпретация представляется как определенная форма коммуникации, как объяснение. Либо явно, либо неявно она создает интеллектуальный контекст для специфического высказывания, придавая ему информацию об определенных аспектах его происхождения и значения, и основывается прежде всего на самой памяти. Метод интерпретации исторической памяти должен базироваться на способе воплощения культуры через репрезентацию этой самой «памяти», а не ее презентации.

Такая репрезентация памяти о Шоа, принятие событий в Бешенковичах в 1942 г., этот *исход* евреев из местечка становится возможным исключительно через проговаривание кодов исторической памяти, через построение диалога между всеми его участниками, что должно сопровождаться выработкой системы общей кодировки. Такой системой выступает речь — знаки и символы — вне зависимости от того, произнесенные звуки это или переданные на письме слова, определенные изображения и визуальные объекты, артефакты и т.д. И в случае с памятью о Катастрофе, как мы увидели и на материалах данной экспедиции, проговаривание обрело форму либо замалчивания, либо отрицания.

Каким образом это проговаривание происходит? Самым простым ответом на этот вопрос может быть то, что язык работает через репрезентацию: «Репрезентация — это производство знаний через язык» [Hall 1997, 16]. Репрезентация здесь выступает в роли фактора производства значений терминов средствами языка. Эта связь между терминами и языком, которая позволяет нам «обратиться» к реальному или воображаемому миру, порождая и тот, и другой, определенным образом организовывая и классифицируя эти вселенные и отношения в них. Однако не существует никакой прямой связи между языком и реальным миром: «Мир точно не отражается в зеркале языка. Язык не работает как зеркало. Значение производится в рамках языка, в и через [курсив мой — прим. Г.С.] различные репрезентационные системы, которые мы для большего удобства называем “языки”. Означаемое продуцируется практикой, “работой” репрезентации. Это выстроено через практики высказывания, это значит производство значения» [Hall 1997, 28].

С точки зрения лингвистического релятивизма, такая позиция определяется тем, что «мы должны признать влияние языка на различные виды деятельности людей не столько в особых случаях употребления языка, сколько в его постоянно действующих общих законах и будничной оценке им тех или иных явлений» [Уорф 2003, 250]. Другими словами, это имеет место не потому, что методы репрезентации заключаются в непосредственном «говорении», но потому, что они используют определенные специальные элементы памяти для обозначения и презентации того, что мы желаем произвести, выразить или сообщить о прошлом.

Связь между памятью, с одной стороны, и репрезентацией — с другой — принуждает нас выискивать наиболее плодотворные методологические подходы к работе по интерпретации собранных в экспедиции материалов. Понятно, что говорить об антропологическом исследовании и репрезентации памяти довольно трудно. Иногда кажется, что память существует в своем собственном мире, вне социального дискурса, не говоря уже о будничных практиках. И важно здесь избегать релятивизма. Однако любые поиски общих законов,

к чему непосредственно нас провоцирует культурный релятивизм, — «занятие, лишенное смысла, поскольку культура образована сетью символов и изучение их является не экспериментальной наукой, движущейся на ощупь в направлении универсальных законов, а наукой интерпретационной, занимающейся поиском значения» [Леві 2008, 208].

Такая репрезентация культуры памяти складывается в единую картину современного мира и демонстрирует традиционную вписанность культуры в социальный контекст. Репрезентация здесь означает использование акта говорения для презентации этого мира: «Репрезентация — это основная часть процесса, во время которого вырабатывается значение и происходит обмен им между членами культуры. Это порождает использование речи, символов и изображений, обозначающих либо репрезентирующих вещи. Но это — совсем не простой и ровный процесс» [Hall 1997, 15]. Чтобы иметь возможность интерпретировать память — то, что произносится и заявляется информантами во время интервью соответствующим образом, — мы должны иметь доступ к двум системам: к концептуальной карте, которая должна соотносить образ памяти со сказанным, означающим сами события, и к языковой системе для обозначения данного.

Важно, что данные практики и их интерпретация антропологическими средствами не являются самоцелью. Это перманентный процесс. Именно поэтому мы должны подходить к процессу и самому факту интерпретации, нашей попытке заложить определенный *message* в антропологическое исследование с репрезентационной позиции, ведь и сама акция репрезентации — это не результат, а процесс: «Если значение — это результат не чего-то, установленного в природе, а наших социальных, культурных и лингвистических соглашений, тогда значение никогда не может быть окончательно установленным» [Hall 1997, 23].

Именно в русле каждой конкретной микроистории, пережитой каждым(-ой) конкретным(-ой) информантом(-кой), часто заключаются методологические изыскания сегодня. Но такие изыскания свойственны и для всей микроистории: «Проблема лежит в поиске пути и в признании ограничен-

ности знаний и разума с одновременным созданием историографии, способной упорядочить и истолковать мир прошлого. Таким образом, главным является не конфликт между новой и традиционной историей, а конфликт в самом понятии истории, понятной как практика интерпретации» [Леві 2008, 204].

Осмысление этого происходит в соответствии с теми же паттернами, что и осмысление всего остального — обговаривается, осмысливается, обсуждается, кому принадлежит тот или иной объект памяти, кто, когда, ради чего, из чего его создал, какую роль оно играет и т.д. Как будто это обсуждение не памяти, а предметов ширпотреба, торговли, быта.

Следует понять и репрезентировать, почему с началом Второй мировой войны и уходом Советов в Белоруссии открыто проявился антисемитизм. Вспомним хотя бы о трагедии местечка Едвабно Ломжинского района Белостокской области БССР. Массовое убийство евреев в Едвабно — это показательный кейс, который в той или иной степени может быть перенесен на значительную часть межвоенной Польши, прежде всего на территории *kresów*, которые в результате начала Второй мировой войны и раздела территории Польши между нацистской Германией и Советским Союзом вошли в состав последнего. Хотя этнический состав данной территории БССР был в основном польский (если говорить о славянской части населения), да и сам Ломжицкий район — бывший Ломжицкий уезд Подляшского воеводства II Речи Посполитой и будущий Польской Народной Республики и нынешней Польши — попал в состав БССР все-таки случайно, означенную здесь симптоматику антисемитизма начала 1940-х гг. можно смело распространить и на территорию всей Западной Белоруссии. Для примера можно посмотреть на карту еврейских погромов 1941 г., которая находится в экспозиции Музея истории польских евреев в Варшаве.

Политический антисемитизм был довольно сильно распространен на тех территориях Восточной Европы — не только Западных Белоруссии и Украины, но и стран Балтии, которые в 1939 г. в результате договоренностей между Советским Союзом и нацистской Германией были включены в

СССР. Стоит припомнить хотя бы печально известные погромы в Ковно (Литва) и во Львове (Украина). Для БССР (естественно, исключая западную часть), в межвоенное время можно говорить о проявлении прежде всего бытового антисемитизма; политический антисемитизм здесь только начинался и достиг высокого уровня уже в послевоенный период.

С началом Второй мировой войны политический антисемитизм естественным образом привел к определенным последствиям: «В воспоминаниях католических свидетелей того времени выкристаллизовалась размытая картина еврейской угрозы в локальном коммунистическом протесте, ведь для католиков с приближением Красной армии эта угроза сделалась местной реальностью. Бытовой антисемитизм части христианского населения, который отдельные деятели политически мобилизовали во второй половине 1930-х гг., получил таким образом новую проекцию. ИмPLICITное обвинение в измене польскому государству <...> с самого начала поверхностно переносилось на всех евреев и было связано с представлением, что они — главная опора советской системы и наживаются на ней. Речь при этом шла <...> не о новом феномене, а о возвращении к концепции “жидокоммуны”, которую еще в межвоенное время распространяли правонационалистические круги. Эта концепция семантически связывала радикальный антибольшевизм с антисемитским пугалом еврейского стремления к вселенскому господству» [Акерман 2016, 10–11]. Обновление «кровавого навета» в виде утверждения существования жидокоммунистического заговора в той или иной степени было характерно для всей Белоруссии, не только западной ее части.

Справедливости ради стоит отметить, что в собранных нами материалах отсутствуют прямые указания на связь местных евреев с коммунистическими властями именно в форме «масонского заговора». Но это можно объяснить и тем, что сами Бешенковичи находились на территории не Западной Белоруссии, а БССР, где такая форма политических антисемитских представлений была распространена в меньшей степени, так как не имела поддержки со стороны

властей. Другая причина в «фильтрации» информации самими информантами, большим отрывом от времени событий, когда травматический опыт мифа о «жидокоммуне» был уже сглажен и самим временем, и почти полным, а в отдельных местностях тотальным отсутствием евреев, а значит и социальное раздражение от их присутствия в «толерантном» белорусском обществе нивелировалось. Однако неявные отсылки к связи евреев с коммунистической властью или «начальством» в той или иной степени присутствуют и сейчас:

«Здесь жили такие интеллигенты, вот... Ну, я не знаю, может быть, учителя, музыканты, вот...» [Сэфер, DJ]

«Кем работали евреи в основном? Уборщиками — нет!» [Сэфер, VL]

«Жыды... Жыды ў вайну яны адсель паўцякалі... І я з арміі папаў у Леніград ў ваенны завод паштовы 603 возля [нрзб.] варот. Там жыды былі гэтымі... Яны ўжо сталі начальнікамі цэхаў... жыд жа жыд, ён робіць ня будзе нідзе ж...» [Сэфер, RP].

При этом обычно отмечалось не просто «присутствие» евреев в руководстве, но часто высказывалась мысль, что это — результат природного ума и сообразительности евреев: «У іх была, у немцаў была такая паліца, убраць яўрэйскае... яўрэяў ўсіх. За то шта умныя... умныя...» [Сэфер, RL].

«Вот такой еще случай, можно сказать, у нас председатель колхоза был тоже еврей, его поставили, но он понятия не имел, что такое сельское хозяйство. Но его поставили, потому что он был умный человек» [Сэфер, VIa].

В большинстве случаев информанты в той или иной форме стремились избежать вопросов, связанных с нынешним и, особенно, прежним еврейским присутствием в жизни Бешенковичей и Уллы. Отрицая это присутствие, уменьшая его значение или пытаясь перевести разговор на другую тему, информанты демонстрировали определенный комплекс — комплекс вины, комплекс ответственности. Более того, мно-

гие из них, когда удавалось вывести интервью на еврейскую тему, активно, иногда на грани с агрессией, пытались доказать, что между белорусами и евреями никакой разницы нет и никогда не было. Так говорили, в том числе, и информанты из числа местных евреев:

Дама внешне нічым не атлічаліся, вот этак дом ваабшчэ даваенны — эта маёй цёці дом. Ацец, дзедушка мой тут жыў, бабушка... Нічым не атлічаецца дом. Унутры нічым не атлічаецца... Какая разніца... Ну, пры чым тут вера — вера атлічаецца толькі то, што празнікі атлічаюцца. А астальное тут што атлічацца смагло — астальное нішто не магло атлічацца. Дом во як быў — гэта даваенны дом неізвесна, какаго году гэты дом. У вайну ён не згарэў, не сажглі яго, он так і застаўся. А патам кагда вайна ўжо адсюда эвакуіраваліся, уехалі, дом гэты астаўся. Думалі — вярнуліся, яны уехалі ў Башкірыю, з Башкірыі апяць вярнуліся, хто сумеў. <...> Дзедушка, бабушка — яны ж усе умерлі, у вайну ўсе умерлі. Усе — нікаго не была — ані ў Башкірыю ўехалі і ўсё і з Башкірыі ані не вярнуліся. Ну, тада эвакуацыя была [Сэфер, JA].

«Разницу» между белорусами и евреями обозначали лишь в случаях, связанных с расстрелами последних и отсутствием попыток сопротивления. Повествуя про сам расстрел, информанты отмечали странное поведение евреев, которые не убегали и не сопротивлялись, говорили, что это поведение не понятно для них, белорусов, и что белорусы в такой ситуации вели бы себя иначе: «Вот я помню, как родители говорили: «Да что ж они сидели, надо было им уходить!» — здесь же вокруг партизанское было. Ну, они вот дождались, они не думали, что с ними такое будет. Поэтому, вот...» [Сэфер, DJ].

Правда, такому поведению могли давать и другое объяснение — ничто не зависело от самих жертв: «Прайдзіце ў лес — там памятник стаіць, усё аграда там, усё как паложана. Там напісана, скока расстралялі, кагда, ў какое ўрэмя, ўсё-ўсё. Ну, хто тут мог спасцісь?.. Еслі калону гналі — как ты спасёшся?» [Сэфер, JA].

Вышеупомянутые попытки замалчивания, перевода разговора на другую тему или отрицание присутствия евреев в жизни городка, возможно, в чем-то напоминают то, что было

и в истории Германии при попытках осмысления и преодоления последствий трагических событий Второй мировой войны, когда многие высказывали «попытку показать относительность вины, переложить личную виновность на союзников, втянуть в преступление и их» [Уве 2013]. Но в немецкой исторической традиции была проговорена (и не просто механически проговорена, а сознательно артикулирована) ответственность и коллективная вина за войну и ее последствия. В белорусской традиции работа с травмой ведется исключительно по поводу собственного травматического опыта — опыта страны-партизанки, в которой погиб каждый четвертый или даже третий. Правда, забывается, какая доля из этой трети погибших была еврейской...

Как отмечает польско-американский историк и исследователь Катастрофы Я.Т. Гросс, в данном вопросе следует пересмотреть основы исследовательской методологии: «Средства успокоения, которые нам более половины века подавали историки, публицисты и журналисты, — именно в том, что евреев на территории Польши убивали исключительно немцы при участии, возможно, каких-то там формирований вспомогательной полиции, состоявших из латышей, украинцев или прочих <...> нужно отложить в прошлое. Открытие в этом духе вопросов польско-еврейских отношений говорит нам о переосмыслении новой обширной проблемной области военной и послевоенной истории Польши. Если речь идет о мастерстве историка эпохи печей, это означает в моем понимании необходимость радикального изменения подхода к источникам» [Gross 2000, 100]. Аналогичный методологический пересмотр вполне был бы оправдан и для белорусского видения Второй мировой войны. Ведь, как отмечает Я. Гросс при анализе современной польской ситуации исторической памяти о Катастрофе, не стоит бояться, что евреи сумеют через бремя своих страданий заслонить или преуменьшить бремя страданий других народов [Gross 2000, 102].

Историческая память должна воплощаться в фиксации конкретных моментов прошлого: «В ней прошлое также не может сохраняться как таковое. Прошлое скорее скручивается здесь в символические фигуры, к которым крепится

воспоминание» [Ассман 2004, 54]. Символичность исторической памяти в реальной жизни определяется практиками микрополитик. При этом естественным образом она является составляющей *identity* и определяет основания для конструирования самих социальных субъектов. Таким образом, историчность памяти проявляется в том, что через нее определяется и субъект, и объект политической акции в том смысле, в котором это имел в виду М. Фуко. Такое положение относительно практик исторической памяти проистекает из того, что ее формирование и функционирование в значительной степени связано с властью, а значит, определяется для каждого отдельного индивида или социальной группы в том числе и извне — из практик микрополитик, в том числе и собственных.

Если историческое проявление памяти может являться результатом определенной социальной инженерии — исторической политики, — то мы должны определить, что историческая память — это «целенаправленный сконструированный средствами исторической политики относительно устойчивый набор взаимосвязанных коллективных представлений о прошлом группы, кодифицированный и стандартизированный в общественных, культурных, политических дискурсах, мифах, символах, мнемонических и коммеморативных практиках» [Касьянов 2016, 124], а историческая политика — это «целенаправленное конструирование и утилитарное использование в политических целях “исторической памяти” <...>. Историческая политика осуществляется в интересах политических, культурных, этнических и других общественных групп в борьбе за власть, за ее удержание и перераспределение. Историческая политика является средством обеспечения политической, культурной либо другой формы лояльности крупных общественных групп, а также содержания идеологического и политического контроля над ними» [Касьянов 2016, 124].

И если в немецком сознании в той или иной степени этот комплекс проговорен, с ним проведена работа и определенные выводы сделаны, то в случае с белорусами не только не артикулирована ответственность за участие в Шоа (не толь-

ко пассивное, но и активное), но в результате исторической политики советских властей и властей нынешней Беларуси эта ответственность даже не проговорена. Поэтому вопрос о ней обречен на вечное замалчивание и вечное забвение. На возбуждение воспоминания наиболее сильное влияние оказывает центральная власть [Ассман 2004, 74], а у белорусских центральных властей курс на забвение многих «неудобных» моментов истории.

Однако активное участие белорусов в Шоа также имело место. И это было не только тогда, когда в пустые дома, хозяева которых были убиты, заселялись соседи-белорусы, когда они пользовались еврейскими посудой, одеждой, мебелью, но и тогда, когда евреев-беглецов из гетто не принимали в партизанские отряды только потому, что они — евреи, когда выдавали их немецким солдатам и белорусским же полицейским за мешок муки и т.д.:

В годы войны, когда, вот, уже было такое, что, вот, некоторые восстали, отдельные люди восстали против евреев. Ну, когда, вот, сдавали их немцам, я же говорю, кричали: «Бей жидов!». Это было такое. Не знаю, почему, может быть, потому, что... ну, они же отличались от наших. Они были хитрее, они были умнее, конечно [Сэфер, VIa].

Подобные истории мы лично фиксировали не один раз. Так, один из местных информантов-евреев рассказывал про свою тетку, которая с началом войны в поисках семьи вернулась из Витебска в Бешенковичи, когда вся семья уже эвакуировалась в Башкирию, и вынуждена была остаться в оккупированном местечке. Сначала она пряталась, но позже ее выдали местные белорусы:

Цёця мая... Во, у суседа быў у ніх пограб здаровы быў. Яна ў ім спратана там і выдалі і выгналі яе і ўсё і потым расстралялі. Патаму шта паліцаі былі. <...> Ну, ана была... Сколька ёй было ў то ўрэмя... Лет дваццаць. Ана прыехала сюда, а вайна началась, думала, усіх ўстрэне, а яны ўжо ўехалі. Яе спраталі былі, а патом тожа была паліцаяў да храна. Вот, паліцаяў хватала, дажа ў гэтай меснасці. <...> Ну, яе тожа схвацілі аттуда і ўсё і павялі... [Сэфер, JA].

Похожие случаи описывают и бешенковичские белорусы:

Даже были люди, которые... даже в этой местности были люди-предатели, которые доставали этих детей... Допустим, один был из них такой Г.С.¹, он достал еврейку из-под пола, она пряталась, и отдал фашистам. Были и такие. Ну, потому что, это ж предатели, понимаете, это ж война была, были ж разные люди: одни, чтоб выслужиться перед немцами, другие — чтобы забрать может ихнее золото, у них же золотые вещи, у них были [Сэфер, JA].

Вообще в разговорах с информантами-белорусами часто проявлялся такой утилитарный взгляд на евреев и соседскую жизнь вместе с ними, что сильно проявилось во время Шоа. И это была не только выдача евреев в обмен на награду или пользование их имуществом. Не зря в эпиграф статьи была вынесена именно такая цитата из полевых записей — разговаривая с информанткой об особенностях совместной жизни в городке белорусов и евреев, автор выяснил, что та рассматривала их более, чем утилитарно: плохого от них особо ничего не было, а некоторым даже посчастливилось получить кое-что полезное после того, как евреи были расстреляны и они заселились в их дом: «Ну, как жылі? Нармальна жылі. Ані нічаго ня дзелалі плахога. Наабарот, кала касцёла эта там яўрэі былі... дык гэта самае... кое-хто золата ад іх знайшоў...» [Сэфер, VIБ].

Как утверждают исследователи, немецкая антисемитская пропаганда влияла и на местное население, которому и так в определенной степени были свойственны антисемитские взгляды, причем это касается не только гражданского населения оккупированных территорий, но и тех же партизан. Поэтому у беглецов из гетто были большие шансы быть сданными полиции или военной администрации местными крестьянами не только благодаря страху наказания со стороны оккупационной администрации, но и ради возможности получить за сданных евреев материальное вознаграждение

¹ Полные имена информантов и упоминаемых ими лиц скрыты по этическим соображениям.

[Герасимова 2009, 140]. Если кому-то и посчастливилось попасть (быть принятыми) в партизанский отряд, то часто, как только осложнялись обстоятельства, руководство отряда «избавлялось» от евреев [Смиловицкий 2000, 150].

Более того, даже между партизанскими советскими и еврейскими партизанскими отрядами могли иметь место боевые столкновения на почве антисемитизма: «В числе примеров антисемитских проявлений в партизанских отрядах можно назвать расстрелы <...>. Осенью 1943 г. антисемиты бригады Ф. Дзержинского напали на партизан-евреев из отряда им. А. Пархоменко» [Стрелец 2009, 135].

По мнению ряда опрошенных, больше всего повезло тем местным жителям, которые попали в эвакуацию. Особенно, естественно, везло евреям, которые таким образом спасались от неминуемой смерти. Но часто это везение объяснялось какими-то качествами, природными способностями евреев или их связями и финансовыми возможностями:

У дзеда быў конь свой. Каму-та на чом-та была убяжаць, а пяшком как ты ўбяжыш? <...> А ані уехалі, ані успелі. Саабшчаі, ілі эвакуацыю дзелайце, ілі ўсё. Хто сумеў, хто не сумеў, такое дзела... Ну, а што здэсь аставацца была? Ані жа не шчадзілі, немцы. Зналі ўжо, а пачаму ані зналі — патаму шта йіўрыт і нямецкіі разгавор ані ж усё панімаюць. Вот із-за чаго яны сбяжалі. Ані жа могуць перадаваць-та дажэ. Он знаў і рускі язык ужэ, і знаў яго язык: немец разгаварываець — он ужэ панімаець, а рускі-та не панімаець, што ён разгаварываець. <...> Ну, он жа йіўрыт і немец, он жа пракцічаскі схожы язык. Ані ўсё панімают [Сэфер, JA].

Но ни в коем случае нельзя утверждать о тотальном и однозначном антисемитизме белорусов: антисемитизм, хотя и в меньшей степени, чем в соседних с Белоруссией странах, имел место, более того, местное население иногда относилось к массовым убийствам евреев как к развлекательному зрелищу, но этот антисемитизм в основном носил не столько сознательный политически-идеологический характер, сколько бытовой, а многие белорусы вообще были шокированы событиями Второй мировой войны и уничтожением евреев и относились к этому однозначно отрицательно [Рудлінг 2013,

121]. Более того, «в своей внутренней переписке немецкие власти сетовали на трудности, связанные с подстрекательством местного населения к актам антиеврейского насилия: белорусы, казалось, “не понимали расовой угрозы со стороны евреев”» [Рудлінг 2013, 122].

Таким образом, во время экспедиции мы пришли к выводу о наличии у нынешних белорусских жителей тех местечек, где ранее проживала значительная часть еврейского населения, уничтоженная во время Шоа, однозначного очевидного, но неотрефлексированного комплекса вины и целого синдрома комплексов, что часто проявляется в замалчивании и отрицании знания и свидетельствования о Шоа. И если часть местных белорусов пытается тему совместного полиэтнического проживания нивелировать или избегает ее в разговоре, то другая отмечает дружбу между белорусами и евреями, жившими в одном месте:

Ну, евреи, вот, жили дружно, надо сказать, что... Я помню, бабушка мне рассказывала моя, что они жили с евреями как родные братья... Да, всегда дружили и знали друг друга. Я помню, вот, в нашей, вот, в деревне, когда они жили, евреи, даже по именам бабушка знала всех, кто представляли собой именно еврейские и какие соответствовали имена русские... вот, допустим, Гирша — Гриша, Мойша — Миша и так далее. <...> Нет, такого не было, никого никогда не дразнили, не обижали, все было нормально. Никто никого не обижал и жили в дружбе. <...> Когда у нас Двина разливается, особенно, когда лед идет по Двине, она [бабушка — прим. Г.С.] папу всегда отправляла к евреям туда за Двину, чтобы он там жил на квартире, потому что в школу нельзя было переехать через Двину [Сэфер, VIa].

Очень важным аспектом здесь представляется именно определенная коллективность в вопросе памяти о Шоа, охватывающая жителей Бешенковичей, если речь идет о трагических событиях времен Второй мировой войны. Без какой-то предварительной договоренности, без согласования почти все информанты «забывают» о том, о чем на самом деле помнят. И это действительно носит коллективный характер. Типичным примером, многократно повторяющимся в интер-

вью (и в Улле, и в Бешенковичах) является рассказ информантки о том, что во время Второй мировой войны «тут <...>, па-мойму, яўрэяў і не ўбівалі, нет. Тут яўрэяў не было сільно. Ані ўсе ўбязалі. Ну, у нас ваў Уле іх не было» [Сэфер, VIб], причем буквально через полминуты та же информантка рассказывает, что до войны евреев не было вообще. Так происходило несколько раз в течение интервью: далее, после сообщения о том, что евреев в местечке совсем не было до войны, рассказчица практически сразу переходит к описанию того, как в довоенное время евреи молились: «А чорт іх знае, дзе яны мааліся [*смеется*]... Ані как-то рамень нацягнуць і бурчаць...» [Сэфер, VIб].

Как говорил М. Хальбвакс, «свои воспоминания человек, как правило, приобретает, воссоздает в памяти, распознает и локализует именно в обществе. <...> В таком смысле получается, что существует коллективная память и социальные рамки памяти, и наше индивидуальное мышление способно к воспоминанию постольку, поскольку оно заключено в этих рамках и участвует в этой памяти» [Хальбвакс 2007, 28–29]. При этом, естественно, никакой общей социальной памяти самой по себе не существует, а существует исключительно суммарное сочетание, которое состоит из каждой отдельной персональной памяти, которая в свою очередь во многом определяется социальными рамками и принятыми в конкретном сообществе практиками.

Каждый раз реконструируя события 11 февраля 1942 г. — этот исход всех бешенковичских евреев (они шли через все местечко к так называемой Яме около деревни Стрелка на противоположном берегу Двины, где их расстреляли) — нынешние бешенковичские белорусы и последние местные евреи только примерно воспроизводят те события, как будто только означая основные детали:

...во время войны это вот все, их просто убили за Двиной, там, знаете, есть, слышали? Ну, сколько мне лет, представляете? Ну, вот, ну, я слышала, вот, какой-то шум какой-то чё... Их в одно как-то время, одно <...>. Их в один момент здесь схватили и всех. Они долго... Ну, какое-то время и на работу возили там, с этими ходили, а потом — раз и все...» [Сэфер, D].

Евреи... Евреев очень много было... До сорок... было... года... Их очень много... Вот тут за Двиной тут есть кладбище... В это... Когда их тут в сорок втором же году... Я, вот, с Сеннецкого района сам, знаю, что, по рассказам, что здесь много очень расстреляли, вот здесь. Гнали их здесь. Паром был, мост, по мосту, и тут, по ходу расстреливали, которые хотели бежать, все это, на сторону... Это очень много их расстреляли. И живых, даже... Сами они, значит, что они делали, немцы... Там были немцы и полиция... Полиция — это которые, ну, понимаете, что такое полиция — враг советского народа, который перешел на сторону немца. Вот, это, значит, что происходило: они заставили их вырыть большую-большую яму... Это я, там, знаю, там был и ужо все это и по рассказам; потом туда гнали, сразу становили и расстреливали, бросали детей туда, чё там, ходила ходуном, там чё... Там даже живых закапывали. Очень много по дороге расстреливали... Вот это было... [Сэфер, VK].

Так же описывают события Катастрофы не только местные белорусы, но и евреи. Они тоже часто только в общих чертах обрисовывают те трагические события:

Здесь многа было, многа было яўрэяў. У мяне ацец яўрээм сам был, маць была беларуска. А шчас все паўмерлі, павымерлі ўсе. Шчас нікаго з яўрэеў здзесь нет, нікаго. Здзесь есць кладбішча, вунь, кагда расстралялі у лясу. <...> Там захаронены яны. Стаіць памятник, аграда стаіць, кагда іх у вайну расстралялі. Ну, там многа людзей пагібла, там очань многа — там напісана ўсё, там ўсё... Увесь мемарыял і ўсё напісана — скока расстрэляна там... Там больша тысячы расстралялі. Ну, там са ўсіх Бешанковічаў сабралі і гналі... Там вал здзелаалі такой і ўсё і расстралялі іх, патом здзелаалі памятник. Шчас многія асдюдя паухалі былі, многія умерлі, ужэ нікаго нету... [Сэфер, JA].

И, конечно, иначе и быть не может — не может быть рассказа типа документальной кинохроники. Воспоминания могут только более или менее приближаться к реальному через фильтры отрицания и комплекса вины, умноженного (часто) на довольно сильный, правда, (не менее часто) неосознанный бытовой антисемитизм.

Это естественная ситуация для интервью, в котором задают вопросы о болящих, не заживших воспоминаниях,

пытаясь добиться от информантов воспроизводства памяти. «Оно будет тем более приближаться к реальности, чем больше письменных или устных свидетельств будет в нашем распоряжении. Например, нам напомнят определенные внешние обстоятельства и тогда, когда эти внешние обстоятельства сойдутся с событиями <...> у нас заново создастся своеобразное впечатление, вероятно, довольно близкое к тому, что мы переживали тогда. Но в каждом случае это всего лишь реконструкция. Иначе и быть не может, ведь, чтобы поставить себя в точно такое же, как раньше, душевное состояние, нам нужно было бы вспомнить одновременно все без исключения влияния, которым мы подвергались в то время изнутри и снаружи», — отмечает один из основателей исследований памяти М. Хальбвакс в своей книге «Социальные рамки памяти» [Хальбвакс 2007, 125–126].

При этом не говорят ни о сопротивлении, ни о попытках бегства во время шествия через все Бешенковичи к месту расстрела, ни о каком-либо активном сопротивлении в форме вооруженной борьбы в партизанских отрядах: «Как ані магі убягаць? Ані убягаць нікак не магі! Ну, дык гэта расстрэльвалі сразу. Дзе яны магі убяжаць? Как эта ты можаш убяжаць? Можа, адзін-два чалавекі убяжала...» [Сэфер, JA].

Более того, местные жители до сих пор высказывают искреннее удивление в связи с тем, что их соседи-евреи не убежали, что почти никто не прятался сам или не прятал своих детей. Они припоминают лишь отдельные такие попытки, но, в большинстве случаев отмечают, что прятавшихся евреев выдавали немцам:

Потом приехали только, которые были где-то там в эвакуации, в армии служили, а так-то почти было уничтожено население. Ну, кто где спрятался, если, вот, там, говорят... В деревнях, вот, говорят, там, вот, в какой-то деревне, говорят, спрятали этих детей... [Сэфер, DJ].

Ну, а дальше я здесь это мало знаю, потому что я же особенно был сорок первый год, это с сорок первого года я в Сеннецком

районе был. Были евреи, в деревнях были евреи тоже. Ну, что их, прятали их, все равно кто делал, вот эти самые полицаи выказывали их всех, продавали немцам <...> Выдавали их — где какой есть, и тогда приезжали сразу даже каратели, сразу забирали и увозили вот в это в Сенно... Там у нас был овраг большой... [Сэфер, VK].

Но тут же рассказчик отмечает, что это было хоть и не совсем редкое, но исключение, и белорусы прятали евреев от полицаяв и нацистов:

Ані эта нічога, забіралі сразу... Забіралі... Дык праталісь ад іх жа. Сразу ані не зналі, што яшчо, гэта як, а патом, как сталі браць, ўсё — яны сталі пратацца. Туда ў дзераўнях папраталісь, туда вот па дзераўнях эта народ іх эта ўсе тада пратаў... І на чардаку, і пад печ дажа вот эта ў падпечча залезе... [Сэфер, VK].

Однако несмотря на вышесказанное, было зафиксировано одно сравнительно подробное описание создания и уничтожения Бешенковичского гетто, которое мы здесь приводим:

Когда началась Великая Отечественная война, они сразу, понимая свое положение, многие из них уехали сразу в эвакуацию. Вот здесь была семья русских, вот здесь вот, напротив нас, Т., а здесь вот была семья еврейская. Еще сохранился дом. Сейчас там никто не живет. Бабка была, но она живет сейчас в Витебске. Фамилия — Ю. Так вот, это вот еврейка, она, значит, они уехали в Башкирию, семья Ю. уехала в Башкирию. Они уехали на лошадях. И взяли эту вот, русские, они дружили очень, взяли эту семью русских с собой в Башкирию. И там они жили до конца войны.

Ну, а кто остался здесь, всех было велено собрать в один дом на берегу Двины, вот, с левой стороны последний дом. Там уже, конечно, новый дом построили, но там был дом... Ю.Ш., папа говорил так, да, Ю.Ш., этот дом принадлежал ему. Всех евреев, которые остались на Стелке, поместили в этот дом, когда немцы пришли. Немцы пришли — такой порядок. А в Бешенковичах, было сказано, на улице Свободы три дома, три дома... представляете, какое количество евреев в три дома поместить и разместить в этих домах. Там как бы, ну, гетто было. Им сразу всем нашили такие вот звезды желтого цвета <...> лапки... На одежду, на рукава, чтоб было видно, что это евреи. Их там, значит, в этих

домах, они жили, ютились, можно сказать. Им было очень тяжело. Вот.

Значит, многие прятались там, всяко было, бабушка рассказывала, что было им трудно, все это понимали, но здесь, вот, жили в этом доме, вот, в одном последнем доме, на Стрелке. Потому что Стрелка была абсолютно, вот, то место, где мы находимся, здесь был абсолютно еврейский поселок. Здесь не было русского, одна только семья Т., остальные все...

Бабушка жила моя не здесь, бабушка жила вот здесь вот рядышком, возле леса, там была деревня Придвинье. Ну, они ж как, Стрелка рядышком, дом рядышком, буквально несколько метров. Ну, они дружили, конечно, и отец, вот, рассказывал, что эти были друзья у него, еврейские мальчишки, будто они его родные, вот это вот, Ю., у их была большая семья. Здесь много Ю. было. Здесь не только вот эти вот, которые в войну. Его звали Борис Ю., да, Борис Ю. у него был сын Абрам, был сын Шимон, ну, Шома его звали, дочка Нина, Нихама по-еврейски, Мавка, это Мария потом по-русски как бы называется, Мавка — Мария, значит, дальше, вот, большая эта еврейская семья и со всеми, когда они приезжали сюда отдыхать [нрзб.], как родные, не видела никакой разницы, не видела никакой ненависти. Поэтому вот у меня к этому любовь, к этим людям.

Потом, значит, надо сказать, что они, уже после войны, в сорок втором году это было, уже в феврале месяце, значит, было сказано, бабушка пришла и мне рассказывала. И вот я пришла домой, а пришел сосед и говорит — за Двиной было сказано выкопать яму здесь большую, огромную. Выкопали яму, значит, и сказано было, что евреев завтра будут убивать. Говорит, их всех собрали, мой папа был уже очевидцем, говорил, что собрали их там и все, в одной колонне довели вниз к реке, там магазин, сейчас называется «Ромашка», до этого магазины были. Там заставили их раздеться до нижнего белья, это было в феврале месяце, морозы были. И потом вдоль Двины четыре конвоира — спереди, сзади, по бокам, — вели их сюда вот на расстрел, на эту сторону.

Не знаю, кто был с ними, но когда накануне этого, папа говорил, в этом доме их главным, вот, он был, забыла фамилию, но он был начальником доротдела, начальником доротдела, он собрал их и сказал: «Мы должны принять это все как кару Божью». Не знаю, почему. «Вот. Нам надо, мы должны по нашей вере принять это все». И они согласились. И вот, они согласились, и, значит, и их вели четыре конвоира. Спереди, впереди одни и два по бокам. Значит, их довели до этой ямы и потом расстреливали. <...> И по-

том их расстреляли всех. Там было тысяча шестьдесят четыре человека в могиле. Тысяча шестьдесят четыре человека, они все в общем... Короче, после этого, бабушка говорила, что несколько дней после того еще земля ходила ходуном. А щас там есть памятник, стоит, ограда, да, ну, памятник был построен — шчэ эта я помню, это отдельный разговор.

Ну, вот, встретила кого знакомых, с которым работала, он просто катался на лыжах, когда их вели... И он... А он был черненький. Его взяли и, значит, и повели тоже, вот, в колонне. Потом дошли здесь до деревни, тут знакомый мужчина его жил, он сказал, что попросил, что скажи ты им, что я — русский, ну, и он сказал ему, он бросил ему сапогом на несколько метров, этого мальчика. Ну, русский был, но он остался жив.

А одни из них, фамилия Г., он сейчас в Петербурге живет... Может, сейчас уже умер, но несколько лет назад приезжал в Бешенковичи отдыхать. Так, Г., он говорил, значит, что он дошел до «Ромашки», до вот этого вот магазина... Ну, это не магазин «Ромашка», а это раньше был там какой-то завод, ну, завод какой-то, маленький заводик какой-то, значит, и он улицей, не улицей, но удрал и быстренько побежал до деревни, там десять километров добежал, там его спасли знакомые отца, и он остался жив таким образом. Ему было десять лет, мальчику, да, повезло ему. Но остальные все были расстреляны... [Сэфер, VIa].

Нельзя не отметить, что и общая советская, и собственно белорусская политика памяти, особенно начиная со времен фактического управления БССР первым секретарем республиканского Центрального комитета Коммунистической партии Петром Машеровым, была направлена на забвение трагических событий Шоа, неоднозначных трактовок, практик коллаборации и партизанского движения в Белоруссии, представляя исключительно парадную версию исторического нарратива о советских партизанах: «Официальный нарратив памяти включает только просоветскую версию сопротивления немецким захватчикам. В нем почти игнорируется деятельность белорусских, украинских и польских партизан-националистов на оккупированной территории так же, как и еврейское сопротивление» [Гужон 2013, 90]. Но следует помнить, что благодаря советской политике московских властей в лице руководителя Центрального штаба партизанского

движения Пантелеймона Пономаренко евреев долгое время запрещали принимать в партизанские отряды, что в свою очередь среди прочего привело и к появлению феномена еврейских партизанских отрядов.

Однако невозможно умолчать о том, что, по свидетельству информантов, самих прошедших партизанские отряды, евреи активно сражались в партизанских отрядах: «Канешне, былі ў нас, і са мной былі яўрэі, са мной былі, і харошыя таварышы. Былі, многа была яўрэяў... Былі ўрачы <...> У нас былі яўрэі, разныя былі... Усе былі, і украінцы былі, і рас... І ўсе былі, і ўся нацыя была <...> Яны былі настаяшчыя... Настаяшчыя, как мы ўсе... вот такія ўсе тожэ...» [Сэфер, VK].

Исследователями темы партизанского движения неоднократно было отмечено, что «среди других евреи стояли у истоков партизанского движения Белоруссии. Первые отряды были созданы евреями, в основном, из числа попавших в окружение. <...> Показательно, что в опубликованном Институтом истории партии при ЦК КПБ томе "Партизанские формирования Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (июнь 1941 — июль 1944)" нет даже упоминаний о созданных в начале войны [еврейских — Г.С.] партизанских отрядах» [Стрелец 2009, 132]. Не говоря уже и о чисто еврейских партизанских отрядах (известные отряды братьев Бельских, Зорина, Лапидуса и многие другие).

Еврейские партизанские отряды в Белоруссии были результатом как официальной советской антисемитской политики, так и практик бытового антисемитизма. Научного исследования ожидает и вопрос об антисемитских проявлениях в процессе взаимоотношений между участниками партизанского движения и реакции на них его руководителей. Ср., например:

Герой Советского Союза, подполковник госбезопасности Кирилл Орловский, командовавший партизанским отрядом им. Берии в Белоруссии, в сентябре 1943 г. рассказывал сотрудникам института белорусской компартии: «Организовал я отряд им. Кирова исключительно из евреев, которые бежали от гитлеровского расстрела. Я знал, что передо мной стоят невероятные

трудности, но я пошел на это потому, что все окружающие нас партизанские отряды и партизанские объединения <...> отказывались от этих людей. Были случаи убийства их» [Стрелец 2009, 135].

Вероятно, одной из наиболее показательных практик политики памяти в советской и постсоветской Белоруссии может быть серия книжных изданий «Память», посвященная истории каждого района и более или менее значительного города или поселка Белоруссии. Среди прочего в этих изданиях, естественно, рассматривалась и Вторая мировая война, которую называют в этом издании исключительно «Великая Отечественная война советского народа». Однако в «книгах, подготовленных специальными комиссиями в каждом районном центре и городе <...> тема Холокоста в 80-е гг. XX в. была обойдена вниманием общества. Катастрофа евреев Белоруссии совсем не волновала партийно-административную номенклатуру. <...> [И только] в конце XX — начале XXI в. как-то изменилось отношение к катастрофе евреев Беларуси в книгах “Память”. В них стали писать о трагической судьбе сотен тысяч человек» [Ботвинник 2008, 61].

В советском историческом нарративе судьба евреев и их роль в событиях Второй мировой войны замалчивалась. Часто можно было услышать от информантов высказывания типа, что евреи из-за какой-то своей природной сути, тонкой натуры не умели или не могли воевать: «Жаласныя... Вот са мной таварышы былі, так кагда раненыя былі, раненых бярош, усё это убіраеш там, вязёш у госпіталь іх, куда... Так яны проста перажывалі... Вот такія былі ў нас ў атрадах...» [Сэфер, VK]. Или: «Жыды — ані не ваявалі. Ані... толька скрываліся, жыды» [Сэфер, RP].

Не нашел особого отражения не только вопрос массового убийства евреев, но и их борьбы:

Существующая отечественная историография на протяжении не одного десятилетия старательно исключала из многочисленных разнообразных справочных, научных и мемуарных изданий тему наличия евреев среди белорусских партизан. Даже в основном справочном издании — «Партизанские формирования Бело-

руссии в годы Великой Отечественной войны (Краткие данные об организационной структуре партизанских соединений, бригад, (полков), отрядов (батальонов) и их личном составе)», которое вышло в Минске в 1983 г., при определении процентной численности партизан разных национальностей в составе партизанских бригад, отрядов и отдельных групп евреев не упоминают. Есть белорусы, русские, украинцы, а евреи, вероятно, имеются в виду под обозначенным в справочном издании «другие».

В этой связи некоторые данные, помещенные в книге, выглядят, как минимум, странно. Например, в бригаде «За советскую Белоруссию» Барановичской области из 962 партизан насчитывалось: белорусов — 495, русских — 237, украинцев — 30 и других национальностей — 200 человек. 30 украинцев сочли нужным указать, а 127 евреев, воевавших в этой бригаде, из которых 30 человек погибли, оказались «зашифрованными». Таких примеров в этой книге множество [Герасимова, Селеменев 2010, 111].

Сегодняшняя белорусская политика памяти определяется следующим образом:

...на фоне критически неосмысленного советского прошлого белорусский авторитарный режим пытается проводить политику памяти <...> которая представляет комбинацию стратегий, которые направлены на легитимацию этого режима и изолирование альтернативных версий памяти, истории и идентичности. Память о Холокосте <...>, теньевые стороны памяти про Вторую мировую войну <...>, споры о интерпретации значений постсоветских “мест памяти” — это те точки напряжения и поля борьбы за идентичность, которые сегодня определяют динамику памяти [Браточкин 2016, 11–12].

В «военном» нарративе, который сегодняшние власти используют для выстраивания современной белорусской политической нации, очевидны попытки «построить нацию», повествуя подчеркнута белорусскую версию Великой Отечественной войны. Эта версия связана с вездесущей советской и современной российской версиями, но не тождественна им и не является их частью» [Марплз 2013, 108].

Таким образом, можно говорить о том, что белорусский официальный дискурс политики памяти о Катастрофе

создает такую модель, при которой люди стремятся к неидентифицированию, отрицанию, нивелированию определенных проблем исторической памяти, связанных с трагедией Шоа. Если в официальном дискурсе исторической памяти о Второй мировой войне с советских времен речь идет о том, что «политика [геноцида] была направлена на уничтожение славян так же, как и евреев»; «...как и в советский период, официальная историография не выделяет геноцид евреев. Так, на большинстве событий в память о жертвах немецких преступлений упоминаются советские жертвы, но очень редко — белорусские евреи» [Гужон 2013, 95–96]. Более того, часто в официальном дискурсе (и на самом высоком уровне) отрицается «особенность» «окончательного решения вопроса» и специального геноцида именно евреев, а их «жертвы» ставятся в один уровень с потерями белорусов и др. [Гужон 2013, 97].

Как отмечается, *возвращение* памяти о Шоа хотя и имеет место в сегодняшней Беларуси, но «этот процесс идет достаточно медленно и сталкивается с рядом трудностей, одна из которых — совмещение этноцентрического нарратива о страданиях белорусов и евреев и разного исторического опыта переживания войны» [Браточкин 2016, 41]. Дело в том, что эти трудности — трудности интеграции памяти белорусского и еврейского исторического нарративов о Второй мировой войне вообще, и Шоа в частности — происходят из появления стратегий «национальной коммеморации», в рамках процесса организации которой и имело место конструирование культурной памяти, с одной стороны, и конфликта памяти (памяти о Шоа и белорусской общенациональной памяти) — с другой [Браточкин 2013, 59–60].

Однако вопреки официальной белорусской политике памяти местными жителями Бешенковичей, Уллы и окрестностей евреи (и не только местные) прочно выделяются как жертвы немецких оккупационных властей, которым было суждено быть уничтоженными.

Другое дело, что данное определение имеет место на фоне устойчивой практики замалчивания или нивелирования и, как это ни парадоксально, иногда даже отрицания трагедии

Катастрофы в результате практикуемой уже не первое десятилетие политики памяти на фоне травматического опыта, возникшего в результате нежелания признавать свою вину за участие — как пассивное, так и активное, — в событиях Шоа и свою ответственность за последствия этого.

Источники

- Сэфер, DJ — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Бешенковичах, от жен., 1937 г.р., род. в г.п. Бешенковичи. Соб. Сивохин Г., Ясинская М.
- Сэфер, BL — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Бешенковичах, от жен., 1953 г.р., род. в г.п. Бешенковичи. Соб. Рэдулеску А., Сивохин Г., Ясинская М.
- Сэфер, RP — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Улле, от муж., 1932 г.р., род. в а./г. Улла. Соб. Рэдулеску А.
- Сэфер, RL — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Улле, от жен., 1936 г.р., род. в д. Броды, Бешенковичский р-н, Витебская обл. Соб. Рэдулеску А.
- Сэфер, VIa — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Бешенковичах, от жен., 1940-е гг.р., род. в г.п. Бешенковичи. Соб. Рэдулеску А.
- Сэфер, JA — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Бешенковичах, от муж., 1953 г.р., род. в г.п. Бешенковичи. Соб. Рэдулеску А., Сивохин Г., Ясинская М.
- Сэфер, VIб — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Улле, от жен., 1938 г.р., род. в а./г. Улла. Соб. Сивохин Г.
- Сэфер, VK — Полевой архив центра «Сэфер», зап. в Бешенковичах, от муж., 1928 г.р., род. в д. Борок, Сенницкий р-н, Витебская обл. Соб. Рэдулеску А., Сивохин Г., Ясинская М.

Литература

Акерман 2016 — Акерман Ф. Гародня пад савецкай акупацыяй (верасень 1939 — чэрвень 1941) //Архэ. 2016. № 1.

- Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Ботвинник 2008 — *Ботвинник М.* Холокост в книгах «Память» Республики Беларусь. Минск, 2008.
- Браточкин 2013 — *Браточкин А.* Память о Холокосте и национал-строительство в Беларуси и Украине: итоги 2000-х гг. // Перекрестки: Журнал исследований восточноевропейского пограничья. 2013. № 1–2.
- Браточкин 2016 — *Браточкин А.* Политика памяти в пространстве Минска: между забвением и идеей «множественности памятей» // Історія, пам'ять, політика. Київ, 2016.
- Герасимова 2009 — *Герасимова И.* Евреи в партизанском движении Белоруссии. 1941–1944. Общая характеристика // Уроки Холокоста: история и современность. Вып. 1. Минск, 2009.
- Герасимова, Селеменев 2010 — *Герасимова И., Селеменев В.* К вопросу о численности евреев в партизанском движении Беларуси. 1941–1944 гг. // Уроки Холокоста: история и современность. Вып. 3. Минск, 2010.
- Гужон 2013 — *Гужон А.* Партизаны і генацыд Другой Сусветнай вайны ў беларускіх нарматывах памяці // Архэ. 2013. № 2.
- Касьянов 2016 — *Касьянов Г.* К проблеме дефиниций: историческая память, историческая политика // Історія, пам'ять, політика. Київ, 2016.
- Леві 2008 — *Леві Д.* Пра мікрагісторыю // Будучыня гісторыі. Мінск, 2008.
- Марплз 2013 — *Марплз Д.* Гісторыя, памяць і Другая Сусветная вайна ў Беларусі // Архэ. 2013. № 2.
- Рудлінг 2013 — *Рудлінг П.А.* Непрыкметны генацыд: Халакост у Беларусі // Архэ. 2013. № 2.
- Смиловицкий 2000 — *Смиловицкий Л.* Катастрофа евреев в Белоруссии: 1941–1944 гг. Тель-Авив, 2000.
- Стрелец 2009 — *Стрелец М.* Участие евреев в антигерманском сопротивлении на оккупированной территории Беларуси // Уроки Холокоста: история и современность.

- Вып. 1. Минск, 2009.
- Уве 2013 — *Уве Т.* На примере брата. М., 2013. www.rulit.me/books/na-primere-brata-read-364944-43.html. Дата обращения: 31.08.2017 г.
- Уорф 2003 — *Уорф Б.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Язык. Знание. Коммуникация. Культура: аутентичные материалы для самостоятельной работы. Минск, 2003.
- Хальбвакс 2007 — *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М., 2007.
- Hall 1997 — *Hall S.* The Work of Representation // Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (Culture, Media and Identities Series). Ed. By S. Hall. London; Calif., 1997.
- Gross 2000 — *Gross J.T.* Sąsiedzi: Historia zagłady żydowskiego miasteczka. Sejny, 2000.
- Walke 2015 — *Walke A.* Pioneers and Partisans: An Oral History of Nazi Genocide in Belorussia. New York, 2015.

Государство Израиль

Роль израильской дипломатии во время Суэцкого кризиса (1956–1957 гг.)

С момента образования Государства Израиль работа его внешнеполитического ведомства оказалась тесно связанной с решением проблемы ближневосточного урегулирования. Анализируя механизм принятия решений, следует отметить, что Министерство иностранных дел Израиля (далее — МИД), по степени влияния уступало Министерству обороны. Этому способствовала крайне нестабильная военно-политическая обстановка в ближневосточном регионе [Корнилов 1994]. Данная тенденция была особенно характерна для 1950–1970-х гг., когда система безопасности Израиля находилась в стадии становления.

Суэцкий кризис 1956–1957 гг., именуемый в израильской историографии Синайской кампанией, представлял собой первое серьезное испытание для Израиля как независимого самостоятельного государства, имеющего дипломатические связи и признание международного сообщества. Несмотря на то, что велись боевые действия, основная борьба во время этого конфликта сосредоточилась в дипломатических кабинетах и на заседаниях ООН, где израильским дипломатам предстояло защищать интересы своего государства в условиях дипломатического давления со стороны многих стран. В данном исследовании мы предпримем попытку проанализировать роль израильской дипломатической службы во время Суэцкого кризиса.

На наш взгляд, Суэцкий кризис явился итогом многолетней геополитической игры, проводившейся на Ближнем Востоке. Помощь Египта алжирским повстанцам, национализация Суэцкого канала и поддержка федаинов — все это во многом способствовало образованию антиегипетской ко-

алиции: 24 октября 1956 г. Великобритания, Франция и Израиль подписали секретные Севрские соглашения [Звягельская 2012, 108–109]. Уже на следующий день, не подозревая о встрече в Севре, Египет, Сирия и Иордания подписали трехстороннее соглашение о создании объединенного командования [Ближневосточный конфликт 2003, 535–537].

Боевые действия начались 29 октября 1956 г. с высадки израильского десанта на Синайский полуостров. Союзники рассчитывали на то, что США, где завершалась избирательная компания, и СССР, занятый венгерскими событиями, не смогут повлиять на ход операции. До последнего момента все были уверены, что наиболее вероятным направлением возможного наступления будет Иордания. Премьер-министр Израиля Давид Бен-Гурион буквально накануне войны заявлял американскому послу в Израиле, что мобилизация израильской армии необходима для обеспечения безопасности и на случай возможного ввода иракской армии в Иорданию [Foreign Relations of The United States 1990, 811–814]. Египтяне не сразу поняли, что произошло полномасштабное вторжение. Такая военная стратегия была выбрана специально для того, «чтобы Израиль мог свернуть операцию и отступить, если англо-французские союзники не реализуют своей части плана» [Герцог 1986, 178].

В этот же день началась активная дипломатическая поддержка боевых действий. Израильский МИД выступил с заявлением, в котором объявил, что целью военной операции является уничтожение баз федаинов на Синайском полуострове, подверг критике позицию Египта за нарушения международного права и выразил готовность к налаживанию доверительных равноправных отношений с египетским народом [1 Foreign Ministry Statement — 29 October 1956].

30 октября, согласно Севрским договоренностям, Великобритания и Франция вручили Египту и Израилу ноты с требованием немедленного отвода войск от Суэцкого канала [Сакер 2011, 51–52]. Израиль ультиматум принял, а Египет отклонил — авиация союзников начала бомбардировки Египта. Со своей стороны Первый секретарь ЦК КПСС Н.С. Хрущев изложил президенту Египта Гамалю Абделю Насеру позицию

Советского Союза, которая заключалась в том, что СССР не собирается начинать третью мировую войну из-за Суэца [Примаков 2016, 51]. 31 октября Насер отдал приказ своим войскам отступить за Суэцкий канал. В целом уже к вечеру 4 ноября боевые действия на Синайском полуострове практически завершились, израильское командование добилось всех поставленных перед ним задач.

Иначе обстояли дела на дипломатической арене — в это время там набирало силу международное антивоенное движение: «Против войны высказались практически все. США требовали прекращения огня, СССР требовал того же... Им вторили ООН и страны движения неприсоединения...» [Штерншис 2005, 229]. Американская дипломатия заняла жесткую позицию. 31 октября президент США Дуайт Эйзенхауэр в разговоре с Бен-Гурионом выразил недовольство действиями Израиля: «Вам бы не следовало забывать, — сказал президент, — что и жизнеспособность, и будущее Израиля неразрывно связаны с США» [Сакер 2011, 58]. Более подробно израильскую точку зрения в разговоре с госсекретарем США Джоном Даллесом пытался донести посол Израиля в США Абба Эбан: «После всего, чего добился Израиль, Насер, несомненно, потеряет авторитет <...> и ему на смену придет более умеренный правитель. Тогда, возможно, у Израиля появится шанс заключить долгожданный мир со своими соседями» [Сакер 2011, 58–60].

Тем временем в Совете безопасности ООН Великобритания и Франция наложили вето на резолюции, осуждающие ведение боевых действий против Египта. В результате обсуждение событий вынесли на рассмотрение Генеральной ассамблеи ООН. К вечеру 5 ноября было уже принято несколько резолюций, осуждающих агрессию [Кузнецов 2006, 40].

Более жесткую позицию заняла советская дипломатия. Видя, что союзники не собираются останавливаться, СССР решил оказать давление и сделал ультимативное заявление [Арабо-израильские войны 2008, 58–59]. Как отмечал позже глава Генштаба Армии обороны Израиля Моше Даян, Бен-Гурион «был взбешен презрительно-пренебрежительным тоном этого послания» [Носенко, Семенченко 2015, 41], по-

скольку в аналогичных текстах британцам и французам «отсутствовала угроза политической стабильности и не было ни следа насмешек, в отличие от ультиматума Израилю» [Даян, Тевет 2003, 198].

В конце концов перед угрозой изоляции и нажимом мирового сообщества Великобритания, Франция и Израиль согласились на прекращение огня. На следующий день, 7 ноября, Генеральная ассамблея ООН по канадской инициативе «...санкционировала создание первых Чрезвычайных вооруженных сил ООН» [Официальный сайт ООН]. Уже к середине ноября в Египте начала свою работу первая в истории миротворческая миссия ООН. В это же время Эйзенхауэр обратился к Бен-Гуриону с требованием соблюдать резолюцию ООН и в очередной раз заявил о необходимости вывода израильских войск с египетской территории [Карасова 2015, 50]. В ответном письме премьер-министр выразил готовность вывести войска из Египта, однако призвал международное сообщество оказать давление на Египет, чтобы тот «...отменил состояние войны, прекратил блокаду и бойкот» [Карасова 2015, 50]. Таким образом, после дипломатического и военного поражения Великобритании и Франции Израиль фактически лишился их поддержки. Чтобы сохранить пошатнувшееся положение в арабском мире, британцы заняли антиизраильскую позицию. Более нейтральным стал и курс французов.

В сложившихся условиях добиваться сохранения Синайского полуострова за Израилем, как бы на этом ни настаивала часть израильской элиты, было бесперспективно (см. материалы на официальном сайте Кнессета об этом [Кнессет третьего созыва]). Исходя из этого израильская дипломатия поставила перед собой три ключевых задачи: во-первых, Израиль продолжит добиваться отмены блокады и свободы судоходства своих кораблей по Суэцкому каналу, Акабскому заливу и Тиранскому проливу; во-вторых, без серьезных гарантий ООН и Египта израильская армия не покинет сектор Газа и Шарм-эш-Шейх, имеющие важное для израильской безопасности значение; в-третьих, Египет должен прекратить поддержку деятельности федаинов и уважать безопасность Израиля.

Однако добиться соблюдения выдвинутых условий оказалось непросто. Мировое сообщество в лице ООН твердо решило заняться выводом всех оккупационных войск с их последующей заменой международными войсками, причем это должно было быть проведено без каких бы то ни было предварительных условий. Израильское правительство попыталось выиграть время, полагая, что чем спокойнее будет становиться ситуация, тем большую международную поддержку оно сможет приобрести.

На Израиль оказывалось колоссальное дипломатическое давление. Микаэль Бар-Зохар, автор биографии Д. Бен-Гуриона, в своей книге описывает сложившуюся драматическую обстановку следующим образом: «Телефоны разрываются от звонков, телеграммы — одна другой тревожнее — толстым слоем покрывают стол Бен-Гуриона. Многие министры громко требуют немедленно вывести войска из Синая. Все возрастающее давление со всех сторон, советские угрозы, опасность новой мировой войны подрывают решительность Бен-Гуриона» [Бар-Зохар 1998, 181]. 15 ноября премьер-министр объявил о начале вывода израильских войск, но реальное отступление началось только 3 декабря.

Через два дня еще раз донести до Генеральной ассамблеи ООН позицию и опасения Израиля попыталась в своем выступлении министр иностранных дел Израиля Голда Меир. Однако давление продолжало расти: «Это были ужасные месяцы, — вспоминала в своих мемуарах Меир, — наше поэтапное отступление из Газы и Синая осуществлялось, но ничего не было сказано или сделано, чтобы заставить Египет согласиться на переговоры с нами, гарантировать снятие блокады с Тиранского пролива или разрешить проблему Газы» [Меир 2015, 315–316]. Тем временем 22 декабря Великобритания и Франция окончательно покинули Египет, выполнив, таким образом, все предписания ООН. Через месяц, 22 января 1957 г. то же самое сделал Израиль (за исключением сектора Газы и области вблизи Шарм-эш-Шейха).

Однако международное сообщество потребовало вывода израильтян и из этих областей. В своей переписке с британским премьер-министром Э. Иденом Бен-Гурион заявлял,

что будет рекомендовать кабинету министров «согласиться на любой компромисс по Синаю», однако отмечал, что это произойдет только в случае, если «нас [т.е. Израиль] к этому вынудят, но ни при каких условиях мы не уступим Тиранского пролива ... [и] сектора Газа, которые представляют для нас жизненный интерес и ради которых мы скорее умрем, чем капитулируем» [Бар-Зохар 1998, 183]. Схожую мысль израильский премьер-министр высказал 23 января в своем выступлении в Кнессете [17 Statement to The Knesset by Prime Minister Ben-Gurion — 23 January 1957]. Такая твердость вряд ли могла способствовать снижению напряженности. 2 февраля ООН приняла две резолюции, призывающие Израиль окончательно вывести все свои войска из Египта с созданием необходимых «предпосылок, гарантирующих обеспечение условий для мирного разрешения проблемы» [Сакер 2011, 67].

Тем не менее, на наш взгляд, сложившаяся ситуация показывала, что время работало на Израиль. США были очень недовольны действиями Бен-Гуриона, но в конце концов даже там стали приходить к мысли, что усиливавшимся влиянию СССР на Ближнем Востоке и просоветской ориентации Египта необходим противовес. Определенную роль сыграло и американское еврейство. В результате сложной дипломатической работы Дж. Даллес и А. Эбан подготовили компромиссную памятную записку по Акабскому заливу и сектору Газа. Принципиально новым было предложение разместить Чрезвычайные силы ООН в секторе Газа и Шарм-эш-Шейхе [Сакер 2011, 68–69]. Однако Д. Бен-Гурион и Г. Меир хотели более определенных обязательств от США. 23 февраля Эбан передал Даллесу список из пяти наиболее важных для Израйля вопросов — на все Даллес ответил утвердительно [Сакер 2011, 70]. Таким образом США и Израиль пришли к соглашению, и за несколько месяцев позиционных дипломатических боев это выглядело настоящим прорывом в решении кризиса.

К началу марта, пройдя через сложные многосторонние переговоры и преодолев все возражения, стороны пришли к компромиссному решению. Во-первых, США, Великобрита-

ния, Франция и другие основные морские державы гарантировали право всех стран на свободу судоходства по Суэцкому каналу и Тиранскому проливу. Во-вторых, штаб-квартира Чрезвычайных сил ООН расположилась в секторе Газа вместе со своими войсками, присутствие миротворцев было обязательным и в Шарм-эш-Шейхе. Сектор Газа остался под управлением египетской администрации. В-третьих, израильская сторона добилась, чтобы решение об отводе Чрезвычайных сил рассматривалось в Консультативном совете Генеральной ассамблеи ООН, с целью предупредить любое внезапное решение, ведущее к негативным последствиям. 4 марта израильские войска были выведены из Шарм-эш-Шейха и сектора Газа, им на смену пришли «голубые каски».

Таким образом, Израиль добился поставленной цели. Показала ли израильская дипломатия свою слабость? Да, безусловно. Израилю пришлось оставить Синайский полуостров. Более того, израильтяне не решили все внешнеполитические проблемы и не достигли ряда своих целей. Однако из этого не следует, что Синайская кампания была для Израиля полностью провальной. И хотя Египет так и не подписал с ним мирный договор, атаки федаинов со стороны Синайского полуострова практически прекратились, была снята морская блокада. На Западе прекратились разговоры о территориальных уступках Израиля соседям, было положено начало полномасштабного сотрудничества с США и Францией. Среди израильтян авторитет собственного государства резко вырос, но многие страны мира, особенно в Азии, стали рассматривать Израиль как «марионетку в руках империализма». Ухудшились отношения с арабскими странами и СССР. Стоит отметить, что упорство израильской дипломатии и лично Бен-Гуриона сыграло значительную роль в защите национальных интересов Государства Израиль, фактически обеспечив на последующие десять лет относительно мирное развитие; был значительно повышен уровень безопасности. К то же время арабо-израильский конфликт стал составной частью холодной войны. Оказавшись в положении младшего партнера США в ближневосточном регионе, Израиль продолжил уделять первостепенное значение обеспечению сво-

ей безопасности, что и было основным стимулом действий израильской дипломатии во время Суэцкого кризиса.

Литература

- Арабо-израильские войны 2008 — Арабо-израильские войны. Арабский взгляд. М., 2008.
- Бар-Зохар 1998 — *Бар-Зохар М.* Бен-Гурион. Ростов-на-Дону, 1998.
- Ближневосточный конфликт 2003 — Ближневосточный конфликт: из документов архива внешней политики РФ. 1947–1967. В 2 т. Том 1: 1947–1956. М., 2003.
- Герцог 1986 — *Герцог Х.* Арабо-израильские войны: от Войны за независимость до Ливанской кампании. Т. 1. Лондон, 1986.
- Даян, Тевет 2003 — *Даян М., Тевет Ш.* Арабо-израильские войны 1956, 1967. М., 2003.
- Звягельская 2012 — *Звягельская И.Д.* История Государства Израиль. М., 2012.
- Карасова 2015 — *Карасова Т.А.* Израиль и США: Основные этапы становления стратегического партнерства (1948–2014). М., 2015.
- Кнессет третьего созыва — Официальный сайт Кнессета Израйля. Кнессет третьего созыва. www.knesset.gov.il/review/ReviewPage2.aspx?kns=3&lng=4. Дата обращения: 29.11.2016 г.
- Корнилов 1994 — *Корнилов А.А.* Между войной и миром. О процессе принятия внешнеполитических решений в Государстве Израиль (1948–1993 гг.). Нижний Новгород, 1994.
- Кузнецов 2006 — *Кузнецов Д.В.* Арабо-израильский конфликт: История и современность. Очерк событий. Документы и материалы: учебное пособие. Благовещенск, 2006.
- Меир 2015 — *Меир Г.* Моя жизнь. М., 2015.
- Носенко, Семенченко 2015 — *Носенко Т.В., Семенченко Н.А.* Напрасная вражда. Очерки советско-израильских отношений 1948–1991 гг. М., 2015.

- Официальный сайт ООН — Официальный сайт Организации объединенных наций. Отдел новостей и СМИ. Радио ООН. Как создавалась первая операция по поддержанию мира — Чрезвычайные вооруженные силы ООН на Ближнем Востоке. www.unmultimedia.org/radio/russian/archives/139835/index.html. Дата обращения: 23.11.2016 г.
- Примаков 2016 — *Примаков Е.М.* Конфиденциально: Ближний Восток на сцене и за кулисами. М., 2016.
- Сакер 2011 — *Сакер Г.М.* История Израиля. От зарождения сионизма до наших дней в 3 тт. Т. 2: 1952–1978. М., 2011.
- Штереншиц 2005 — *Штереншиц М.* История Государства Израиль. Герцлия, 2005.
- 1 Foreign Ministry Statement — 29 October 1956 — 1 Foreign Ministry Statement — 29 October 1956 // Israel's Foreign Policy – Historical Documents. Israel's Foreign Relations. Vol. 1–2: 1947–1974. <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/MFADocuments/Yearbook1/Pages/1%20Foreign%20Ministry%20Statement-%2029%20October%201956.aspx>. Дата обращения: 05.12.2016 г.
- 17 Statement to The Knesset by Prime Minister Ben-Gurion — 23 January 1957 — 17 Statement to The Knesset by Prime Minister Ben-Gurion — 23 January 1957 // Israel's Foreign Policy — Historical Documents. Israel's Foreign Relations. Vol. 1–2: 1947–1974. <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/MFADocuments/Yearbook1/Pages/17%20Statement%20to%20the%20Knesset%20by%20Prime%20Minister%20Ben-.aspx>. Дата обращения: 07.12.2016 г.
- Foreign Relations of The United States 1990 — Foreign Relations of The United States, 1955–1957. Washington, 1990. Vol. XVI. Suez Crisis July 26–December 31, 1956. Telegram From The Embassy in Israel to The Department of State.

Евгения Диденко (Минск)

Экспертное сообщество КНР о трудностях и перспективах китайско-израильских отношений

Китайско-израильские отношения имеют сложную историю. В постсоветской литературе данная тема не рассматривалась вовсе, китайские же авторы уделяют ей достаточно много внимания, поэтому для изучения вопроса необходимо обратиться к работам китайских экспертов в области истории еврейско-китайских отношений, а также современной внешней политики КНР Пан Гуана, Сяо Сианя, Инь Ганга и др.

Вопрос китайско-израильских отношений становится с течением времени все актуальнее. С 2013 г. присутствие Китая на Ближнем Востоке все более заметно. Теперь интересы КНР в регионе обусловлены не только «топливным» фактором, как было ранее. Китайцы рассматривают Ближний Восток как стратегически важную транзитную территорию в рамках реализации экономической стратегии «Один пояс, один путь» (тянется до Западной Европы). Израиль заметно выделяется на фоне прочих стран региона, с одной стороны, размером, уровнем развития, а также отсутствием дружественных отношений с большинством государств Ближнего Востока, с другой стороны — стабильностью. Контакты КНР с Израилем в последние годы становятся теснее. Это тем более интересно, что на протяжении десятилетий Пекин развивал отношения преимущественно с арабскими странами. Отсюда возникает вопрос: какое значение для Китая играет укрепление китайско-израильских контактов? Имея в виду крайнюю сдержанность и официальность высказываний Пекина, автор обращается ко мнению экспертного сообщества КНР, которое способно подробнее представить позицию китайской стороны по данному вопросу. Автор предлагает

ретроспективный взгляд на историю китайско-израильских отношений, где внимание сфокусировано на так называемых поворотных точках развития — тех моментах, которые в корне изменили состояние двусторонних отношений.

Представляется целесообразным выделить три этапа развития двусторонних отношений:

1. 1950–1992 гг. — период с момента взаимного признания государств до официального установления дипломатических отношений, которое некоторые китайские аналитики называют «действием, отложенным на 42 года» [Xiao 2016, 94].

Данный этап представляется автору наиболее интересным с точки зрения анализа «утерянных возможностей» в двусторонних отношениях. Хотя после взаимного признания (1 марта 1949 г. — признан Израиль Китаем, 4 января 1950 г. — признана КНР Израилем) интенсивность контактов двух стран стремительно возрастала, на отношения КНР с Израилем, как утверждают китайские авторы, повлияли «третьи стороны» и внешние факторы.

Известно, что в 1950 г. страны уже имели план обмена дипломатическими представителями. Однако после начала Корейской войны (25 июня 1950 г.) Израиль сначала занял выжидательную позицию, а затем оповестил Китай о том, что «по финансовым причинам не может выслать дипломатического представителя в КНР», предлагая контактировать через представительство в Москве [Pan 2009, 132]. Сяо Сиань объясняет такое поведение Израиля влиянием США в виде «проамерикански настроенных групп» в Израиле, выступавших против отношений с «новым Китаем» [Xiao 2016, 95]. Китайские аналитики в один голос утверждают, что именно в результате такого шага Израиля был утерян шанс установления дипломатических отношений. Инь Ганг в связи с этим пишет: «Некоторые считают, что в 1950 г. отношения уже были установлены, но обмена верительными грамотами не произошло», — так как контакты уже активно осуществлялись [Yin 2010, 32].

Следующая поворотная точка — Бандунгская конференция (18–24 апреля 1955 г.), которая стала толчком для развития отношений и установления официальных связей КНР

с арабскими государствами. В Бандунгской конференции Израиль не участвовал, хотя китайская газета «Женьмин Жибао» 5 января 1955 г. писала: «Двери конференции открыты для неприглашенных» [Yin 2010, 32]. В кулуарах министр иностранных дел КНР Чжоу Эньлай много общался с премьер-министром Египта Г.А. Насером и с заместителем главы сирийской делегации Ахмедом Шукейри. Известно, что на таких встречах стороны обсуждали и палестинский вопрос. Спустя три дня после окончания конференции Израиль направил в Пекин письмо, в котором говорилось о готовности установить всесторонние отношения. Через три недели КНР ответила, что желает сохранить имеющийся уровень отношений.

Подобная история произошла в 1963 г. между Чжоу Эньлаем и премьер-министром Израиля Леви Эшколем с тем лишь отличием, что на предложение Израиля установить отношения ответ вообще получен не был. Таким образом, после Бандунгской конференции развитие отношений с арабскими государствами стало для внешней политики КНР одним из приоритетов: уже с мая по сентябрь 1956 г. были установлены отношения с Египтом, Сирией и Йеменом [Pan 2009, 135].

Суэцкая кампания (в октябре 1956 г.) заставила Пекин поддержать Египет и публично осудить действия Израиля. С этого момента контакты КНР с Израилем были прекращены, и это стало началом тридцатилетнего «охлаждения» двусторонних отношений [Liu, Cao 2006, 63].

Важно иметь в виду, что КНР «осуждала политику Израиля, но не отрицала его право на существование», т.е. «не делала Израиль врагом», как не раз подчеркивал Чжоу Эньлай. Вместе с тем, КНР осуждала и террористические акты со стороны палестинцев и стремление арабских стран «сбросить Израиль в море», утверждает Инь Ганг [Yin 2010, 32].

В последовавшие десятилетия отношения двух стран сохранялись на прежнем уровне, контакты между ними были все так же редки. Проарабская позиция КНР не изменилась и после того, как в октябре 1971 г. Израиль проголосовал за восстановление прав КНР в ООН [Xiao 2016, 93]. Аналитики называют различные даты начала «потепления» в отношении-

ях между странами. Так, Лю Цундэ говорит о возраставшем с 1975 г. интересе Пекина к военной промышленности Израиля и частично объясняет это сотрудничеством еврейского государства с Тайванем в области военных технологий [Liu, Liu 2016]. Пань Гуан датирует начало интенсивных контактов 1978 г., когда между государствами началась «закулисная» торговля, осуществлявшаяся при содействии крупного предпринимателя Шауля Айзенберга с территории Сянган [Song panmin dao jufu 2016]. Айзенберг поддерживал связи с израильским правительством и руководством КНР, и именно через него общалось руководство двух стран. Таким образом Пан Гуан подтверждает слова Ицхака Рабина: «Айзенберг открыл нам ворота в Китай» [Pan 2009, 135]. Другой китайский эксперт Инь Ганг пишет о «потеплении» с 1979 г., а Сяо Сиань датирует начало этого процесса серединой 1980-х гг. Оба объясняют интенсивные контакты между странами заключением египетско-израильского мирного договора и начавшейся в КНР политикой реформ и открытости (с 1979 г.) [Yin 2010, 33].

Мадридская конференция (в ноябре 1991 г.) ускорила развитие связей КНР и Израиля, и уже 24 января 1992 г. обеими сторонами было подписано коммюнике, провозгласившее установление дипломатических отношений.

Пан Гуан дает следующую оценку отношениям двух стран в указанный период (1950–1992 гг.): «...на развитие [двусторонних отношений — Е.Д.] влияла внешняя среда и внешние силы, а не внутренние. И как только сложились обстоятельства — установились дипломатические отношения» [Pan 2009, 135].

2. 1992–2013 гг. — период стабилизации (до провозглашения Председателем КНР Си Цзиньпином экономической инициативы «Один пояс, один путь»). Можно отметить успешное развитие сотрудничества двух государств в указанный период в экономической, научной и культурной сферах.

Главной поворотной точкой этапа стал односторонний разрыв Израилем договора о продаже Китаю радаров дальнего обнаружения «Phalcon» на 250 миллионов долларов в 2000 г. Причиной этого стало давление на Израиль США,

т.е. «третьей стороны», для которой передача данной техники Китаю приравнивалась к угрозе стратегического порядка [Liu 2016]. Несмотря на выплату компенсации и официальные извинения, на основе имеющихся источников можно заключить, что китайское экспертное сообщество до сих пор ставит этот инцидент в упрек еврейскому государству. Лю Цондэ комментирует происшествие таким образом: «Пусть торговля была официальна, и техника была произведена Израилем, он не мог позволить себе лишиться политической и военной поддержки ценой разрыва отношений с США». Как видно, на втором этапе влияние «третьих сторон» сохранялось.

3. *С 2013 г. по настоящее время.* Китайские аналитики примерно одинаково оценивают развитие китайско-израильских отношений на втором и третьем этапах (1992–2013 гг. и с 2013 по настоящее время). Тем не менее автор данной работы считает начало осуществления инициативы КНР «Один пояс, один путь» отправной точкой нового этапа развития отношений Китая и Израиля. В рамках этой инициативы Израиль является «незаменимым партнером КНР», как утверждают китайские политологи. Вместе с тем именно с 2013 г. Израиль представляет новую стратегическую ценность для Китая, на что указывает не только возросшая инвестиционная активность и количество совместных проектов в отношениях двух стран, но и нестабильная ситуация в регионе Ближнего Востока [Li 2016]. «Один пояс, один путь» является стратегическим приоритетом для внешней политики КНР, именно поэтому Пекин заинтересован в стабильных партнерах, которые могут гарантировать безопасность экономического проекта Китая. Таким партнером и считается Израиль сегодня.

Экспертные оценки: попытка обобщения

Китайские авторы высоко оценивают потенциал развития отношений КНР и Израиля. Среди факторов, стимулирующих и поддерживающих развитие двусторонних отношений, китайские специалисты выделяют следующие:

1. *Социальная стабильность, развитая экономика и высокий уровень технологического развития Израиля.* Сяо Сиань называет Израиль гигантом — «научно-техническим», «военным» и «дипломатическим». Это позволяет стране играть в международных делах весьма значимую роль, не пропорциональную размерам государства [Хяо 2016, 91–92]. Автор приходит к выводу, что социально-политическая стабильность повышает привлекательность Израиля в глазах Пекина тем сильнее, чем нестабильнее ситуация в регионе Ближнего Востока. У Бинбин в связи с этим упоминает о крупной потере китайских инвестиций в Ливии и Сирии в 2011 г. [Wu 2012, 40], а Сяо Сиань говорит о террористической атаке египетских экстремистов на торговое судно Китая в 2013 г. на Суэцком канале [Хяо 2016, 96]. Все это — факторы, так или иначе повысившие привлекательность «стабильного» Израйля как экономического партнера КНР.

2. *Отсутствие прямых столкновений интересов и неразрешенных конфликтов между КНР и Израилем* [см. об этом: Pan 2009, 138].

3. *Культурно-ценностная и торгово-экономическая «взаимодополняемость» государств.* Китайские авторы говорят о «ментальной близости» и общих ценностях, давних контактах народов (ср. общину кайфынских евреев и так называемый шанхайский Ноев ковчег для еврейских беженцев во время Второй мировой войны), отсутствии антисемитских настроений в китайском обществе, экономическом потенциале Израйля и крупном внутреннем рынке Китая — все это, по их мнению, объединяет и привлекает обе стороны [Tang 1994, 59].

4. *Геостратегическое положение Израйля* делает его «незаменимым партнером» Пекина в рамках инициативы «Один пояс, один путь» [Хяо 2016, 92]. Выходы и к Средиземному, и к Красному морям, и к Суэцкому каналу делают еврейское государство «узлом», соединяющим Европу, Африку и Азию, и это стимулирует создание крупных совместных инвестиционных проектов в области инфраструктуры (высокоскоростная железная дорога, соединяющая Красное и Средиземное моря; морские порты Хайфа, Ашдоа).

Вместе с тем китайские эксперты отмечают ряд *негативных аспектов* в отношениях:

1. В первую очередь — влияние «третьих сторон», прежде всего — США. «Израиль — сателлит США», — утверждают некоторые китайские авторы, см., например: [Gao 2015, 17]. Пекин должен учитывать способность Вашингтона вмешиваться в китайско-израильские отношения и оказывать давление на Израиль, как это произошло в 2000 г. (это, пожалуй, излюбленный пример экспертов). Среди составляющих «негативной внешней среды» китайско-израильских отношений также перечисляются арабо-израильский конфликт, китайско-арабские отношения и особенно китайско-иранские отношения, на чем настаивает Сяо Сиань. При этом он считает, что Израиль ценит влияние КНР на Тегеран и может искать возможность для оказания давления на Иран посредством Пекина. В то же время Сяо Сиань отмечает, что влияние фактора «третьих сторон» на китайско-израильские связи в течение двух последних лет снижено, если сравнивать с предыдущими периодами [Xiao 2016, 95]. Вместе с тем автор данной работы полагает, что оценка эксперта поспешна. Отсутствие в последние два года поводов для проявления фактора «третьих сторон» в китайско-израильских отношениях еще не означает реального снижения его влияния. Вместе с тем внешнеполитические действия Пекина отличаются отчетливым прагматизмом. Сегодня, на этапе строительства «Нового Шелкового пути», КНР заинтересована в том, чтобы обойти всевозможные «острые углы» в мировой политике: сейчас отношения Китая развиваются в равной степени стремительно и с Ираном, и с Саудовской Аравией, и с Израилем.

2. *Различие позиций по поводу конфликтных ситуаций в мире.* К этой категории стоит отнести и позицию КНР по поводу палестино-израильского конфликта, о чем упоминают эксперты [Диденко 2016]. Тем не менее автор статьи не видит значительного влияния фактора палестино-израильского конфликта на развитие двусторонних отношений на современном этапе, поскольку эти отношения строятся на взаимных экономических интересах, т.е. в духе прагматизма.

3. *Отсутствие гарантий безопасности инвестиций.* Пань Гуан связывает этот аспект с различием социальных строев и систем ценностей двух стран (имея в виду полярность капиталистической и коммунистической идеологий) [Pan 2009, 139]. Сяо Сиань в подтверждение этой мысли говорит о частых забастовках израильских рабочих и непредсказуемости ситуации в ближневосточном регионе в целом [Xiao 2016, 103].

Важным представляется перечислить здесь рекомендации китайских аналитиков по развитию двусторонних отношений:

1. Гао Цзугуй говорит о необходимости увеличить вес Израиля во внешнеполитической стратегии КНР [Gao 2015, 20–21] (среди аргументов — вышеназванные стабильность и геостратегическое положение государства). В соответствии с анализом У Бинбина, в рамках градации стратегических приоритетов КНР на Ближнем Востоке Израиль стоит в ряду с государствами второй степени важности [Wu 2012, 38] (из трех имеющихся).

2. Сотрудничество в сфере безопасности и борьбы с терроризмом — наиболее перспективная область сотрудничества, по мнению Пань Гуана. Китай может многому научиться у Израиля, обладающего неисчерпаемым опытом в этой области [Pan 2009, 140].

3. Инь Ганг убежден, что достижение мира между Израилем и арабскими странами, на которое «надеется Китай», позитивно повлияет на отношения Пекина и Иерусалима. В таком случае давление на страны извне снизится, что позволит Пекину выстроить более продуктивные отношения с Израилем [Yin 2010, 33].

4. Сяо Сиань говорит о необходимости исправления «когнитивных искажений», существующих до сих пор во взаимном восприятии стран. «Некоторые китайские эксперты смотрят на военный конфликт Израиля, но не замечают политические и экономические сильные стороны государства, — пишет Сяо Сиань, — некоторые воспринимают Израиль как “вассала США”, забывая о суверенности еврейского государства и о противоречиях с Америкой; некоторые преувеличивают мощь

и возможности Израиля, преувеличивают благодарность Израиля Китаю (за убежище в годы Второй мировой войны — *Е.Д.*) — все эти искажения должны быть исправлены посредством взаимного изучения» [Хяо 2016, 106].

Таким образом, китайские аналитики воспринимают развитие китайско-израильских отношений как непредсказуемый процесс, отношения, не достигшие еще высокого уровня доверия. Потому, по их мнению, необходимо создать условия для долгосрочных связей, усиливая влияние движущих факторов отношений и находя путь к разрешению возникающих проблем.

Подводя итог, можно констатировать, что сегодня Ближний Восток занимает важное место во внешнеполитической стратегии КНР. Пекин уделяет внимание Израилю, видя в нем оплот стабильности и одну из самых развитых стран региона. Двусторонние отношения имели значительный потенциал для позитивного развития еще с начала 1950-х гг. Однако этот потенциал был неоднократно не реализован в связи перечисленными выше факторами (см. список событий, которые автор называет поворотными точками в отношениях Китая и Израиля — Корейская война, Бандунгская конференция и т.д.). Все эти события явились частью неблагоприятной внешней среды. С этим мнением солидарна большая часть китайских экспертов. Автору статьи наиболее интересной кажется рекомендация Сяо Сианя об исправлении взаимных когнитивных искажений, т.к. без устранения внутренних противоречий и без создания взаимопонимания между двумя странами и народами преодолеть неблагоприятную внешнюю среду и гарантировать стабильность развития отношений будет практически невозможно.

Литература

Диденко 2016 — *Диденко Е.В.* КНР и ближневосточное урегулирование: общественное мнение, экспертные оценки, официальная позиция // Цайтшриффт (Часопіс). Т. 10 (5). Минск; Вильнюс, 2016. С. 162–174.

- Cong nanmin dao jufu 2016 — Cong nanmin dao jufu — Ailinbo ge yu Zhongguode bu jieyuan (=От беженца к олигарху — неразрывная связь Айзенберга с Китаем) // Shanghai Shehui Kexueyuan. 2016. www.cjss.org.cn/a/zhongwen/youtaishi-
jie/2016/0710/338.html. Дата обращения: 10.07.2016 г. [кит.].
- Gao 2015 — *Gao Z.* Zhongdong jubian yilai Zhongguo yu Zhongdong guojiade guanxi (=Отношения Китая с ближневосточными странами с начала изменений на Ближнем Востоке) // *Alabo Shijie Yanjiu*. 2015. № 1. P. 14–22. [кит.].
- Li 2016 — *Li M.* Yiselie zai «yi dai yi lu» zhanlue xiade jiaose yu gongneng dingwei (=Место и роль Израиля в стратегии «один пояс, один путь») // *WeiXin*. http://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA4ODYyMzczNw==&mid=2650995158&idx=1&sn=060cff6697b25cba69a1515eaa644c1b&chksm=8bd106c0bca68fd69c9ec9062ea6bf2864e6866d2714f9799c2dc9b6b6d3eb1852aa0a7e2c&scene=4#wechat_redirect. Дата обращения: 10.10.2016 г. [кит.].
- Liu and Cao 2006 — *Liu H., Cao H.* Zhongguo yu Yiselie youhao guanxi lun (=Теория дружественных отношений Китая и Израиля) // *Chongqing Daxue Xuebao (Shehui Kexue Ban)*. 2006. Vol. 12. № 1. P. 61–66. [кит.].
- Liu and Liu 2016 — *Liu C., Liu Y.* Zhongmei guanxizhongde Yiselie yinsu (=Израильский фактор в китайско-американских отношениях) // *ChaWang*. www.cwzg.cn/politics/201608/30441.html. Дата обращения: 24.08.2016 г. [кит.].
- Pan 2009 — *Pan G.* Zhongguo-Yiselie guanxide lishi yanjin he xianzhuang fenxi (=Анализ исторической эволюции и современного состояния китайско-израильских отношений) // *Shehui Kexue*. 2009. № 4. P. 131–146. [кит.].
- Tang 1994 — *Tang P.* Shanghai — youtai yimin cheng (=Шанхай — город еврейских беженцев) // *Tongji Daxue Xuebao*. 1994. Vol. 1. № 2. P. 57–61. [кит.].
- Wu 2012 — *Wu B.* Dui Zhongguo zhongdong zhanluede chubu sikao (=Начальные размышления о стратегии Китая на Ближнем Востоке) // *Waijiao Pinglun*. 2012. № 2. P. 36–44. [кит.].

- Xiao 2016 — *Xiao X.* “Yi dai yi lu” shijiao xiade Zhongguo yu Yiselle guanxi (=Китайско-израильские отношения под призмой «одного пояса, одного пути») // *Xiya Feizhou*. 2016. № 2. С. 91–108. [кит.].
- Yin 2010 — *Yin G.* Zhongguo-Yiselle guanxi 60 nian: zhiyue yu quehan (=60 лет китайско-израильских отношений: ограничения и недостатки) // *Xiya Feizhou*. 2010. № 4. Р. 31–35. [кит.].

Татьяна Мошкова (Санкт-Петербург)

Русскоязычная община Государства Израиль и ее политико-электоральная структура

В течение более чем двадцати лет существования независимой политики «русской» общины, электоральное поведение ее членов менялось. Первоначально, на протяжении 1990-х гг., представители «русской улицы» придерживались в основном центристских и правоцентристских взглядов и голосовали либо за свою («общинную») партию, либо были готовы поддержать «партию большинства» при условии, что в ней будет активно сильное «русское» крыло. Традиционно на протяжении 90-х годов выходцы из стран бывшего СССР отдавали предпочтение партиям «Израэль ба-Алия» и «Наш дом Израиль», которые в 1999 г. получили 55% голосов «русской улицы» [Leshem, Lissak 1999, 139]. В 2003 г. «русские» партии переживали кризис, вследствие чего партия «Израэль ба-Алия» прекратила свое независимое существование и стала действовать в рамках общеизраильских блоков, близких ей идеологически. Тем не менее общинные партии вновь получили достаточно большое количество голосов русскоязычных репатриантов (40%) [Фельдман 2003, 178]. Выборы 2006 и 2009 гг. принесли русским партиям около половины голосов общины, что говорило о желании русскоязычных избирателей опять поддержать секторальные партии и о возвращении избирателей к моделям политического поведения, диктуемым общиной [Клигер 2013, 67–90].

Правомерно сделать вывод о том, что с самого начала периода большой алии русскоязычная община делилась на сторонников общеизраильских и секторальных партий в соотношении 50/50. Однако характер размежевания претерпел изменения. Если в течение 1990-х гг. речь шла о сторонниках чисто общенациональных и чисто общинных партий, то на-

чиная с 2003 г. речь идет о сторонниках секторальных партий с «израильским акцентом» и общеизраильских партий с «русским акцентом» [Ханин 2007, 306–328]. Таким образом, русские репатрианты были структурированы в рамках одного из политических лагерей: сторонников Авидора Либермана и его партии «Наш дом Израиль» («русская» партия с «израильским акцентом») и бывшего электората партии Натана Щаранского «Израэль ба-Алия», отныне действовавшей в рамках общенационального движения, придавая ему «русский акцент».

Отдельную нишу занимали общеизраильские партии, имевшие в своем составе сильное «русское» крыло. В период с 2006 по 2009 гг. такими партиями являлись «Ликуд» и «Кадима». В левоцентристском лагере сильные позиции репатрианты занимали в партии «Авода», а в лагере правых сил претензии на голоса русскоязычных избирателей заявляла партия ШАС, которая традиционно пользуется популярностью у бухарских и горских евреев, то есть так называемых русских сефардов. В 2013 г. конкурентами «Ликуда» в борьбе за голоса русскоязычных израильтян стали партии «Еш Атид» и «Еврейский дом» [Ханин 2014].

Политическое поведение членов русскоязычной общины зависит от множества социально-экономических и политических факторов. Кроме идеологического противостояния между правыми, левыми и центристами, существует также размежевание по другим признакам. Община делится на более или менее равные группы, в первой из которых находятся те, чье политическое поведение обусловлено экономическими факторами (вопросы жилья, трудоустройства, необходимость получения социальных гарантий). Будущее арабо-израильского конфликта для этих репатриантов не является актуальной проблемой. Во вторую же группу входят те, для кого в приоритете вопросы национальной безопасности, будущего Израиля и внешней политики страны [Перес, Лисица 2000].

Сегодня 56% русскоязычных избирателей отмечают, что интересуются политикой и программами политических партий и стремятся понимать их платформы. Вместе с тем по-

рядка 45% русскоязычных израильтян заявляют, что более привлекательными для них представляются партии, которые на первое место ставят вопросы экономического развития страны [Ханин 2014].

Культурологический фактор оказывает меньшее влияние на политическое поведение русскоязычных израильтян, однако и здесь можно выявить следующую тенденцию: социально ориентированные и активные репатрианты выступают за расширение в Израиле сети российских культурных центров и иных культурно-просветительских и образовательных организаций, в то время как среди идеологически ориентированных «русских» евреев есть лишь небольшое количество сторонников этой идеи [Ханин 2008]. Прямой взаимосвязи между статусом русскоязычных избирателей и культурологическим фактором сегодня уже не прослеживается. Актуальным остается вопрос о том, какого рода партии необходимы русскоязычной общине, чтобы в полной мере лоббировать ее интересы, и есть ли необходимость в существовании таких партий вообще. Неудачные для русскоязычной общины выборы 2003 г., когда партия Натана Щаранского «Израэль ба-Алия» потерпела поражение, изменили общественное мнение. Опросы после выборов показали, что не более 15% опрошенных видят необходимость в существовании секторальной партии, полагая, что общенациональные партии в состоянии представлять интересы всех репатриантов, включая выходцев из стран бывшего СССР [Leshem 2007]. 30% отмечали, что готовы поддержать общенациональные партии только в том случае, если в них будет активно репатриантское крыло, способное адекватно представить интересы общины. Ситуация несколько изменилась накануне выборов 2006 и 2009 гг., когда половина репатриантов вновь заявила о необходимости существования секторальной партии на политической карте страны [Niznik 2010, 6].

Избирательная кампания 2008–2009 гг. и исследования, проведенные накануне и во время ее, показали качественные изменения мнения по этому вопросу в среде русскоязычных израильтян. Изменилось соотношение сторонников различных моделей лоббирования интересов «русской улицы»:

секторальной модели, общеизраильской модели и комбинированной модели. В частности на выборах 2006 и 2009 гг. русскоязычные избиратели, отдавшие свой голос за партию «Наш дом Израиль» во главе с Авидгором Либерманом, делились на тех, кто рассматривал эту партию как «русскую» с «израильским акцентом», и на тех, кто, наоборот, имел о ней представление как об общенациональной партии с «русским акцентом» [Khanin 2011, 56–72]. Была также еще одна группа избирателей, для которой идеологическая платформа партии не была важна как таковая, а выбор их пал на «Наш дом Израиль» по причине доверия к лидеру партии Авидгору Либерману вне связи с его этническим происхождением. «Русский» электорат традиционно доверяет Либерману больше других политиков не только и не столько потому, что он «русский» еврей, но по причине привлекательности его идей и программы. Русскоязычные израильтяне видят в Либермане грамотного политика и лидера сионизма, способного реанимировать экономику страны и работать на благо всех репатриантов, включая русскоязычную общину [Lazaroff 2006].

Укрепление позиций лагеря Либермана связано также с его личной инициативой, которую он предпринял в 2009 г. Являясь лидером «русской» партии, он фактически нарушил неписанный устав израильских политиков, согласно которому с 1990-х гг. общенациональные партии выразили готовность проиграть секторальным в борьбе за их избирателей. Взамен они требовали от общинных партий согласия не претендовать на вмешательство в сферу национальных интересов. Либерман превратил ту половину русскоязычных израильтян, которые голосуют «за своих», то есть сферу своего доминирования, в сферу «легитимных претензий» тех общенациональных партий, которые выразили готовность сформировать у себя «русское» крыло и скорректировать свою деятельность, демонстрируя новый, «русский», «акцент». В список таких общеизраильских партий попали партии «Кадима», ШАС, «Авода» и, безусловно, «Ликуд» [Khanin 2010, 119].

Избиратели партий «Ликуд» и «Кадима», которые в период с 2006 по 2009 гг. занимали нишу привлекательных

для русскоязычных израильтян общенациональных партий с «русским акцентом», делились также на две категории. В первую категорию входили те, кого привлекал этот «русский акцент», который явно демонстрировался; во-вторую — наоборот, желающие выйти за общинные рамки избиратели. В категории избирателей, которые не нуждались в «русской» коннотации деятельности партий, «Наш дом Израиль» и «Ликуд» получили одинаковое число голосов, которое составило примерно 25% [Rosenblum, Hershman 2013].

50% мандатов партии «Ликуд» могли дать сторонники модели общинной партии; полтора мандата партия могла получить от тех избирателей, которые надеялись увидеть в ней сильное репатриантское крыло, еще два мандата партия получила от тех, кто не считал, что «русская улица» нуждалась в каком-либо специальном общинном представительстве. Что касается мандатного потенциала партии «Наш дом Израиль», то половину мандатов ей обеспечили сторонники существования чисто общинной партии либо секторальной партии с израильским акцентом, полтора мандата обеспечили те, для кого секторальная партия не была актуальна, а их поддержка Авиغدора Либермана зиждилась на его личных лидерских качествах вне связи с его этническим происхождением, но наибольшую фракцию представляли избиратели, которые рассматривали «Наш дом Израиль» как общеизраильскую социально ориентированную партию, способную вывести экономику Израиля на новый уровень [Khanin 2005, 183–203].

На сегодняшний день около 50% сторонников общинной партии или общенациональной партии с «русским акцентом» уверены, что на предстоящих выборах отдадут свой голос за «Наш дом Израиль», вторая половина будет голосовать за «Ликуд» [Ханин 2014]. Таким образом, избирателями партии Либермана являются те, кто выступает за реализацию идеи общинного представительства, полного лоббирования интересов русскоязычной общины и интеграции «русской улицы» в израильский истеблишмент путем привнесения в израильскую действительность ценностей «русского» еврейства.

Говоря о моделях лоббирования интересов «русской улицы», следует отметить, что за период с 2004 по 2014 гг. число

сторонников общенациональной партии с «русским акцентом» осталось практически неизменным. Однако серьезные изменения произошли внутри других категорий избирателей. Так, число сторонников существования на политической карте страны партии, которая бы прямо ассоциировалась с «русским» Израилем, сократилось на треть. Более того, только 25% сторонников общинной партии выступают за существование чисто «русской» партии, подавляющее большинство говорит все же о необходимости функционирования секторальной партии с «израильским акцентом». В два раза выросло число тех, кто в принципе не считает необходимым общинное представительство, поскольку представленные на данный момент общеизраильские партии в полной мере лоббируют их интересы [Ханин 2014].

Изменение прежних традиций стало заметно в ходе муниципальных выборов в 2008 г. Партия «Наш дом Израиль» организовала опрос русскоязычных репатриантов в городе Ашдод, который традиционно считался одним из главных городов «русского Израиля». Согласно полученным данным, 30% респондентов выразили желание голосовать за ту партию, которая будет представлять их специфические интересы, еще треть опрошенных выразила свою поддержку израильским партиям с русской коннотацией, наконец, еще треть не видит смысла в каком-либо специальном партийном представительстве для «русского Израиля» [Ременник 2008, 167–185].

Выборы 2013 г. подтвердили изменение традиций. Более того, после них доля сторонников чисто секторальной партии резко снизилась с трети опрошенных до четверти сразу после выборов и пятой части — согласно опросу через год после выборов. Феномен может быть объяснен тем, что на выборах в Кнессет 19-го созыва лидерами русскоязычной общины была предпринята неубедительная попытка реанимации партии «Израэль ба-Алия» путем создания нового проекта «Израэлим», который, впрочем, не был успешен и не был положительно воспринят большинством как новое лицо «русской улицы». В то же время налицо безальтернативная ситуация, когда русскоязычным избирателям, все

еще стоящим за необходимость существования организованных рамок, которые должны быть основным фокусом «русского» политического дискурса, было сложно выбрать, за кого отдать свой голос. Союз партии «Наш дом Израиль» с партией «Ликуд» удовлетворял далеко не всех представителей «русской улицы». Данную ситуацию наглядно иллюстрирует тот факт, что оба послевыборных опроса (2013 и 2014 гг.) показали, что велика доля (12% в первом опросе и 10% во втором) затруднившихся ответить на вопрос о том, что именно должны представлять собой общинные партии и нужны ли они вообще русскоязычным избирателям [Rosenblum, Hershman 2013].

Сегодняшние опросы показывают, что доля тех, кто занимал накануне прошлых выборов выжидательную позицию, сокращается. Так, треть респондентов сегодня уже заявляют о своей готовности поддержать партию Авиغدора Либермана как «русскую» партию с «израильским акцентом», еще треть отдают предпочтение «Ликуду» как общенациональной партии с «русской» коннотацией, наконец, оставшаяся треть заявляет о том, что не будут голосовать на следующих выборах.

Доля избирателей, полагающих, что русская община не нуждается в организованных рамках, в 2013 г. составляла 27%, однако неясной остается причина, по которой всего через год эта доля увеличилась до 36%. Наибольший интерес вызывает тот факт, что наиболее популярной такая точка зрения была у молодежных когорт (респонденты в возрасте от 18 до 25 лет и от 26 до 34 лет). Вместе с тем лишь малый процент людей среднего и старшего поколения разделяет эту позицию. Так или иначе, но число тех, кто отрицает необходимость специального представительства для «русской улицы», стремительно выросло втрое по сравнению с периодом расцвета секторальных партий до проигрыша «Израиль ба-Алия» на выборах 2003 г. и по сравнению с периодом начала изменения традиций в 2009 г., который можно считать периодом «великого перелома» в политической жизни Израиля.

Существует прогноз, в соответствии с которым накануне будущих выборов может появиться новая секторальная партия русскоязычных израильтян. Однако вероятность, что

этот прогноз сбудется, невелика. Для того, чтобы реализовать такую инициативу, нужен мощный организационный импульс. Вызывает также сомнение способность секторальных партий пройти электоральный барьер, что является необходимым условием для того, чтобы самостоятельные политические инициативы выходцев из стран бывшего СССР превратились в реальную политическую силу. Наконец, с идеей еврейского государства идентифицирует себя не только большое количество русскоязычных израильтян-евреев, но также и подавляющее большинство галахических неевреев. Согласно данным последних опросов, около 90% галахических евреев выступают за сохранение еврейского характера государства Израиль, среди граждан нееврейского, а также смешанного происхождения эту позицию разделили порядка 70%.

Таким образом, носители русско-еврейской идентичности все чаще предпочитают отдавать свой голос за общеизраильские партии и поддерживать общенациональные политические движения, поскольку после неудачи на выборах партии «Израэль ба-Алия» ее наследники не смогли достичь ее прежнего уровня влияния. У «русского» Израиля в сегодняшней системе политических координат нет точки опоры в виде узкосекторальной партии, способной в полной мере лоббировать интересы общины. Поэтому сейчас среди русскоязычных израильтян прослеживается тенденция ассоциировать себя в первую очередь с Израилем, а не с Россией, что приводит к замещению этнической идентичности гражданской. Наиболее заметно этот процесс протекает в среде молодых израильтян, которые достаточно быстро забывают культуру страны исхода.

В этой связи представляется логичным, что узкосекторальные «русские» партии «Лев» и «Лидер» на недавних выборах 2006 и 2009 гг. набрали всего 1% голосов русскоязычных избирателей. Чисто «русские» партийные списки уступают свои позиции тем политическим силам, которые имеют общеизраильскую платформу, при этом уделяя внимание в своих программах и интересам этнических общин.

Литература

- Клигер 2013 — *Клигер С.* Между Америкой, Израилем и Россией: социокультурный и политический портрет русскоговорящей диаспоры в Нью-Йорке // *Диаспоры.* 2013. № 2. С. 67–90.
- Перес, Лисица 2000 — *Перес Й., Лисица С.* Проблемы самоидентификации выходцев из СССР/СНГ в Израиле и их взаимоотношения с уроженцами страны. М., 2000.
- Ременник 2008 — *Ременник А.* «Русские» израильтяне глазами социолога: культура и образ жизни. М., 2008.
- Фельдман 2003 — *Фельдман Э.* «Русский Израиль»: между двух полюсов. М., 2003.
- Ханин 2007 — *Ханин В.* «Русские» иммигранты и электоральный процесс в Израиле: состояние и перспективы. Иерусалим, 2007.
- Ханин 2008 — *Ханин В.* «Русское» лобби в израильской политике 1996–2006 гг. // *Вестник Еврейского университета.* 2008. № 12 (30). С. 98–116.
- Ханин 2014 — *Ханин В.* «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. М., 2014.
- Khanin 2011 — *Khanin V.* Russian-Jewish Political Experience in Israel: Patterns, Elites and Movements // *Israel Affairs.* 2011. Vol. 17. № 1. P. 56–72.
- Khanin 2005 — *Khanin V.* The Jewish Right of Return: Reflections on The Mass Immigration to Israel from The Former Soviet Union. Philadelphia, 2005. P. 183–203.
- Khanin 2010 — *Khanin V.* The Israel Beiteinu (Israel Our Home) Party Between The Mainstream and «Russian» Community Politics // *Israel Affairs.* 2010. Vol. 16. № 1. P. 119.
- Lazaroff 2006 — *Lazaroff T.* Russian Support Rising for Israel Beiteinu, Kadima // *The Jerusalem Post,* March 26, 2006. www.jpost.com/Israel/Russian-support-rising-for-Israel-Beiteinu-Kadima. Дата обращения: 14.07.2017 г.
- Leshem 2007 — *Leshem E.* The Russian Aliya in Israel: Community and Identity in The Second Decade. Lanham, 2007.
- Leshem, Lissak 1999 — *Leshem E., Lissak M.* Development and

Consolidation of The Russian Community in Israel. Jerusalem, 1999.

Niznik 2011 — *Niznik M.* Cultural Practices and Preferences of «Russian» Youth in Israel // Israel Affairs. 2011. Vol. 17. № 1. P. 89–107.

Rosenblum, Hershman 2013 — *Rosenblum I., Hershman T.* Media Consumption Among Immigrants from The CIS. Research Report. Tel-Aviv, 2013.

Антисемитизм в деятельности турецкой «Хизболлы»

Турецкая «Хизболла» («Партия Аллаха») — военизированная организация, основанная в 1979 г. в городе Батмане путем слияния курдских группировок суннитского толка. С конца 1980-х и до середины 1990-х гг. с согласия турецких властей вела активную борьбу против Рабочей партии Курдистана (РПК) [Кнарр 2014]. С 2000 г. организация официально признана в Турции террористической. О деятельности турецкой Хизболлы¹ (далее — ТХ) известно крайне мало; работы, так или иначе затрагивающие активность этой организации, появляются в 2000-х гг. и принадлежат западным и турецким авторам (Ник Браунс, Селухаттин Челик, Гарет Дженкинс).

Известно, что в начале 2000-х гг. после официального признания организации террористической турецкие власти развернули широкую операцию против ТХ. Это послужило причиной бегства членов организации в страны Западной Европы (прежде всего в Германию). С начала 2000-х гг. в Германии началась масштабная реструктуризация ТХ. В этот же период начинается активная антисемитская пропаганда со стороны организации. Цель данной заметки: рассмотрение антисемитской составляющей в деятельности ТХ. В задачи автора входят следующие: проследить за изменением основных целей ТХ, показать место среди них антисемитской пропаганды, выявить причины, повлиявшие на зарождение антисемитских идей в организации.

ТХ систематически использовалась турецкими властями в качестве противовеса РПК. До определенного момента

¹ Название «турецкая Хизболла» используется здесь для того, чтобы отличить турецкую террористическую организацию от одноименной иранской террористической группировки в Ливане.

действия ТХ не были направлены против государственных учреждений. Как правило, активность ТХ курировалась силами безопасности Турции. Однако во второй половине 1990-х гг. ТХ вышла из-под контроля создавшего ее аппарата. После высылки 15 февраля 1999 г. председателя РПК Абдуллы Ёкалана из Кении на тюремный остров Имрали и провозглашения долгосрочного прекращения огня (в вооруженном конфликте между РПК и ТХ) ТХ стала серьезной угрозой национальной безопасности Турции [Brauns 2011]. С марта 1999 г. турецкая полиция начала проводить больше крупномасштабных операций по разрушению террористических организаций. В вооруженном столкновении с полицией 17 января 2000 г. в Стамбуле был убит основатель ТХ Хусейн Велиоглу [Кнарр 2014]. В среднем в период с 1999 по 2002 гг. более пяти тысяч человек были арестованы по подозрению в участии в деятельности этой организации. Кроме того, были обнаружены списки с именами 20 тысяч сочувствующих организации [Brauns 2011].

Эти события положили начало масштабному бегству членов ТХ в страны Западной Европы, в частности — в Германию. При этом нередко бегство осуществлялось при помощи фальшивых иранских паспортов, как было, например, с последователем Хусейна Велиоглу Исой Альтсоем. Он прибыл в Германию с иранским паспортом на имя Мохаммада Джавада. Поскольку этот случай был далеко не единственным, все эти факты можно расценить как свидетельство поддержки со стороны Исламской Республики Иран.

Еще одним доказательством поддержки со стороны Ирана является факт использования предводителями ТХ структур «Islami Hareket» («Исламское движение») для въезда в Германию. Эта организация исламского толка, с преобладанием курдских эмигрантов, в 1989 г. откололась от запрещенного федеральным министерством внутренних дел «Kalifatsstaat von Metin Kaplan» («Халифат Метина Каплана»). Халифат был основан в 1984 г. турецким эмигрантом Кемалетином Капланом в Кельне и первоначально носил название просто «Kalifatsstaat» (государство-халифат). После смерти Каплана в мае 1995 г. организацию возглавил его сын Метин Каплан,

который в марте 1994 г. самопровозгласил себя халифом [Metin Kaplans Gruppe 2000]. В целом «Халифат» был ориентирован на свержение турецкого правительства и установление теократического (исламского) государства по иранскому образцу, он также распространял антисемитские лозунги. Организация «Islami Hareket» была в еще большей степени ориентирована на Иран и имела ярко выраженную склонность к применению насильственных методов борьбы.

Непосредственная поддержка ТХ со стороны Ирана и стала причиной появления антисемитских настроений в организации. Они получили широкое распространение в ТХ в начале и середине 2000-х гг. В это период в Германии началась масштабная реструктуризация организации, принимались также меры для привлечения новых сподвижников. Журналисты, в частности корреспондент немецкой газеты «NZZ» («Neue Zürcher Zeitung») Амалия фон Гент, отмечали, что под управлением Исы Альтсоя ТХ собирает новых последователей, публикует книги и журналы. Среди наиболее популярных изданий ТХ можно выделить «Inzar» («Предупреждение»), «Doğru Haber» («Объективные новости»), «Kendi Dilinden Hizbullah» («Хизболла своими словами»), детский журнал «Çocuk» («Ребенок») и др. Все эти издания имеют антисемитское содержание и пропагандируют насилие [Ereignisse/Entwicklungen 2013]. Нередки в них такие высказывания, как, например, следующее: «Факт в том, что придет день, когда мусульмане победят и убьют евреев, как они всегда и хотели» [опубл. в «Inzar», цит. по: Brauns 2011].

Примечательно, что именно в это время (конец 1990-х — начало 2000-х гг.) наблюдается подъем антисемитизма и в Турции, и в Германии. Так, 15 ноября 2003 г. в Стамбуле произошли нападения на синагоги «Neve Shalom» и «Beth Israel». Ответственность за эти нападения на себя взяла террористическая организация «Аль-Каида». Однако турецкими властями было установлено, что как минимум четыре террориста-смертника, участвовавших в нападениях, были бывшими сторонниками ТХ родом из курдского города Бингёль на востоке Турции, что недалеко от городов Батман и Диярбакыр [Görgü 2004b]. Этот факт является поводом для того,

чтобы говорить о причастности к указанным преступлениям ТХ. При этом стоит отметить, что практически все немецкие газеты после нападения на синагоги в Стамбуле отрицали факт существования в Турции антисемитизма, настаивая на том, что Турция является одной из немногих стран, в которой евреи с 1492 г. (после их изгнания из Испании) жили в мире со своими мусульманскими соседями [Mielke 2003]. Таким образом немецкие СМИ отражали официальную позицию турецких властей, что подтверждается заявлением официального представителя Турции на конференции ОБСЕ по антисемитизму 28–29 апреля 2004 г. в Берлине: «Антисемитизм с древних времен совершенно чужд турецкому населению» [Görgü 2004a].

В Германии подъем антисемитизма отчасти был вызван ростом численности исламистских группировок. Свидетельством этому является тот факт, что ТХ, по сведениям федерального правительства, поддерживала большинство мечетей в Германии. Кроме того, по данным федерального правительства, ТХ в день рождения пророка Мухаммеда, который пришелся в 2009 г. на 8 марта, могла мобилизовать более десяти тысяч людей в городе Амеде (Диярбакыре), что подтверждало наличие разветвленной сети последователей организации в Турции еще в 2009 г., причем все они были готовы выполнять любые указания лидеров организации, находящихся в Германии [Brauns 2011].

В 2012 г. был опубликован идеологический труд одного из солдат ТХ Хусейни Севда «Хизболла своими словами» («Kendi Dilinden Hizbullah»), в котором были изложены основные принципы организации. Члены организации считают своей обязанностью борьбу за освобождение «занятых исламских земель», а также поддержку всех движений, борющихся за «освобождение» Иерусалима [Türkische Hizbullah 2013, 236].

В декабре 2012 г. в Турции была основана «Hür Dava Partisi» (сокр. HÜDA PAR) которая, согласно данным турецких СМИ, является партией ТХ. Сокращение «HÜDA PAR» на курдском языке означает то же самое, что и «Хизболла» — «Партия Аллаха». Данная партия является последо-

вательницей объединения «Mustazaf Der» («Ассоциация солидарности с угнетенными»). Председателем объединения был Мехмет Йылмаз Хюсейн, который, являясь адвокатом по профессии, представлял интересы многих обвиняемых-членов ТХ. С 2004 г. объединение выпускало ряд печатных изданий: «Gönülден Gönüle Damlalar» и «Inzar» в Стамбуле, журнал «Müjde» («Хорошие новости») в Базеле (Швейцария). Кроме того, в городах Элязыг и Батман объединение владело двумя книжными магазинами. Однако в 2010 г. ассоциация была запрещена судом в Диярбакыре, а затем в 2012 г. и кассационным судом в связи с подозрениями в сотрудничестве с ТХ. После чего и была основана «Hür Dava Partisi» [Hüda Par 2014].

HÜDA PAR выступает за признание курдов и курдского языка в конституции Турции, за образование на курдском языке и упрощение избирательной системы Турции. Партия соперничает в Турции с курдским движением. В 2014 г. столкновения между сторонниками HÜDA PAR и курдского движения участились. Так, например, в Диярбакыре были атакованы партийные офисы HÜDA PAR (их забросали бутылками с зажигательной смесью), а в провинции Мардин прошли уличные бои между членами HÜDA PAR, курдской «Партии мира и демократии» и полицией [Hüda Par 2014]. В соперничестве HÜDA PAR с другими прокурдскими партиями Турции прослеживается влияние ТХ. Кроме того, очевидна идеологическая близость программ HÜDA PAR и ТХ: отношения с «сионистским режимом» Израиля должны быть разорваны, признание Израиля как государства аннулировано и т.д.

При этом германское федеральное правительство закрывает глаза на деятельность ТХ на территории страны. Запретов на близкие ТХ объединения или на антисемитскую пропаганду организации в течение долгого времени не было. Политика Германии в отношении ТХ соответствовала политике турецкого правительства, которое отпускало арестованных предводителей под присмотр полиции сразу после окончательного вынесения приговора. Причиной этой стратегии была существовавшая ранее заинтересованность обоих государств в существовании реакционного исламского движения

в противовес курдскому. Несмотря на то, что с января 2016 г. Германия стала официально поддерживать курдов в их борьбе с террористической угрозой, исходящей от «Исламского государства», позиция федерального правительства Германии по отношению к ТХ остается неизменной.

Оно придерживается мнения, что конечной целью ТХ является строительство теократического (исламского) государства на границе с Турцией, в рамках которого ТХ откажется «от насильственных методов и будет равняться на социально-экономическую стратегию палестинского ХАМАС» [Brauns 2011]. При этом правительство ФРГ осознает потенциальную угрозу, исходящую от ТХ. Однако в сообщениях немецкого Ведомства по охране конституции организация упоминается лишь в исключительных случаях.

Таким образом, с конца 1990-х ТХ трансформировалась из поддерживаемой турецким правительством группировки в масштабную террористическую организацию с характерными проявлениями антисемитизма. Данная трансформация была обусловлена поддержкой со стороны Ирана лидеров организации, бежавших в Германию в конце 1990-х — начале 2000-х гг. Это хорошо прослеживается при сравнении основных целей ТХ в конце 1990-х и в 2012 г. При этом влияние ТХ усилилось и привело к росту антисемитизма как в Турции, так и в некоторые европейских странах, в частности — в Германии. Тем не менее стоит подчеркнуть, что основной целью организации по-прежнему является борьба с курдскими движениями, а проявившийся в начале 2000-х гг. антисемитизм стал следствием иранского влияния на ТХ, но так и не вышел на первый план.

Литература

- Brauns 2011 — Brauns N. Deutschland als Hinterland für türkische Hizbullah-Konterguerilla www.nikolaus-brauns.de/turkische_Hizbullah_Deutschland.htm. Дата обращения: 26.11.2016 г.
- Ereignisse/Entwicklungen 2013 — Ereignisse/Entwicklungen // Verfassungsschutz in Hessen, 2013. <https://lfv.hessen.de/sites/>

lfv.hessen.de/files/Bericht2013/html/02_Islamismus/02_Beobachtungsobjekte/04_Tuerkische_Hizbullah/01_Ereignisse_Entwicklungen.html. Дата обращения: 15.01.2017 г.

Görgü 2004a — *Görgü C.* Türkei nutzt OSZE-Konferenz zur Selbstdarstellung: Die Türkei ist frei von Antisemitismus // Jüdisches Leben Online, 2004. www.hagalil.com/antisemitismus/europa/tuerkei.htm. Дата обращения: 17.01.2017 г.

Görgü 2004b — *Görgü C.* «Hoffentlich war es keiner unserer Leute»: Die Anschläge auf die Synagogen in Istanbul und die Rolle von Staat und Hizbullah // Jüdisches Leben Online, 2004. <http://hagalil.com/antisemitismus/europa/istanbul.htm>. Дата обращения: 17.01.2017 г.

Hüda Par — Islamisten in Diyarbakir auf dem Vormarsch? [Elektronische Ressource] // Informationen aus Amed, 2014. <http://amed2014.blogspot.eu/2014/03/09/hueda-par-islamisten-in-diyarbakir-auf-dem-vormarsch/>. Дата обращения: 26.11.2016 г.

Knapp 2014 — *Knapp M.* IS, türkische Hizbullah und andere mafiöse Strukturen — Kontrabanden der heutigen Zeit // Civaka Azad, Kurdisches Zentrum für Öffentlichkeitsarbeit, 2014. <http://civaka-azad.org/tuerkische-hizbullah-und-andere-mafioese-strukturen-kontrabanden-der-heutigen-zeit/>. Дата обращения: 15.01.2017 г.

Metin Kaplans Gruppe «Kalifatsstaat» // Spiegel Online, 2000. www.spiegel.de/panorama/hintergrund-metin-kaplans-gruppe-kalifatsstaat-a-102834.html. Дата обращения: 23.12.2016 г.

Metin Kaplans Gruppe 2000 — Mielke 2003 — *Mielke N.* Kein Thema: Antisemitismus in der Türkei // Analyse & Kritik — Zeitung für linke Debatte und Praxis. 2003. № 479. S. 21.

Türkische Hizbullah 2013 — «Türkische Hizbullah» (TH) / Islamismus/islamistischer Terrorismus / Verfassungsschutzbericht, 2013 // Bundesministerium von Innern. 2013. S. 235–237.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Александра Атрашкевич — студентка факультета международных отношений кафедры международных отношений Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

Екатерина Белкина — магистрантка Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кафедра теории общественного развития стран Азии и Африки.

Алсу Гаропова — магистрантка Казанского (Приволжского) федерального университета (Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций, кафедра религиоведения).

Артем Гофман — магистрант Курского государственного университета (исторический факультет, кафедра всеобщей истории).

Евгения Диденко — студентка Белорусского государственного университета (факультет международных отношений).

Роман Жигун — аспирант Института всеобщей истории РАН (кафедра Новой и Новейшей истории).

Эстер Зыскина — магистрантка Еврейского университета в Иерусалиме, факультет гуманитарных наук (кафедра истории еврейского народа и современного еврейства).

Анна Каменецкая — студентка Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (кафедра семитологии и гебраистики).

Янина Карпенкина — аспирантка Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); стажер-исследователь Международного центра истории и социологии Второй мировой войны и ее последствий (НИУ ВШЭ, Москва).

Екатерина Кузнецова — аспирантка кафедры славистики Университета Регенсбурга (Германия).

Татьяна Кузнецова — студентка Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (кафедра семитологии и гебраистики).

Татьяна Мошкова — аспирантка факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета (кафедра теории и истории международных отношений).

Елена Новоселова — к.и.н., независимый исследователь.

Илья Печенин — к.и.н., главный библиотекарь отдела комплектования Государственной публичной исторической библиотеки (Москва).

Даниил Плешак — магистрант кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета.

Алексей Саливон — аспирант философско-исторического факультета Университета Штутгарта (Германия).

Геннадий Сивохин — старший научный сотрудник Белорусского научно-исследовательского центра электронной документации (Минск, Беларусь)

Юстас Стончюс — аспирант Института истории и археологии Балтийского региона Клайпедского университета.

Мария Шишигина — магистрантка Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Андрей Шпирт — к.и.н., сотрудник Центра украинистики и белорусистики исторического факультета МГУ.

Ольга Щука — к.и.н., учитель истории средней школы, Берестовицкий район, Гродненская область (Гродно, Беларусь).

ABOUT THE AUTHORS

Alexandra Atrashkevich is a student at the Faculty of International Relations of the Chair of International Relations of the Belarusian State University (Minsk, Belarus).

Ekaterina Belkina is a graduate student of the Faculty of Oriental Studies of the St. Petersburg State University, Chair of the Theory of Social Development of Asia and Africa.

Yevgenia Didenko is a student at the Belarusian State University (Faculty of International Relations).

Alsu Garapova is a graduate student of the Kazan (Privolzhsky) Federal University (Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Department of Religious Studies).

Artyom Hoffman is an MA at the Kursk State University (History Department, Department of General History).

Anna Kamenetskaya is a student at the Oriental Faculty of the St. Petersburg State University (Department of Semitology and Hebrew Studies).

Yanina Karpenkina is a graduate student of the National Research University “Higher School of Economics” (Moscow); intern-researcher of the International Center for History and Sociology of the Second World War and its consequences (HSE, Moscow).

Ekaterina Kuznetsova is a postgraduate student of the Department of Slavic Studies at the University of Regensburg (Germany).

Tatyana Kuznetsova is a student at the Oriental Faculty of the St. Petersburg State University (Department of Semitology and Hebraic Studies).

Tatiana Moshkova is a graduate student of the Faculty of International Relations of the St. Petersburg State University (Department of Theory and History of International Relations).

Elena Novosiolova — Ph.D., an independent researcher.

Ilya Pechenin — PhD, Chief Librarian of the Acquisition Department of the State Public Historical Library (Moscow).

Daniil Pleshak is a graduate student of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg State University.

Aleksey Salivon is a graduate student of the Faculty of Philosophy and History of the University of Stuttgart (Germany).

Olga Shchuka — PhD in History, history teacher of secondary school, Berestovitsky district, Grodno region (Grodno, Belarus).

Maria Shishigina is a MA at the National Research University “Higher School of Economics” (Moscow).

Andrei Shpirt — Ph.D., a Researcher of the Center of Ukrainian Studies and Belarusian Studies of the History Department of Moscow State University.

Gennady Sivokhin is a Senior Researcher of the Belarusian Research Center for Electronic Documentation (Minsk, Belarus)

Justas Stončjus is a graduate student at the Institute of History and Archeology of the Baltic region of Klaipeda University.

Roman Zhigun is a graduate student of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Department of New and New History).

Esther Zyskina is a master student at the Hebrew University in Jerusalem, the Faculty of Humanities (Department of the History of the Jewish People and Modern Jewry).

ENGLISH SUMMARY

Ekaterina Belkina (St. Petersburg). The Jewish Manuscripts from «The Afghan Genizah»: First Steps in Research

In 2016, the National Library of Israel acquired about 200 recently discovered Jewish manuscripts from Afghanistan. These materials include written fragments of various texts, both religious and secular, in several languages: Hebrew, Aramaic, Arabic, Persian, as well as Judeo-Arabic and Judeo-Persian. The last two terms refer to the Arabic and Persian languages written in the Hebrew script.

This article reviews the first steps in research of the Afghan Genizah in the attempt to provide a complete description of all discovered Jewish materials found. The documents are the source of study of the life of the community and its level of prosperity, its place in history among the Oriental Jewish communities and, possibly, the reasons for its disappearance.

According to the data of the Library collection, there are many biblical manuscripts, poetic and prose compositions written in Hebrew and Judeo-Persian; however, the main part is represented by personal correspondence and trade documents of the early 12th century. In the manuscripts the names of the two Jewish merchants are more common than others: Abu Netzer Ahmad ben Daniel and Abu al-Hasan Siman-Tov. It seems that there was a big prosperous family who presided the community in a region called Bamiyan in central Afghanistan and held lands. For all their needs they used high-priced writing materials, paper, ink etc. which were not developed in the region but brought from China or Samarkand. The variety of genres in the texts also displays that the authors or their owners belonged to an enlightened and highly educated family of that time. They could use Arabic as well as Hebrew and Persian, could write poems in the framework of the Persian medieval canon and provide skillful translation of the Biblical texts.

Daniil Pleshak (St. Petersburg). Jewish Apocryphon Joseph and Aseneth As a Source of Yngvars Saga víðförla

The Old Icelandic Yngvars saga víðförla is an important source of the history of ancient Russia. What makes it special is that it consists of two parts that differ in character. The first part has a historical character and mentions real historical figures, such as King Olaf and Prince Yaroslav. The second part is of a fantastic nature and tells of the adventures of the title character and his son. During these adventures they visit the two cities of Heliopolis and Cytopolis. Both of these names represent a problem for researchers. So, for example, until now it was believed that the name Heliopolis is not found in Scandinavian literature. Several assumptions were made, but they were not confirmed by historical and literary sources. This article assumes that the source of this name was the work Joseph and Aseneth created in Egypt at the beginning of the common era by Hellenized Jews. Joseph and Aseneth tells the story of the meeting and marriage of the biblical patriarch Joseph and Aseneth, the daughter of a priest of Heliopolis. This work was known in Icelandic language already since the 13th century, that is, by the time of the creation of the Saga. Another proof of the influence of Joseph and Aseneth on the saga is that a similar episode occurs in both narratives: a pagan woman sees a handsome man, approaches and tries to kiss him, but he pushes her away. The rejected heathen turns to the religion of her lover, after which the wedding of the main characters occurs. Thus we come to the conclusion that the author or the editor of Yngvars saga víðförla was influenced by Joseph and Aseneth. Nevertheless, there is a problem of the version that influenced the saga. There is no literal correspondence between the two works, therefore, the borrowing must have happened during the earlier stage of existence of the saga, when it was present in Latin. All in all, a further research is needed, it could establish more links between the saga and Joseph and Aseneth.

Tatyana Kuznetsova (St.Petersburg). Three Manuscript Versions of The Poem of Moses Ibn Ezra

This article is devoted to the codicological, paleographic and textual analysis of three large manuscript fragments of the poem “The Necklace Book” by the Spanish Jewish poet Moisei Ibn Ezra (1055? —1035?), Stored in two largest collections of Jewish manuscripts of the Russian Federation: the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg and the Russian State Library in Moscow. The aim of the research is to identify regional characteristics of physical characteristics of manuscripts, date and location of each of them by direct (date and place indicated in the colophon) and indirect (analysis of paper, numbering and page layout, font used by the scribe). Two manuscripts of Eastern origin (manuscript No. 267B from the IOM collection of the Russian Academy of Sciences and No. 468 from the Manuscript Department of the National Library of Russia) are full texts of the poem with surviving colophons dating to the manuscripts of 1344 and 1273. respectively. The third manuscript (No. 879 from the Department of Manuscripts of the RSL) has not been fully preserved and does not have any final text from the copyist. Nevertheless, the analogy with other handwritten sources — the comparison of fonts and watermarks on paper — suggests that this manuscript was completed in Europe (Germany?) in the second half of the 15th century. During the philological analysis, a significant number of textual discrepancies were revealed in all three manuscripts. Some discrepancies revealed in the course of this study are of a formal graphic nature (complete and incomplete writing of words), some may significantly change the meaning (change of vocabulary, order of lines in a poem, etc.). In addition, the manuscript No. 879 contains poems that are not found in any of the other two editions. All of them, however, are taken into account in the critical edition of G. Brody’s poem, although they are designated as “unreliable or false”, that is, probably created in a later period by some other author.

These handwritten monuments are a rich material for both textual and coding and paleographic research and are worthy of a deeper introduction into scientific circulation.

Elena Novosiolova (Moscow). Old Testament Allusions in Spanish Chronicles of The Colonial Period

The article analyzes the Old Testament allusions in the texts of a number of Spanish chronicles of the colonial period, in particular in the “History of the New World” by Bernabe Kobo, “Genuine Commentaries on the Incas” by Inca Garcilaso de la Vega, José de Acost’s Natural and Moral History of Indies, New Spain “Diego Durana,” Mexican Chronicle “by Fernando de Tessosomoc,” New Chronicle and Good Governance” by Felipe Guaman Poma de Ayala,” Indian Monarchy with the Origin and Wars of the Western Indians” by Juan de Torquemada and” The General History of Peru “by Marty on de Murua. This problem has not yet become the object of special study. Usually the material of the Old Testament was drawn by the chroniclers with two goals: to tell the Europeans about Indian cultures using the usual conceptual apparatus and to present these cultures in the most favorable light. The last goal was often pursued by the chroniclers of Indian origin, who were most interested in the “rehabilitation” of the Indian past. Those pursuing the first goal were also not free in their texts from ideological accretions, which is most clearly seen in the work of Diego Duran, who wrote about the state of the Aztecs. Two variants can be distinguished: the chronicler could compare the Old Testament realities with the Indians because of the belief in the existence of a typological similarity between them (as in the case of the Duran), or simply for the rhetorical decoration of the narrative, and also to make the Indian culture more understandable European reader (the case of Acosta and Torquemada). With regard to the desire of a number of chroniclers to present the Indian past in the most favorable light, then the object of manipulation was most often the Indian religion. This was due to the

fact that it was her polytheistic nature (“idolatry,” as the chroniclers themselves expressed), which became the main target for criticism from the point of view of Christianity. Therefore, the authors of Indian origin either sought to present the local religion as monotheistic (Garcilaso), and stories about numerous human sacrifices as not true to the truth, or tried to prove that in the early stages of their development the Indians did not know idolatry (Poma de Ayala). To make their arguments more conclusive, all the chroniclers resorted more or less to citing the Old Testament.

Esther Zyskina (Jerusalem). Between the Enlightenment and The Tradition: Biblical Quotes and References in The Publicist Works by Ephraim Deinard

The article is devoted to the ambivalence of Jewish enlightenment at the turn of the 19th and 20th centuries, exemplified by the works of the prominent Jewish publicist Efraim Deinard (1846-1930). Haskala (the Jewish Enlightenment), which retained its influence among the confusion of ideologies characteristic of the period, was not itself a homogeneous current. Russian Jewish enlighteners came from religious families that existed in the context of the traditional Jewish community, and received a good Jewish traditional education. Thus, there was no sharp contradiction between the Jewish tradition and the Enlightenment in Eastern Europe. This feature could not fail to manifest itself in the literary works created by the maskilim throughout the entire period of the Jewish Enlightenment — in particular, in the journalistic works of Efraim Deinard, considered one of the brightest representatives of the late Jewish Enlightenment. In Jewish historiography, Dainard is better known as a bibliophile and creator of library collections in America, while his contribution to the journalism of the late Haskala is underestimated. In the works of Dainard, the most striking literary device that attests to the connection between tradition and enlightenment is the abundant use of biblical quotations and allusions. As a rule,

these citations were used as epigraphs or headlines for his books or articles and were thematically consistent with the ideological content of the text, in spite of the fact that these were mostly works of secular orientation.

In the article the quotations used by Dainard in publicist works are considered in detail. Each of the examples of this citation not only characterizes Dainard as a brilliant publicist, but also demonstrates his excellent education in the field of Jewish tradition. This literary device allowed Dainard to integrate his journalistic works into the already existing enlightening literary context, combining in them a tradition (connection with the canonical sources known to most of the potential readers of Dainard) and new ideas of the late Enlightenment and the emerging Zionism. Thus, the example of Efraim Deynard's journalism demonstrates the dual nature of the late Jewish Enlightenment, on the one hand, striving for emancipation and secularization, on the other, not breaking ties with tradition.

Ekaterina Kuznetsova (Regensburg). Two Translations of «The Nag» (Die Klatshe): History, Authors, and Stylistic Specifics

The article describes the history and context in which appeared two first translations of Abramovich's *Die Klatshe* as well as to analyze their stylistic and compositional differences. These translations were published almost in the same time, with less than a year difference: summer 1890 and April 1891. The first one was made by Ivan Bunin, who was beginning his literary career at that time, for a provincial daily *Orlovskiy vestnik*. The second one was published in the prestigious Russian-Jewish magazine *Voskhod* in Saint-Petersburg, the translator was the writer's son Mikhail Abramovich. Both of these cases cause questions: Yiddish was not an object of interest not only for Russian audience, but also for maskilic circles of Jewish intelligentsia. The article explains possible reasons that could move translators and publishers for this work: philo-Semitic tendencies in Poland, sudden interest to Abramovich and his writings.

The translations themselves were very different. Bunin's version was very short (it was significantly cut for a newspaper publication), so the whole chapters and plot lines are absent, and the work was seriously distorted and simplified. Bunin also accompanied the translation with his own preface where he expressed his attitude to the Jewish question in Russia. He erased all the ambiguous and satiric elements from the work, turning it into a moralistic fable, though written in a very good Russian language. Translation in *Voskhod* was not completed, because the magazine was forcefully closed for six months — the censorship did not approve the publication of this work and it caused sanctions against the whole magazine. The translation was very exact, sometimes too close to original (with calques from Yiddish constructions), but the translator did not succeed in preserving humoristic effects and bilingual game of the original.

Though both of the translations were far from perfect, they are interesting as probably the first example of attention that Russian-speaking readers paid to Yiddish literature. Bunin claimed in his preface that Yiddish literature did not have any aesthetic value, but the fact that it existed made a positive impact on the image of Jews in the public conscience. *Voskhod* translation also was aimed to change the attitude towards Yiddish (which was considered a jargon) and its literature. Both cases were just short episodes which did not have significant cultural and historical consequences, but they are still important for the studying of the Russian-Jewish relationships and of Jewish history in Russia.

Anna Kamenetskaya (St.Petersburg). Israeli Literary Critics on Orly Castel-Bloom's Novel «Textile»

This article examines the views of Israeli literary critics on the subject and ideological and artistic design of the novel Orly Castel-Blum «Textiles», published in 2006. Literary critics call O. Castel-Blum one of the most brilliant and complex authors in contemporary Israeli literature. «Textiles», like other works of

Castel-Blum, is a book about how people survive in the modern world, and about what they turn out to be the desire to live by its laws. This time the writer's attention is focused on the political situation in Israel and its impact on the life of a private person. The characters of «Textile» talk about personal relationships as if they talk about politics. The extreme politicization of Israeli society, depicted in an exaggerated, grotesque form, was at the center of the «Textile» problem, and some Israeli literary scholars (for example, Shai Rudin and Yosef Oren) hastened to define «Textile» as public and political criticism. However, the question of whether criticism or protest against the current state of affairs is contained in the novel, and generally in Castel-Blum prose, is not so unambiguous.

It is interesting to tell about Orly Castel-Blum's prose in the context of literary discourse because those unexpected and often contradictory conclusions, which literary critics and literary critics come to discussing about her works, say a lot about not only Castel Blum's prose, but also the turbulent literary life in Israel. Reading the critical articles of various years devoted to Castel-Blum, we are surprised to see how the view of literary critics, critics and readers has changed over the course of time about what Israeli literature should be and what place a writer should occupy in Israeli society. After the publication of the novel *Dolly City* in 1992, O. Castel-Blum was accused of hatred of Israel and Israelis, and some even considered her crazy, but now there is not a single article about O. Castel Blum that does not begin with that, that the author calls her one of the most outstanding writers in contemporary Israeli literature. The interest of literary critics and literary critics in Castel-Blum's prose is not quenched: the number of critical and scientific articles devoted to her works is growing, new points of view are revealed, and previously unobserved problems are analyzed. Therefore, the conversation about the works of O. Castel-Blum does not lose relevance.

Andrey Shpirt (Moscow). Orthodox and Uniate Clergy and Their Attitudes Towards Jews in the Middle of the 17th Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth

The article deals with the problem of transformation of Byzantine canon law towards Jews in the Kiev Orthodox metropolis in the middle of the 17th Century. It also brings the attention to completely unexplored issue of Uniate attitudes towards Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the same period. Based on historical records the author shows, how Uniate clergy regulated Jewish-Christian relationships in Grodno. Samples for the new rules were Catholic Church principles and secular laws, but their development, incarnation and observance in the Slavia Orthodoxa and Slavia Unita had their own specifics.

Alexey Salivon (Stuttgart). Males Born in The Beginning of The 19th Century in Central Europe and Their Attitude Toward Military and War Affairs.

This paper presents some aspects of the Jewish attitude and relations toward Military in the 19th century. Such phenomenon took different forms among Jewish communities in the USA and Central Europe. As exemplary protagonists of this process, I present the life stories of Isaac Mayer Wise, Albert Cohnheim and Max Einstein. Wise became in many aspects a quintessence of the new type of an American Jewish thinker and public figure of great importance both on the communal and national level. He became one of the most influential and dominant figures in Jewish American life in the middle of the 19th century and from that time onwards. His vigor character and literature skills helped him to establish himself as a preacher, writer, intellectual and public figure who stood in the center of political and social debates of his times. One might praise him a symbolic figure of a progressive minded religious Jew in a new epoch of Modernity.

Wise could be understood as a product of two social and political currents. First was a European one. A second one was po-

litical and social current originated in the US of the 1800's and epitomized in the American Civil War. This article highlights the process of Jewish emancipation in Europe and Wise's attitude toward American Civil war and his relation to the Americanization of the newly arrived Jewish immigrants to America as a result of the embracement by the Ashkenazi (European) Jews of ideas of emancipation and their readiness for integration in their new American homeland. Two other personalities were Jewish volunteers, who took part in the military conflicts in the middle of the 19th century and whose different life's paths were presented in the German Jewish press in the early 20th century.

Jewish males of the Central European origin tried to fight for their motherlands as patriots and represent Judaism as individuals. In other words, they tried to integrate into the German or American societies as Jews and at the same time as men and citizens.

Ilya Pechenin (Moscow). From a «Thick» Magazine to The Kopeck-Newspaper: The Cost of The Pre-revolutionary Jewish Press

The cost of Jewish periodicals was one of the most important aspects that determined its level of development in pre-revolutionary Russia. It provided publisher's and editorial writing team's income. Price also provided the readership access; it affected the size and the nature of the audience. The prices for the different types of periodicals (so-called "thick" and "thin" magazines, "big" and "small" newspapers) were approximately the same and, with few exceptions, little varied from one edition to another. "Thick" magazines cost averagely 7-10 rub., the "thin" magazines usually cost 3-6 rub. (annual subscription); "big" newspapers cost as a rule 5 cop., and "small" newspapers — 1 cop. (retail price for one issue).

At the beginning of the 20th century the tendency of the numerical dominance of cheaper and more accessible newspapers over expensive elite journals became ever more noticeable. Going

out once a month, “thick” magazine could not already meet the demands of the reading audience, and it was replaced by weekly and daily newspaper. The system of Jewish press transformed, the very nature of print material changed, and the frankly “yellow” press emerged more clearly. There was a certain degradation of the masses’ reading tastes.

Olga Shchuka (Grodno). The Activities of The Bund in The Territory of The Western Belarus During The Interwar Period

The study of the main activities of the Bund in the Western Belorussian region in the interwar period is of interest to researchers interested in determining the degree of participation of the Jewish people in socio-political and cultural life. The introduction into scientific circulation of new archival materials concerning the activities of the Bund in this period makes it possible to highlight the poorly understood aspects of the socio-political life of the region. This article is devoted to the description of the main lines of activity of the Bund in the territory of Western Belorussia in 1921–1939. The methods of work of the party with the local population are considered in the work, the activity of youth and cultural and educational organizations on the ground is analyzed, the role of the Bund in the creation of a united anti-fascist democratic front is determined.

Yanina Karpenkina (Moscow). To Forbid Must Not to Allow: Soviet Religious Policy in Western Belorussia Towards Judaism in 1939–1941.

In this article, based on an analysis of a wide range of Soviet governmental accounts, as well as personal ones, the author try to analyze the position of Judaism in Western Belorussia in 1939–1941. No sooner had the Soviet rule been established in the annexed region than the reforms have been started. Those reforms were aimed at unifying the new Soviet regions with the old ones (in this case, Western Belorussia with BSSR). In general, the pro-

cess of Sovietization of former Polish citizens was fast and rigid. The Soviet religious policy in 1939-1941 has smoother character: there was a tactics of a hidden, but gradual ban. To be more specific: religion was allowed, but at the same time, there was a massive anti-religious propaganda. Nevertheless, by June 1941, this policy did not lead to the complete extinction of religiosity among the local population, although it accelerated the process of secularization of the Western Belorussian society. In addition, the local Jewish society has become more secular.

Roman Zhigun (Moscow). Image of The Holocaust in Polish Cinema of The Second Half of The 1940s

The Holocaust is not just one of the important themes in the Polish cinema of the second half of the 1940s. All post-war Polish cinematography — which eventually was destined to gain worldwide fame, to become the heir of Italian neo-realism and the forerunner of the French “new wave” — largely grew from the ashes of the Shoa.

The rebirth of Polish cinema is marked by three feature films dedicated to the WWII: “The Forbidden Songs” (1946), “The Last Stage” (1947), “Border Street” (1948). All these films were created during unique time (or even timelessness): the war had ended, but the dictatorial Stalin’s-style political system had not been established yet.

The directors of each three named films had their own specific aims. “The Forbidden Songs” by Leonard Buckovski was considered as a sort of nice gift for the Poles, sinking in the post-war depression. “The Last Stage” by Wanda Yakubovskaya was a highly accurate — as far as it was possible — reconstruction of Auschwitz extermination camp recreated by people who themselves had gone through the severe hardships of “death factory”. “Border Street” by Alexander Ford is a successful attempt to eliminate Polish anti-Semitism with the means of cinematic images.

Despite a genre distinction and a difference in approaches, the

films still have very much in common — some of the topics had become cross-cutting for them. Each film describes the Holocaust — and the issue of this tragedy reinforces from film to film. “The Forbidden Songs” contains only a subplot dedicated to the tragedy of Polish Jews, while in “The Last Stage” this topic becomes more detailed because the main character of this film is a Jewish woman. At last “Border Street” is fully dedicated to the Jewish question. The topic actually had always caused a considerable irritation in the then Polish society — still not cured of anti-Semitism.

Each of these films — one way or another — refer to the fact of Polish collaboration with Nazis during the Second World War. Therefore, all three of the films had aroused a considerable public outcry and had been sharply criticized. Moreover, they were blamed by some critics for “anti-Polish thrust”. However, frustration caused by the plots of these films could not prevent their popularity — millions of Poles watched each of the film. However, the downside of the success was the fact that these film fueled anti-German spirits.

Justas Stončjus (Vilnius). The Case of Vilnius Currency Speculators in 1962: Anti-Semitism in Soviet Lithuania

The case of Vilnius currency speculators was related to criminal trials of currency exchange profiteers in the Soviet Union. This case was pictured as a part of USSR anti-Semitic politics in the historiography data. That statement could be confirmed by the fact that the accused ones were predominantly Jewish. The trial process of “Vilnius currency speculators” was in 1962, January 30th to March 22nd, which ended when the verdict was announced. In a trial of the Lithuanian SSR Supreme Court eight Jews were accused for speculating the currency.

During the trial process, the Soviet Lithuanian press sought to convince the public that speculators, the “villains”, were Jewish. Therefore, together with the accused people’s Russian names and

surnames, journalists used to add previous “Jewish like” names (after Stalin’s combat against “cosmopolitans and Zionists”, among Jews, there was a practise to change surnames of Jewish origin to Russian origin). In this way, the aim was to create an image that Jews are responsible for speculating the currency in the country as well as to manipulate the public opinion and mobilize this formed opinion against the “Jews — the Currency Speculators”. Using this aggressive rhetoric about the common enemies of Soviet citizens, it was sought to arouse people’s negative emotions towards alleged enemies and convince them with the world of socialist justice. Hereby, this judicial process contributed to the Soviet propaganda and its aspiration to create the model of ideal Soviet person.

This propaganda was a powerful instrument of mass control and social tension deflection, especially after unsuccessful Nikita Khrushchev agro reforms. Soviet system avoided public dissatisfaction, hence they invoked the concept of “Jewish-Scapegoat”. However, anti-Semitism was already positioned among USSR citizens by latent forms, specifically as implied phenomenon. Soviet propaganda did not lack rhetorical methods to raise public doubts on Jewish population and its loyalty to the Soviet regime. Even though non-socialistic behaviour was defined without national and religious elements having involved, Jewish names and other semantic Jewish symbols created an illusion that only Jewish people participated in the currency speculations. Therefore, the process of making Jewish as the rhetoric figure of the USSR propaganda is the main problem analysed in this research.

Maria Shishigina (Moscow). «Revival» of the Jewish Community of Perm in 1990s: The correlation of Ethnic and Religious Motives

The article considers the features of the correlation of ethnic and religious identifiers in the process of “revival” of the activities of the Jewish community of Perm in the post-Soviet period. Both

types of identifiers which due to the specificity of Judaism as a nationally oriented religion analyzed as significant in the process of defining of phenomenon of the community. The main problem is that the cultural component of Judaism is the most important consolidating factor in the construction of the Jewish community. At the 1990's. the community was a consolidated group, where Judaism is the connecting element. The cultural component of this system comes to the fore, and activities in this area contribute to the position of the community in the intercultural and urban space. Mass public events attested relevance of the cultural component of Judaism. Social and cultural activity had due to enter the Jewish community into the social space of the city, legitimizing its activity. Change of eras of the turn of the 1990s. contributed rise of appeal to the cultural component of the Jewish tradition. At the same time, cultural identity did not always fully coincide with the confessional one. Interviews with members of the community confirmed that the "revival" took place in Jewish cultural life, and the religious component played the role of an external occasion for the consolidation of the community. The emergence of religion from the "social ghetto" facilitated the observance of rites and norms of cult practice, accelerated the process of legitimizing the ethno-confessional community. The cultural component of Judaism is also a factor of internal communication in the community. The number of Jews who visited religious events and do not attend prayers, indicates the relevance of events that emphasize national identity. Getting a free meal by the older generation is also an economic factor that contributes to the consolidation of the community. The cultural activities of the community described by the respondents testify to the inclusion of Judaism in the inter-confessional sphere of the city. Project activity gives an opportunity to familiarize the population with Jewish culture, contributes to the regulation of interethnic relations within the society, and the formation of tolerant attitudes towards representatives of different faiths. Members and representatives of the Jewish community actively participate in religious events,

which take place both in the walls of the synagogue and on city sites. The development and implementation of projects aimed at increasing the religious literacy of the population contributes to the formation of a tolerant society.

Alsu Garapova (Kazan). Youth at Smolensk City Synagogue: Problems of Identity Choice

Problems of religious and ethnic identity are especially pertinent for people of Jewish heritage in post-Soviet states. Radical changes of the 20th century made the society more secular, put distinctions between definitions of being “Jew” and “Judaist”; the number of mixed marriages grew, and the young generations now learn traditions not from parents but from public lectures in Jewish communities. In this paper we have tried to find out what has brought young people to the Jewish community of Smolensk, why they choose to remain there, and whether they consider themselves Jewish. We have been especially interested in understanding how much does religious identity influence the choice of ethnic identity, and vice versa.

The research is based on 8 in-depth interviews collected during Sefer Center’s trip to Smolensk Oblast in 2016. The interviewees were selected according to the following criteria: regular visits to the synagogue (twice a month or more) and age between 14 and 35.

The working hypothesis is that the number, the frame of mind, and the identity of the young people who visit the synagogue are influenced by the following factors: 1) ethnic and religious identity of the family members and close people of the respondents and their disposition towards various confessions and ethnicities; 2) the rabbi’s policy in ethnic issues and traditions, how loyal he is to rule bending and how active he is in attracting the youth to the synagogue; 3) the environment: the influence of historically significant places of Smolensk Oblast and memories of remarkable historical events that occurred on its territory.

After analyzing the data we have drawn the following conclusions. The main reason for the interviewees to choose the Jewish identity is the prevailing of such identity in their parents. For those whose parents are both Jewish this argument is sufficient. If only parent is Jewish, a young person starts seeking for additional arguments to “allow” himself/herself be Jewish. Such reasons may be their sympathy towards Judaism and/or Jewish customs and the feeling of one’s “distinction”. Sometimes for the final integration into the Jewish environment the interviewees conduct Giyur or circumcision, the latter being not only for religious reasons. If the young people don’t feel such sympathies or don’t perform the special rituals for integration, they leave the community because they don’t feel enough “Jewishness” to remain there. The forming of one or another religious identity depends mostly on which identity is considered the right one in the family. Also, in contrast to ethnic identity, religious identity changes more often and is dependent on the person’s environment and period of time.

Thus, the working hypothesis has been confirmed in a number of points. 1) The forming of identities is indeed influenced by the identities of parents and social circles of the interviewees and the rabbi’s policy towards the youth and other members of the community. 2) It is also influenced to a lesser extent by which religious and ethnic identity is prevalent and considered normal in a particular region. Historical events and places have basically no influence on the identity formation.

Gennady Sivochin (Minsk). Representation of Ideas on The Shoah in The Historical Memory of Witnesses to The Catastrophe and Their Descendants. The Case of The Expedition in Beshankovichy District of Viciebsk Region of Belarus.

On the materials of the field expedition in the Biešankovičy rajon of Vitebsk region of Belarus in 2016, dedicated to the relations between Belarusians and Jews, there was a reconstruction of the history of Shtetlekh on the basis of oral testimonies of Jewish and

non-Jewish population. The tragic events of the Second World War and the Catastrophe of the Jews that took place in Belarus along with the direct inter-ethnic relations served the main object rather than the background of the research work.

According to the research results we can state that the Belarusian official discourse of the politics of memory about the Catastrophe creates a model of non-identification, denial and mitigation of certain problems of the historical memory related to this tragedy. In the Belarusian ideological rhetoric it is still spoken only about the tragedy of the Soviet people and about the national socialist policy of genocide, which was aimed at the destruction of the Slavs and other peoples. Sometimes under the “others” Jews are meant. Moreover, often in the official discourse at the highest level, the “peculiar nature” of the final solution to the question and the specific genocide of the Jews are denied, and their “victims” are ranked together with the losses of Belarusians etc.

Though the return of the memory of the Shoah happens to be in today’s Belarus, this process is quite slow and faces a number of difficulties connected with the integration of the memory of the Belarusian and Jewish historical narratives regarding the Second World War. These difficulties of integration of the memory of the Belarusian and Jewish historical narratives regarding World War II in general and the Shoah in particular happen in the consequence of the emergence of the strategies of the “national commemoration”, in the framework of which cultural memory and the conflict of the interpretations of the Catastrophe are constructed.

Contrary to the official Belarusian politics of memory, residents of Beshankovichy, Ula and their surroundings identify the Jews as victims of the German occupation authorities. What is different about it is that this determination takes place against the background of sustainable practice of suppression or mitigation and, paradoxically, sometimes even denying of the tragedy of the Catastrophe, which came as a result of the official Soviet and post-Soviet state policies of memory that has been active for decades in the background of a traumatic experience which oc-

curred due to the reluctance of some Belarusians to admit both guilt for the participation in the events of the Shoah and the responsibility for its consequences.

Artyom Gofman (Kursk). The Role of The Israeli Diplomacy During The Suez Crisis (1956–1957)

The Suez Crisis, called in Israeli historiography the Sinai Campaign, represented the first serious examination for Israel as an independent state with international recognition. Despite the fact that sides used military means, the main struggle was carried out by diplomats in diplomatic cabinets and in the UN. Here Israeli diplomacy was to defend its national interests in terms of huge international pressure. How Israeli diplomats did it, what did they think about, what were their plans and proposals? That is why this research studies the role of the Israeli diplomacy during the Suez Crisis.

Eugeniya Didenko (Minsk). Chinese Expert Community on The Difficulties and Prospects of Sino-Israeli Relations

Since the early 1950s bilateral relations of China and Israel had significant potential for its positive development, but this potential had been repeatedly undermined by what the author calls “turning points” in Sino-Israeli relations, such as The Korean War, The Bandung Conference, The Phalcon Deal etc. All those events had become a part of “unfavorable external environment” of that time. This opinion is shared by most Chinese experts.

From 2013 on, China’s presence in the Middle East is increasing and is not just determined by Chinese fuel interest anymore, which is connected with its economic strategy “one belt, one road”. Although the history of Sino-Israeli relations is ambiguous, today China considers Israel as an “essential and stable partner” in the inconstant region.

The article covers the complicated history of Sino-Israeli relations’ development, focusing on its “turning points”. The author

made an attempt to point out and to structure all the actual difficulties and prospects of Sino-Israeli relations. Chinese exerts' positions on the topic were systemized by the author as well.

Tatyana Moshkova (St. Petersburg). Russian-speaking Community of The State of Israel and Its Political and Electoral Structure

The subject of the study is the political behavior of the representatives of the Russian-speaking community of the State of Israel. The article discusses the necessity and expediency of the existence of a community party of "Russian" Israelis. The author considers such aspects of the topic as the factors shaping the political and electoral structure of the "Russian street" of the State of Israel, the problems of domestic and foreign policy of Israel, which are of the greatest importance for Russian-speaking immigrants, and the model of lobbying the interests of Russian-speaking voters. Particular attention is paid to the political party Our Home Israel, which is by far the only "Russian" sectoral party.

Aleksandra Atrashkevich (Minsk). Antisemitism in The activity of Turkish Hezbollah

The anti-Semitic component in the activity of paramilitary organization Turkish Hezbollah (TH) is analyzed in the article. The organization was founded in 1979 in Batman (Turkey) as an instrument of the Turkish governance fight against PKK (Kurdistan Workers' Party). In 2000 TH became recognized as a terrorist organization in Turkey. That was the reason for the running of its members to Germany, where a large-scale restructuring of TH was conducted from the beginning of 2000s. Over these years TH members gained the support from Iran. Definitely at that time the organization acquired anti-Semitic sentiments that became wide spread during 2000s.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Тирош — труды по иудаике

Вып. 17: Сборник статей

Контактный адрес:

Москва, 119334, Ленинский пр-т, 32а, корп. В, ком. 808,

Центр «Сэфер»

www.sefer.ru

E-mail: tirosh@mail.ru, students@sefer.ru

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

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 19,5. Печать офсетная.

Подписано в печать 01.12.2017

