
Российская Академия наук
Институт славяноведения



Центр научных работников
и преподавателей иудаики в вузах
«Сэфер»



ISSN: 2658-3364

DOI: 10.31168/2658-3364

DOI выпуска: 10.31168/2658-3364.2020.2

Judaic-Slavic Journal

№ 2(4)
2020

При поддержке / Supported by



GENESIS
PHILANTHROPY
GROUP



Charitable
Fund

**Russian
Jewish
Congress**



Москва

Редакционная коллегия

Олег Будницкий (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва)
Джеффри Вайдлингер (Мичиганский университет, Энн Арбор)
Франсуа Гене (Университетский колледж Лондона)
Цви Гительман (Мичиганский университет, Энн Арбор)
Валерий Дымищ (Европейский университет в Санкт-Петербурге)
Аркадий Зельцер (Яд Вашем, Иерусалим)
Александр Иванов (Европейский университет в Санкт-Петербурге)
Аркадий Ковельман (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова)
Сабине Колер (Университет Регенсбурга)
Бер Котлерман (Университет имени Бар-Илана, Рамат Ган)
Марк Куповецкий (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)
Владимир Левин (Еврейский университет Иерусалима)
Харриет Мурав (Иллинойсский университет в Урбана-Шампейн)
Бенджамен Натанс (Пенсильванский университет, Филадельфия)
Энтони Полонский (Университет Брендайза)
Шимон Рудницкий (Варшавский университет)
Дарюс Сталюнас (Институт истории Литвы, Вильнюс)
Брайан Хоровиц (Тулейнский университет, Нью-Орлеан)
Михаил Членов (Центр «Сэфер», Москва)
Анна Штерншис (Университет Торонто)
Геннадий Эстрайх (Нью-Йоркский университет)

Редакторы

Михаил Крутиков (Мичиганский университет, Энн Арбор, США)
Виктория Мочалова (Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН; Центр «Сэфер»)
Шауль Штампфер (Еврейский университет Иерусалима)

Сотрудники редакции

Светлана Амосова (выпускающий редактор)
Эстер Зыскина (отдел рецензий)
Елена Михайлова
Анна Шаевич

Литературный редактор
Светлана Николаева

Корректор
Анна Улыбина

Верстка
Александр Сильванович

Оформление
Сергей Трофимов

Editorial Board

Oleg Budnitskiy (National Research University Higher School of Economics, Moscow)
Mikhail Chlenov (Sefer, Moscow)
Valery Dymshits (European University at St. Petersburg)
Gennady Estraiikh (New York University)
Zvi Gitelman (University of Michigan, Ann Arbor)
François Guesnet (University College London)
Brian Horowitz (Tulane University, New Orleans, LA)
Alexander Ivanov (European University at St. Petersburg)
Sabine Koller (University of Regensburg)
Ber Kotlerman (Bar Ilan University, Ramat Gan)
Arkady Kovelman (Lomonosov Moscow State University)
Mark Kupovetsky (Russian State University for the Humanities, Moscow)
Vladimir Levin (Hebrew University of Jerusalem)
Harriet Murav (University of Illinois at Urbana-Champaign)
Benjamin Nathans (University of Pennsylvania, Philadelphia)
Antony Polonsky (Brandeis University)
Szymon Rudnicki (University of Warsaw)
Darius Staliūnas (Lithuanian Institute of History, Vilnius)
Anna Shternshis (University of Toronto)
Jeffrey Veidlinger (University of Michigan, Ann Arbor)
Arkady Zeltser (Yad Vashem, Jerusalem)

Editors

Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann Arbor, USA)
Victoria Mochalova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, and Sefer)
Shaul Stampfer (Hebrew University of Jerusalem, Israel)

Managing editors

Svetlana Amosova (editor)
Esther Zyskina (review department)
Elena Mikhajlova
Anna Shaevich

Literary editor
Svetlana Nikolaeva

Proofreader
Anna Ulybina

Layout
Alex Silvanovich

Design
Sergey Trofimov

Специальный выпуск: История и культура горских евреев

Приглашенный редактор: Михаил Членов

Содержание

9 **От редактора номера**

13 **О Мордехеае Альтшулере
(25.X.1931–18.VII.2019)**

Аркадий Зельцер

Статьи

19 **Илья Анисимов – исследователь общины горских евреев**

Мордехай Альтшулер

33 **Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология
немусульманских групп Северо-Западного Кавказа
середины XIX века**

Владимир Колесов

60 **Терминологическая ситуация с названием языка горских
евреев**

Евгения Назарова

86 **О горско-еврейском переводе сиддура Асафа Пинхасова**

Дан Шапира

93 **К анализу антропонимики горских евреев Дагестана**

Игорь Семенов

102 **Многоженство у горских евреев Кавказа в XIX – начале XX вв.**

Екатерина Норкина

Экспедиции, полевые исследования

- 113 **Народная история из уст Рафаила Рафаилова
(по полевым тетрадам 28 сентября 1985 г.)**
Михаил Членов
- 125 **«Намус» в меняющемся обществе: детство и юность
на Кавказе в советские годы**
Хен Брам
- 151 **Коллективная память о Холокосте среди горских евреев
современного Израиля: Сдерот (case study)**
Матеуш Майман
- 184 **«Выброшенный», Петр или Хаим, и другие сложности:
к теме имянаречения у горских евреев (по полевым
материалам 2018–2019 гг.)**
Светлана Погодина
- 196 **«Поглощена будет смерть навеки»: о дешифровке надгробных
надписей Дагестана**
Александра Фишель

Публикации, архивы

- 209 **«Забелинская подборка»: ранее неизвестный блок
западнорусских библейских переводов с еврейских
источников (по рукописи XVII века)**
Александр Грищенко

Рецензии, аннотации

- 243 **Rabbi Ya‘akov Itzhaki.
Thesaurus of Judeo-Tat (Juhuri) Language of the Mountain Jews
of the Caucasus**
Дан Шапира

- 248 **Arkady Zeltser. Unwelcome Memory: Holocaust Monuments in the Soviet Union**
Юлия Орешина
- 253 **Sarah Wobick-Segev. Homes away from home. Jewish belonging in twentieth-century Paris, Berlin, and St. Petersburg**
Ольга Левицкая
- 259 **Paul. R Magocsi and Y. Petrovsky-Shtern. Jews and Ukrainians. A Millennium of Co-Existence**
Элиша Саливон
- 266 **Elissa Bemporad. Legacy of Blood: Jews, Pogroms, and Ritual Murder in the Lands of the Soviets**
Екатерина Кузнецова
- 270 **Таджер А.М. Исторически бележки за еврейството в България и софийската община (превод от ладино, написан с букви Раши, Леон Бенатов)**
Анастасия Симова (Добычина)
- 278 **Костырченко Г.В. Тайная политика: от Брежнева до Горбачева**
Геннадий Эстрайх
- 284 **Галина Зеленина. Огненный враг марранов. Жизнь и смерть под надзором инквизиции**
Зоя Метлицкая
- 288 **Soviet Jews in World War II: Fighting, Witnessing, Remembering**
Ольга Карташова
- 292 **История и культура горских евреев**
Светлана Амосова

Некролог

- 297 **Памяти Юрия Исаевича Мурзаханова**

Special Issue: History and Culture of Mountain Jewry

Guest Editor: Mikhail Chlenov

Contents

11 **From the Editor**

13 **On Mordechay Altshuler (1931–2019)**

Arkadi Zeltser

Articles

19 **Ilya Anisimov – Researcher of the Mountain Jews’ Community**

Mordechay Altshuler

33 **The Mountain Jews, the Uryms, the Cherkesohays: the North-Western Caucasus Non-Muslim Groups Typology in the middle of 19th century**

Vladimir Kolesov

60 **Terminological Situation with the Name of the Language of the Mountain Jews**

Evgeniya Nazarova

86 **Notes on the Language of the 1909 “Tati” Siddur (Prayer book) in the Language of the Mountain Jews by Asaf Pinchasow**

Dan Shapira

93 **On the Analysis of the Anthroponyms of the Mountain Jews of Dagestan**

Igor Semyonov

102 **Polygamy among Mountain Jews of the Caucasus in XIX – the beginning of the XXth centuries**

Ekaterina Norkina

Expeditions, Field Research

- 113 **Folk History by Rafail Rafailov (from Field Notebooks, September 28, 1985)**
Mikhail Chlenov
- 125 **Namus' in the Soviet Caucasus: Growing up and 'Traditional Modernity' among Kavkazi (Mountain) Jews**
Chen Bram
- 151 **The Collective Memory of the Holocaust Among Mountain Jews in Modern Israel: Sderot (Case Study)**
Mateusz Majman
- 184 **"Thrown out", Peter or Chaim, and Other Difficulties: on the Naming Among Mountain Jews (Based on Field Materials 2018–2019)**
Svetlana Pogodina
- 196 **«He Will Destroy Death Forever»: About Deciphering Some Gravestone Inscriptions from Dagestan**
Alexandra Fishel

Publications, Archives

- 209 **Zabelin's Set: The Early Unknown Cluster of the Old Ruthenian Biblical Translations from Hebrew Sources (by the Manuscript from the 17th Century)**
Alexander Grishchenko

Reviews, Abstracts

- 243 **Rabbi Ya'akov Itzhaki. Thesaurus of Judeo-Tat (Juhuri) Language of the Mountain Jews of the Caucasus**
Dan Shapira
- 248 **Arkady Zeltser. Unwelcome Memory: Holocaust Monuments in the Soviet Union**
Yulia Oreshina

- 253 ***Sarah Wobick-Segev. Homes away from Home. Jewish Belonging in Twentieth-Century Paris, Berlin, and St. Petersburg***
Olga Levitsky
- 259 ***Paul. R Magocsi and Y. Petrovsky-Shtern. Jews and Ukrainians. A Millennium of Co-Existence***
Elisha Salivon
- 266 ***Elissa Bemporad. Legacy of Blood: Jews, Pogroms, and Ritual Murder in the Lands of the Soviets***
Ekaterina Kuznetsova
- 270 ***Таджер А.М. Исторически бележки за еврейството в България и софийската община (превод от ладино, написан с букви Раши, Леон Бенатов)***
Anastasia Simova (Dobychina)
- 278 ***Костырченко Г.В. Тайная политика: от Брежнева до Горбачева***
Gennady Estraiikh
- 284 ***Галина Зеленина. Огненный враг марранов. Жизнь и смерть под надзором инквизиции***
Zoya Metlitskaya
- 288 ***Soviet Jews in World War II: Fighting, Witnessing, Remembering***
Olga Kartashova
- 292 ***История и культура горских евреев***
Svetlana Amosova

Obituary

- 297 ***In Memoriam of Yury Isaevich Murzakhanov (1959–2020)***

От редактора номера

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.01

Этот номер нашего журнала посвящен культуре и истории горских евреев, одной из еврейских «субэтнических», «этнолингвистических», «этнических» «эдот», или как их еще только не называют в разных русскоязычных работах по иудаике, групп внутри еврейского народа, или народов внутри еврейской цивилизации. В отличие от других похожих еврейских сообществ – бухарских грузинских, крымчаков, караимов, лахлухов, ирони и пр. – именно горские евреи в наибольшей степени могут претендовать на статус одного из народов именно Российской Федерации, хотя еще в Советском Союзе, да и сейчас, существенная часть их жила и живет в Азербайджане, составляющем вместе с Дагестаном часть той территории, на которой на протяжении долгой истории происходило формирование этой своеобразной еврейской кавказской народности. До конца советского периода «диаспора» горских евреев включала разве только отдельные районы Северного Кавказа и случайных людей, разбросанных по разным частям Союза. Сегодня эта диаспора включает в себя такие страны как Израиль, США, Германию, Австрию, Канаду, Австралию, где проживает уже гораздо больше горских евреев, чем на их исторической этнической территории.

Но внутри России изменения на протяжении последних 30 лет не менее драматичны. Большая часть горских евреев в России живут уже не в Дагестане или в Кабарде и Чечне, а в Москве и в Пятигорске. Добавим к этому, что горские евреи вместе с крымчаками и караимами пережили в советский период тяжелейшую травму деиудизации. Речь идет о целенаправленной политике антисемитской власти, стремящейся к превращению их в «та-тов» – некую продекларированную мифическую квазиобщность, долженствовавшую разорвать вековую связь горских евреев с еврейским народом.

Сегодня горские евреи переживают самый драматический и самый неопределенный этап своей многовековой истории, когда само будущее сохранение их как отдельной этнической и языковой общности многими ставится под сомнение. Но, как мы знаем, человек, который внезапно оказался в центре урагана, не стремится немедленно узнать, откуда этот ураган пришел и к чему он приведет. Его мысль, скорее, направлена на то, чтобы просто спастись и на ностальгическое воспоминание о том, что было в более спокойное, пусть и нелегкое время. Да, действительно, за последние 30 лет количество исследований горского еврейства намного превысило те несколько случайных работ, которые удавалось публиковать за предыдущие 70 лет советского периода. Но практически все эти новые публикации обращены в прошлое – это или реконструкция традиционной, еще не затронутой модернизацией традиционной культуры, или критика политики

«татизации», или попытка анализа «традиционной модернизации», своеобразного «двоемыслия» советского периода. Профессиональные исследования горско-еврейского общества по-прежнему центрированы на Дагестан или северный Азербайджан, где остается жить не более 5% всех горских евреев. Что происходит не только в «дальнем зарубежье», но даже в Пятигорске, или, тем более, в Москве, где живет большинство авторов статей номера журнала, остается лишь гадать.

Материалы настоящего выпуска журнала следуют в целом этой традиции, обходят наиболее острые проблемы современности, но, тем не менее, не только не лишены интереса, но и вносят немало нового в понимание проблем, которые уже неоднократно обсуждались ранее. Примером этого, например, является весьма информационная и эмоциональная статья известного филолога Е. Назаровой, посвященная проблеме переименования языка горских евреев из «татского», или «еврейско-татского» в «джухури» по примеру таких языков как идиш, джудезмо, шуадит и др., что в переводе на русский означает просто «еврейский». Это переименование по сути стихийно происходит благодаря усилиям горско-еврейской диаспоры в Москве и в Израиле, но в Дагестане сохраняются статьи Конституции республики, в которой именно «таты» фигурируют как коренной народ. Немало новых и оригинальных материалов приведено в нашем выпуске по этнической истории, эпиграфике, полевым этнографическим материалам, антропонимике. Все это дает основание ожидать, что горско-еврейский номер нашего журнала будет с интересом встречен как широкой еврейской и вообще профессиональной аудиторией, так и самой горско-еврейской общественностью.

Этот номер журнала мы посвящаем светлой памяти профессора Мордехая Альшулера, исследователя истории горских евреев.

Михаил Членов

Профессор, кандидат исторических наук
Институт «Академия им. Маймонида» при Российском
Государственном Университете им. А.Н.Косыгина
Кафедра филологии и лингвокультурологии
ORCID: 0000-0001-5192-8958

From the Editor

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.02

This special issue of the Judaic-Slavic Journal is devoted to the culture and history of the Mountain Jews, one of the ethnolinguistic groups (edot) within the Jewish people. Unlike other similar ethnic Jewish communities, such as Bukharan and Georgian Jews, Krymchaks, Karaites, Lakhlukhs, Ironi and others, Mountain Jews can claim the status of one of the indigenous peoples of the Russian Federation, even though a significant group of them were living in Azerbaijan during and after the Soviet period. Historically, the formation of this unique Caucasian ethnic group took place partly on the territory of today's Azerbaijan and Dagestan, which is part of the Russian Federation. During the Soviet period, the diaspora of Mountain Jews included only small groups in certain areas of the northern Caucasus and individuals spread across different parts of the Soviet Union. Today this diaspora includes Israel, the United States, Germany, Austria, Canada and Australia; the population of Mountain Jews in diaspora is much bigger than that remaining in their historical ethnic territory.

No less dramatic are the changes that have taken place during the past thirty years inside Russia. Today, a great majority of Mountain Jews no longer reside in Dagestan, Kabarda, or Chechnya, but rather in Moscow and Pyatigorsk. One has to add that during the Soviet period the Mountain Jews, along with the Krymchaks and Karaites, had lived through a highly traumatic experience of dejudaization. The Soviet authorities subjected them to a deliberately antisemitic policy aimed at reclassifying Mountain Jews as so-called "Tats", an officially fabricated pseudo-identity which was meant to sever the age-long links between Mountain Jews and the Jewish people.

Today the Mountain Jews are experiencing the most dramatic and uncertain period in their long history, when the very possibility of their future existence as a separate ethnic and linguistic entity is being questioned. Yet, as we know, someone who suddenly finds himself in the eye of a storm does not necessarily try to find out where this storm has come from and what consequences it will have. One would rather worry about safety and engage in nostalgic reflections about the stable, though perhaps not easy, times in the past. Indeed, the amount of studies on Mountain Jews published during the past thirty years greatly exceeds the few studies that were randomly published during the seventy Soviet years despite the ideological obstacles. However, nearly all of these new studies deal with the past, attempting to reconstruct a traditional culture untouched by modernization or critically analyzing the Soviet policy of "Tatization" and the peculiar "doublethink" as a modernization strategy during the Soviet period. Academic research of the Mountain-Jewish society remains focused on Dagestan

and northern Azerbaijan, even though no more of five percent of the total population of Mountain Jews live there today. One is left to guess what is going on not only outside the borders of the Russian Federation, but even in Pyatigorsk and Moscow, where most of the contributors to this special issue live.

The articles in this issue generally follow the same tradition, avoiding the most acute contemporary problems. Nevertheless, they make significant contributions to our understanding of problems that have been part of the academic discussion for some time. One example is the emotional and informative article by the linguist Evgeniia Nazarova on the issue of renaming the language of Mountain Jews from “Tat” or “Jewish-Tat” to “Dzhuhuri” following the same model as Yiddish, Judezmo, Shuadit and others, which simply means “Jewish” in translation. This renaming is a largely spontaneous process supported by the efforts of the Mountain-Jewish diaspora in Moscow and Israel. However, the Constitution of the Republic of Dagestan uses the term “Tat” as the name of one of the indigenous peoples.

This issue includes a number of other new and original studies on ethnic history, epigraphy, field ethnography and anthroponymy of Mountain Jews. One can hope that this special issue of *Judaic-Slavic Journal* devoted to Mountain Jews will be welcomed both by a broad professional audience and by the members of the community of Mountain Jews.

We dedicate this issue of the *Journal* to the blessed memory of Professor Mordechai Altshuler, a researcher of the history of Mountain Jews.

Mikhail Chlenov,

Professor, PhD (Historical Sciences)

Institute “Maimonides Academy”

Chair “Philology and Linguo-culturology”, The Kosygin University

Russian Federation, Moscow

ORCID 0000-0001-5192-8958

Аркадий Зельцер

(Иерусалим, Израиль)

Яд Вашем, Центр изучения истории Холокоста в Советском Союзе им. Моше Мирилашвили
PhD, директор

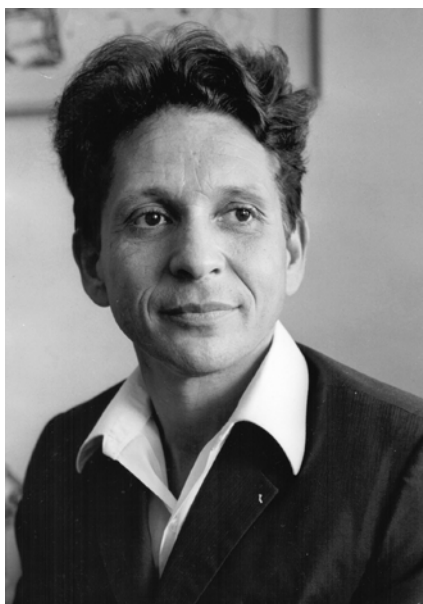
E-mail: arkadi.zeltser@yadvashem.org.il

ORCID: 0000-0003-2535-8255

Памяти Мордехая Альтшулера (25.X.1931–18.VII.2019)¹

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.03

Мордехай Альтшулер, профессор Еврейского университета в Иерусалиме, написал десяток важных книг и десятки важных статей о советских евреях. Он не был человеком мейнстрима. Не любил упрощенного дихотомического подхода, всегда старался видеть более сложную историческую картину. Нужна была смелость, чтобы сказать в Израиле в годы холодной войны, когда Евсекция рассматривалась исключи-



тельно как демоническая сила, что речь идет о группе национально настроенных евреев, весьма радикальных, об антисеионистах, проводивших антирелигиозную политику, но с выраженным этническим самосознанием. Еще будучи студентом, Мордехай обнаружил искаженный советской еврейской историографией 1920-х гг. факт: изначально члены Евсекции видели себя автономной национальной силой внутри коммунистической партии. Это событие, видимо, во многом повлияло на его понимание истории советских евреев, отзвуки чего мы находим, как в его первой книге на иврите «Hayevseksia bevrit hamoatsot: ben leumiyut vekomunizm» (Евсекция в Советском Союзе: от национализма к коммунизму, 1980), так и в последующих исследованиях.

Человек, сформировавшийся в условиях холодной войны, в той или иной мере оказавшийся вовлеченным в идеологическое противостояние, будучи уже зрелым исследователем, он нашел в себе силы пересмотреть общепринятые взгляды на советских евреев как на атомизированную,

¹ Этот текст на английском языке: Arkadi Zeltser. A Tribute to Mordechai Altshuler // East European Jewish Affairs. 2019. Vol. 49, Issue 3. P. 261–263.

ассимилированную группу, далекую от всего еврейского, с ослабленным еврейским сознанием.

Он любил и умел работать с архивными документами, особенно ярко это проявилось, когда после распада СССР открылись советские архивы. На основе этих материалов он написал много важных прорывных исследований, среди которых следует отметить книги по демографии советских евреев «Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust» (1998) и «Soviet Jewry since the Second World War» (1987, ранее вышла на иврите), а также книгу о религиозной жизни советских евреев в послевоенные годы «Religion and Jewish Identity in the Soviet Union 1941–1964» (на английском языке издана в сокращенном варианте в 2012 г., на иврите под другим названием и в более полном варианте – в 2007 г.).

Не было практически ни одной касавшейся советских евреев темы, которую Мордехай не затронул бы в своих исследованиях. Это и демография², и религиозная жизнь, и еврейские организации (Евсекция, Евобществом, Сетмасс), и вопросы еврейского самосознания, и евреи в условиях коренизации 1920-х гг., и проблемы эвакуации в годы Второй мировой войны, и особенности Холокоста на территории СССР, и возвращение евреев из эвакуации, и память о Холокосте, и история театра на идиш, и отношение советских евреев к Израилю.

Он был большим поклонником идишской культуры, и его сборник писем писателей на идише к коллегам за рубеж «Briv fun yidishe sovetishe shraybers» (Письма советских писателей на идише, 1979) стал важным событием.

Особое место в его исследованиях занимали неашкеназские группы. Центральной стала объемная книга на иврите, посвященная истории горских евреев «Yehudei tzfon kavkaz» (Евреи Северного Кавказа, 1990). Были также статьи о бухарских и грузинских евреях.

Важной публикацией, затронувшей тему еврейского самосознания, стал сборник «Советские евреи пишут Илье Эренбургу», который Еврейский университет издал в 1993 г. совместно с Яд Вашемом (редакторы: Мордехай Альтшулер, Ицхак Арад и Шмуэль Краковский). Движущей силой этой публикации и автором большого предисловия об Илье Эренбурге был Мордехай Альтшулер.

Особая страсть была у него к составлению и публикации различных библиографических указателей, в том числе по теме советских евреев в польской прессе на идиш и советских изданий на еврейскую тему на русском языке.

Мордехай Альтшулер считал своей исторической миссией поддерживать исследователей из Советского Союза. Он редко говорил об этом

² О Мордехеае Альтшулере и его демографическом наследии написал Марк Тольц (Иерусалимский университет) в «Демоскоп Weekly» (№ 821-822, 1–25.VIII.2019) – <http://www.demoscope.ru/weekly/2019/0821/nauka03.php> (дата обращения: 07.11.2020).

публично, но прилагал к этому немало усилий, особенно в 1990-е гг., когда заметная часть исследователей из бывшего СССР (включая меня) были на стадии перехода от любительских занятий историей к профессиональным. Он много встречался с выходцами из СССР, и эти встречи для многих, в том числе для студентов и аспирантов, стали знаковыми. Это касается как тех, кто продолжал жить на территории бывшего СССР, так и тех, кто оказался на Западе или в Израиле. Они (точнее – мы) остро нуждались в такой помощи, в постижении методологических подходов, а также в поддержке своих публикаций. Одним из таких каналов общения к исследованиям стал журнал «Jews in Eastern Europe», позже «Jews in Russia and Eastern Europe», выходивший в Еврейском университете в Иерусалиме. Фактическим редактором и душой этого издания на протяжении всего времени существования журнала был Мордехай Альтшулер, даже если его имя не было указано в числе тех, кто готовил номер. Он прилагал немало усилий, чтобы поднять уровень многих статей в журнале. Для авторов его отзывы были обратной связью, столь необходимой тогда для понимания правил исследования и публикации.

Мордехай был моим учителем, научным руководителем моей диссертации. В течение десяти лет я работал вместе с ним, д-ром Исраэлем Коэном и Симой Ицикас в редакции журнала. Я многому у него научился и многим ему обязан. Иногда было достаточно одной мимоходом брошенной, но точно сформулированной фразы – а четко формулировать мысль Мордехай умел, – чтобы понять, что не так и как следует переформулировать проблему.

Однажды, когда он писал книгу о послевоенной религиозной жизни евреев в СССР, он сказал, что уже две недели не может найти подтверждение какому-то, как мне показалось, незначительному событию. Я наивно спросил тогда, не правильнее ли взять другой пример. Он внимательно посмотрел на меня и сказал: «Но ведь это будет нечестно».

Я слушал его лекции в университете, всегда точно и логично построенные. Он считался среди студентов жестким преподавателем, не особо щедрым на оценки и похвалы. Но если ты получал от него сравнительно высокую оценку, то воспринимал это как большой персональный успех. И еще: по окончании курса ты выходил с ощущением, что уже понимаешь тему.

Он умел ценить идеи других исследователей. Я не раз от него слышал похвалы новым книгам или статьям, которые были ему интересны. Случалось слышать и негативные отзывы, и это тоже было нередко. Меня особо поразил один случай, связанный с моей собственной диссертацией. Я сдал ему на прочтение текст диссертации, с волнением ожидая реакции. Когда он прочел мой текст и мы дошли в обсуждении до главы о межэтнических отношениях, он устно сформулировал мой взгляд на проблему. Я, почувствовав неладное, – а к этому времени я уже научился



Летняя Школа Центра «Сэфер» (Баку, 2005). Мордехай Альтшулер со студентами

понимать, в каких случаях он настроен скептически, – начал ему что-то робко объяснять. Он сказал, что все нормально и у него нет претензий. Я защитил диссертацию, благодаря его письму получил отличную оценку. Прошло лет пять и однажды на конференции в Яд Вашеме (к тому времени журнал, где мы работали вместе, уже перестал существовать) он мне сказал: «Я не согласен с Вашей точкой зрения на антисемитизм». В этом был весь Мордехай.

И еще. Он особо тщательно следил, чтобы те материалы, которые содержались в работах его учеников, до их публикации не появлялись в его текстах.

Ушел большой ученый. И человек, который при кажущейся жесткости, сидя с исследователями из бывшего СССР в ресторане в начале 1990-х гг., мог петь песни на польском до тех пор, пока не следовало замечаний от официанта; увлеченно и с какой-то особой гордостью рассказывать историю про своего дедушку-сиониста из Сувалок, писавшего дневник, который хранится в сионистском архиве в Иерусалиме, или о том, как его высланная в 1939 г. семья жила в спецпоселении в Архангельской области, а потом, после освобождения, в эвакуации в советском тылу.

Мы сохраним светлую и благодарную память о Мордехе Альтшулере.

Arkadi Zeltser

(Jerusalem, Israel)

Moshe Mirilashvili Center for Research on the Holocaust in the Soviet Union at the Yad Vashem
PhD, Director

E-mail: arkadi.zeltser@yadvashem.org.il

ORCID: 0000-0003-2535-8255

Статьи

Articles

Илья Анисимов – исследователь общины горских евреев¹

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.04

Илья Анисимов – первый из горских евреев исследователь этой общины, родившийся в 1862 г. в ауле Тарки (Тарку или Таргу), был также первым из горских евреев, получившим высшее образование. Местные жители называли этот аул Тарки, видимо, потому что дома в нем раскинулись с двух сторон глубокого ущелья². Аул располагался в узком проходе между отрогами Кавказских гор и Каспийским морем, примерно в 4 км. к юго-западу от города Порт-Петровска (ныне Махачкала), на большом торговом тракте из Поволжья в Закавказье и Иран³.

Вплоть до XIX в. городов в Дагестане было немного, и аул Тарки был торговым и административным центром Среднего Дагестана [Народы Кавказа 1960, 77, 80]. В этом ауле располагалась резиденция местного феодального правителя – шамхала Тарковского. В 1818 г. российская армия под командованием Алексея Ермолова фактически овладела этой частью Дагестана⁴ и через местных правителей наложила на жителей сельскохозяйственные подати, а также повинность по строительству крепостей, прокладке дорог и т. п. [История Дагестана 1968, 63–64].

В 1821 г. рядом с аулом Тарки началось строительство крепости Бурёная как части системы русских крепостей в регионе; к которой относилось и укрепление Петровское (1844 г.), ставшее впоследствии городом Порт-Петровском (ныне Махачкала) [Кавказский календарь 1856, 319–321; Советская историческая энциклопедия 1966, 195–196]. Во время Кавказской войны Тарки неоднократно подвергался нападениям горцев [История Дагестана 1968, 89, 107–112; Гаджиев 1965, 217]. С превращением

¹ Оригинал на иврите был опубликован в: [Sefunot 1980]. Научные редакторы перевода текста на русский язык – Марк Куповецкий и Евгения Назарова.

² *Таргман* – «разбросать», *тар* – «узкий», *гуль* – «ущелье» [Сборник 1869, 8].

³ О путешествиях российских купцов в Иран через Тарки в XVI в. см.: [Соловьев 1961, 351–352]. О Тарки как центре торговли в XVIII в. см. [Очерк истории СССР 1957, 747; История Дагестана 1967, 35].

⁴ Официально Тарковское шамхальство было присоединено к России в 1806 г. [Хашаев 1961, 36].

укрепления Петровского в город в 1857 г. и упразднением Тарковского шамхальства в 1867 г., аул Тарки стал приходить в упадок, а его население постепенно уменьшалось. По сведениям российской администрации в Тарках в 1866 г. было 949 дворов, где насчитывалось 4116 душ, то есть примерно 4,3 души на двор (семью). Согласно переписи населения 1897 г. население аула снизилось до 2602 душ [Сборник 1869, 8; Еврейская энциклопедия 1913, 758]. Еврейское население, напротив, сохраняло демографическую стабильность и даже показывало признаки роста. В 1866 г. здесь проживало 49 еврейских семей, а в 1886 г. их число достигло 56 и насчитывало 300 душ. Таким образом, в среднем еврейская семья в ауле Тарки состояла из 5,4 человек. Согласно переписи 1897 г. в ауле проживало 313 евреев, что составляло 12% всех жителей Тарков [Сборник 1869, 8]⁵.

* * *

Еврейская община аула Тарки была относительно молода. Евреи поселились здесь в правление шамхала Мехти (1794–1830). Шамхал обещал общине свою защиту и выделил ей «участок земли в ауле для постройки домов» [Черный 1884, 26]. Российские власти, как уже говорилось, наложили на жителей региона повинность по постройке крепостей, и евреи Тарков также должны были участвовать в этом. Они описывали свою работу Черному в таких выражениях:

«Во времена генерала Ермолова правительство послало нас на работу, строить крепости и башни, семь лет подряд изо дня в день, в то время как мусульманские селения выходили на работу лишь на один день по очереди; и у нас не было времени делать что-то в своих домах. Таков был наш образ жизни; кусок хлеба с солью и водой ели мы в великой скудости то, что жены приносили нам из дел рук своих» [Черный 1884, 23].

Видимо, здесь описывается постройка крепости Бурная в 20-е годы, но эти лишения были мелкими неприятностями по сравнению с бедами, постигшими еврейскую общину Тарков в 30-е годы XIX в.

В 20-е годы на Северном Кавказе зародилось радикальное мусульманское суннитское движение («мюридизм») [Encyclopaedia of Islam 1934, 734–735], стремившееся к объединению народов Дагестана и Чечни для священной войны с неверными, и прежде всего, – с русскими властями [Еврейская Энциклопедия 1909, 306–307; Смирнов 1963]. Во главе движе-

⁵ Согласно Йосефу Йехуде Черному [Черный 1884, 21], посетившему эти края в 1866–1868 гг., в Тарки имелось «около пятидесяти домов евреев». 300 евреев были расселены здесь в 1886 г., из них 155 мужчин и 145 женщин [Анисимов 1888; Еврейская Энциклопедия 1913, 758].

ния встал Газимухамед, которого называли также Кази-Мулла (1795–1832). Он происходил из аула Гимры и сумел призвать под свои знамена тысячи бойцов, признавших его имамом Кавказа [Хашаев 1961, 45–48]. Во время одного из своих походов Газимухамед захватил Тарки в 1831 г. [История Дагестана 1968, 89]⁶ и нанес тяжелый урон еврейской общине. Как свидетельствовали местные жители, «пришел Кази-Мулла и сжег дома наши, и разграбил все имущество наше, и мы рассеялись по одному по селениям неевреев, и жили среди них в бедности и великом притеснении около двух лет» [Черный, 23]. После поражения Газимухамеда и некоторой стабилизации положения изгнанники вернулись в Тарки и отстроили свой квартал заново. Однако относительное спокойствие продлилось недолго.

После смерти Газимухамеда в 1835 г. имамом был провозглашен Шамиль, который придал новый импульс восстанию. Шамиль, великодушный пропагандист и блестящий полководец, привлек на свою сторону немало новых сторонников и активизировал военные действия против русских военных гарнизонов и поддерживавших их местных феодалов. Среди воевавших на русской стороне был и шамхал Тарковский, а при нем состоял российский офицер, формально считавшийся его помощником [Хашаев, 38]. Поэтому Тарки подвергся нападению отрядов Шамиля⁷. В 1843 г. Шамиль во главе своих воинов напал на Тарки [История Дагестана 1968, 96–99] и «снова сжег дома наши и разграбил имущество наше, и остались мы в положении горьком и ужасном весьма» [Черный 1884, 23].

И снова евреям Тарков пришлось отстраивать свои дома, но теперь они располагались не на окраине аула, а в самом его центре. «Дома построены, – замечает Черный, – из камней и извести, а снаружи скреплены и обмазаны глиной, без пышности и блеска, и в большинстве своем они не выше двух этажей. Окошки в домах маленькие, примерно в пол квадратных аршина (аршин = 0,711 м), без стекол. Зимой их заклеивают промасленной бумагой, а летом они открыты и закрываются деревянными ставнями» [Черный 1884, 23]. Но не успела еврейская община оправиться от первого нападения отрядов Шамиля, как они вновь напали на Тарки в 1846 г., «но во второй раз не сожгли наши дома, а убили тридцать пять мужчин, в том числе женщин и детей, и разграбили все, что у нас оставалось, а пятьдесят человек забрали в плен, и до сих пор мы не знаем, где они погибли» [Хроника Мухаммеда Тахира 1941, 24]⁸. Подробное

⁶ Описание захвата Тарки в источниках со стороны восставших см.: [Хроника Мухаммеда Тахира 1941, 45–46].

⁷ Русские боялись, что могила Кази-Муллы превратится в святыню, и похоронили его в Тарки, а не в родном ауле. Шамиль хотел перенести прах своего предшественника на его родину, и сделал это после захвата Тарки [Хроника Мухаммеда Тахира 1941, 56, 167].

⁸ В хронике повстанцев отмечено, что «из жителей долины имам послал множество заложников...» [Там же, 167].

описание событий в Тарках во время второго вторжения горцев записал один из очевидцев – раби Шимон бен Эфраим, которого потом захватили воины Шамиля. Вот его слова:

«Ночью 11 числа месяца *швата* 5607 года, в полночь, когда мы почивали на ложах своих, внезапно пришел Шамиль и воинство его к нам в Тарки... Множество людей из числа братьев наших погибли жестокой и страшной смертью, двадцать пять детей... брошены на свалку... Наши дети умирали от зимней стужи, а юноши и девы наши были взяты в плен жестокими и безжалостными мухаммедитами (мусульманами). Я муж, видевший бедствие от бича гнева Его⁹, и меня с нашими старшими увели мучители вместе с другими пленниками... Там нас заковали в железные цепи на шеях и руках наших, а ноги наши были в деревянных колодках, и три дня мы пребывали в закрытой яме; в пищу же нам давали немного отрубей, смешанных с водой, и не ели мы три дня и три ночи. На четвертый день нашего пленения нас вытащили из ямы и мы были проданы двум новым хозяевам в рабы и рабыни, и делали мы для них тяжкие работы и труды. Когда же прошло шестьдесят дней... я бежал, спасая свою душу... Сестра моя осталась в пленении, покинутая на семь полных лет, в руках у жестокого разбойника, который измывался над ней, как пожелает душа его» [Черный 1884, 28].

Тем самым выкуп пленных стал одной из проблем этой общины. Очевидец продолжает рассказывать, как он начал «обивать пороги щедрых из братьев наших, сынов Израиля, несчастных и бедных, собирая деньги», и лишь спустя долгое время ему удалось собрать сумму, достаточную «для выкупа души сестры моей» [Там же].

На момент подавления восстания в 1859 г. еврейская община в Тарках была бедной и истощенной. И обстановка, сложившаяся в Дагестане к 60-м годам, и отношение местного населения к евреям тоже не способствовали быстрому восстановлению общины. Превращение укрепления Петровского в город и упразднение Тарковского шамхальства привели к общей деградации аула. Часть евреев, занимавшихся торговлей, были вынуждены перенести свои дела в Порт-Петровск, хотя и продолжали жить в ауле Тарки¹⁰. В 1888 г. в Тарках оставалось всего три еврейских лавки (в одной торговали тканями, а в двух других – бакалеей)¹¹.

Кумыкское население, отчасти симпатизировавшее повстанцам, и после упрочения российской власти продолжало испытывать неприязнь к евреям. Во время посещения Йосефом Йехудой Черным Тарков (1866–

⁹ См.: Эйха 3:1. – Прим. перев.

¹⁰ Йехуда Черный, посетивший город Порт-Петровск в шестидесятые годы, пишет: «Некоторые купцы из евреев Тарку имеют лавки [в Петровске]... но их постоянное местожительство в Тарку» [Черный 1884, 20].

¹¹ Статистическое приложение к: [Анисимов 1888, таблица].

1868) старейшины общины жаловались ему, что мусульмане разбивают еврейские надгробия. Сам Черный также свидетельствовал, что своими глазами видел разоренные могилы [Черный 1884, 24, 32].

Те немногие евреи, которые занимались земледелием, в основном табаководством, страдали от соседей, перекрывавших им источники воды [Там же, 24].

В 1886 г. в Тарках занимались земледелием девять еврейских семей (12,5% всех еврейских семей). Евреи обрабатывали около 7,5 гектаров земли и использовали около 1,5 гектаров пустошей. Семь семей выращивали табак, одна семья занималась шелководством, и одна выращивала зерновые [Анисимов 1888, таблица].

Для евреев аула Тарки был затруднен доступ к общему судопроизводству, которое в шестидесятые годы XIX в. продолжало вестись по мусульманскому праву и местным обычаям (адатам). В семейных и имущественных делах они, видимо, не нуждались в чужих судебных институтах, но уголовные дела находились в ведении общих местных судов, подвергавших евреев дискриминации. И евреи аула Тарки обратились к русским властям с просьбой распространить на них российское судопроизводство [Черный 1884, 30]. Таким образом, можно сказать, что в 60-е годы XIX в., в десятилетие, когда родился Илья Анисимов, община Тарки была бедна, экономически истощена, испытывала негативное отношение со стороны соседей, но сохраняла свою внутреннюю организацию и общественную жизнь.

«Дела о ссорах и распрях и семейные вопросы» [Там же, 22] слушались перед местным раввином, которому помогали трое сборщиков пожертвований, избранных «всею обществу, и они – почтеннейшие среди его старейшин, люди праведные и разбирающиеся в книгах» [Там же]. Раввин аула Тарки, как было принято в общинах горских евреев, оформлял заключение браков и разводы, читал молитвы, выступал в роли резника и проверял кошерность пищи, а также учил детей¹². В течение ряда лет этот пост, по всей видимости, занимал в Тарках отец Ильи Анисимова.

* * *

Семья Анисимовых принадлежала к старейшим еврейским семействам в ауле Тарки. Авраам Фиркович, посетивший те края в 1840 г., упо-

¹² Черный описывает обучение детей так: «При синагоге есть особая большая комната, и это дом учения или школа для детей, там мудрый раввин сидит на земле, и все дети [сидят] вокруг, тоже на земле, поджав ноги под себя, и он переводит Тору на их разговорный язык, а это древнеперсидский или же татский язык. Также учит их мудрый раввин искусству письма, а их письмо – ассирийское, смешанное со шрифтом Раши» [Черный 1884, 22].

минает, среди прочих, и Нисима бен Шербета, по-видимому, деда Ильи Анисимова, читавшего *мафтир* в субботу 4 тамуза [Фиркович 1872, 50]. Нисим бен Шербет был убит разбойниками, и его сын, Шербет бен Нисим, вынужден был заботиться о своих младших братьях и овдовевшей матери [*Зихронот ха-доктор Шербет* 1894, 13].

Шербет бен Нисим, известный как Нисим-оглы, то есть сын Нисима, женился на девушке из семейства Ицхаки [*Сефер толдот йехудей Дагестан* 1894], одного из уважаемых в среде горских евреев. Он уехал изучать Тору «в ешивах России и Малой Польши» [*Зихронот ха-доктор Шербет* 1894, 13]. В 1865 г. Шербет бен Нисим совершил паломничество в Палестину, где он некоторое время учился в ешиве «*Эц-хаим*» [Там же]. По возвращении из Палестины в Тарки у него начали появляться планы переехать на постоянное жительство в Палестину, но прошло почти тридцать лет, прежде чем он смог осуществить свою мечту. В это время Шербет бен Нисим учил детей в ауле Тарки, занимался медицинской практикой и примерно до 1882 г. занимал пост раввина в Темир-Хан-Шуре. У Шербета было пять сыновей. Старший из них был успешным торговцем (купцом второй гильдии), а братья помогали ему в делах. Второй сын, Илья, получил светское образование и покинул Тарки. Поздний ребенок в семье, родившийся в 1885 г., переехал вместе с отцом и матерью в Иерусалим в 1894 г. [Там же, 14; Анисимов 1888, 230]. С рекомендательными письмами от своего шурина, рабби Якова бен Ицхака из Дербента – главного раввина и главы еврейского суда всего Дагестана [Чёрный 1884, 15–17; см. также: [*Игрот ве-теудот* 1974] – о своих достижениях как практикующего врача, Шербет бен Нисим поселился в Иерусалиме и продолжил заниматься здесь врачебной практикой [*Шербет бен Нисим рофе* 1894].

В Иерусалиме Шербет бен Нисим застал свою общину в чрезвычайно тяжелом экономическом положении. Около семидесяти горских евреев, проживавших в городе, не получали помощи ни от ашкеназских, ни от сефардских центров сбора пожертвований. В то же время поступление финансовой помощи из Дагестана в пользу кавказских евреев в Святой земле весьма сократилось в связи с тяжелым экономическим кризисом, поразившим тамошнюю еврейскую общину. Шербет попытался помочь своим братьям, горским евреям, из собственного кармана. Он приобрел надел земли рядом с Баб Альхута¹³ и собирался основать там синагогу под названием *Мизрах шемеш* («Солнечный восход») и ешиву для гор-

¹³ Баб Альхута – арабское название ворот на северной стороне Храмового двора и района рядом с ними. В конце XIX в. в этом квартале евреями был приобретен участок земли и несколько дворов. По плану предполагалось разрушить ветхие дома и построить на их месте большой квартал, но этому проекту не суждено было осуществиться. Тем не менее, евреи проживали в этой части города до 1922 г. [Вильнаи 1971]. Основные события в истории старого *ишува* в Палестине содержатся в: [*Мосад ха-йесод* 1958, 130].

ских евреев под названием *Тора ор* («Тора – свет»)¹⁴. Но члены общины, осознав, что не в силах одного человека воплотить этот план в жизнь, избрали комитет из восьми человек, воззавший к евреям всего мира с просьбой о помощи кавказским евреям Иерусалима¹⁵. Анисимов хотел опубликовать в Иерусалиме свое сочинение, позже обнаруженное в его архиве [*Сефер толдот йехудей Дагестан* 1894], об истории своей общины, но это ему не удалось. Спустя несколько лет он, видимо, вернулся в Тарки, где служил раввином и учителем детей, а затем переехал в Темир-Хан-Шуру, где и скончался в 1906 г.

* * *

Жизнь второго сына Шербета бен Нисима – Ильи – резко отличалась от жизни его братьев. В детстве он учился в школе, созданной русскими властями для детей дагестанских горцев. В этой школе, располагавшейся, видимо, в Порт-Петровске¹⁶, он принял фамилию Анисимов¹⁷, и приобрел там определенные знания русского языка, арифметики, географии и истории России. Он учился на «отлично», и местные власти, заинтересованные в формировании местной русскоязычной элиты, симпатизировавшей России, решили в 1883 г. послать его для дальнейшей учебы в Ставропольскую гимназию¹⁸.

В 1866 г. в Ставропольской гимназии было выделено несколько мест для выпускников начальных школ горских народов. В эту гимназию принимались только самые способные ученики из народов Кавказа. Об этом свидетельствует тот факт, что за двадцать четыре года (1866–1890) там учились лишь 124 выходца из Дагестана [История Дагестана 1968, 339].

¹⁴ О квартале в Баб Альхута Шербет бен Нисим писал следующее: «Сейчас там живут и измаильтяне, у наших братьев, сынов Израиля только три двора, а те, кто старается увеличить это поселение, не покупают и не строят дома там, но лишь за стеной [города] вся их постройка и заселение, из страха перед измаильтянами, живущими там. Но мы, евреи Дагестана, не малодушны, и мы ничего не боимся, и выбрали мы именно это место, потому что лишь с нашей помощью преуспеет поселение там» [*Кадмонийот йехудей ха-харарим* 1894, 12].

¹⁵ Членами этого комитета были: Шербет бен Нисим, Михаэль бен Мишаэль, Ханох бен Бенияху, Бецалель бен Ханука, Шимшон бар Маноах, Асаэль бен Ханука, Йоханан бен Шауль и Хаим бен Мелех [*Кадмонийот йехудей ха-харарим* 1894, 12–13].

¹⁶ В 1882 г. И. Анисимов был принят сразу в шестой класс реального училища в Темир-Хан-Шуре – *Прим. ред.*

¹⁷ В школе Ильи был записан, как Нисим-оглы по фамилии отца, что означает «сын Нисима», а один из учителей звал его Онисим, что приняло форму Анисим, к которой добавилось русское окончание – отсюда фамилия Анисимов [Еврейская Энциклопедия 1908, 582–583].

¹⁸ *Прим. ред.*

Предложение послать Илью в русскую гимназию в Ставрополе вызвало отчаянное сопротивление его родни, и лишь в результате давления со стороны властей семья была вынуждена согласиться. Учащиеся Ставропольской гимназии из числа горских народов Кавказа, включая Илью Анисимова, получали стипендии от властей и не нуждались в поддержке семьи. После окончания гимназии Анисимов поступил в Императорское Московское техническое училище¹⁹.

Прибыв в Москву, Анисимов понял, что еврейская русскоязычная интеллигенция интересуется образом жизни евреев Кавказа [Анисимов 1881a]. В 1880 г. увидела свет книга Немировича-Данченко «Воинствующий Израиль» [Немирович-Данченко 1880], в которой были описаны обычаи горских евреев. Книга пользовалась большой популярностью и побудила Илью Анисимова к написанию обширного фундаментального труда о свадебных и погребальных обычаях горских евреев [Анисимов 1881a]. В своей работе Анисимов стремился исправить неточности и преувеличения, встречавшиеся в книге Немировича-Данченко, и его статья по сей день служит одним из важных источников для изучения традиционной культуры этой еврейской общины.

В Москве Илья Анисимов познакомился с исследователем Кавказа, профессором Московского университета Всеволодом Миллером, и эта встреча оказала большое влияние на всю его жизнь. В 1883 г. Миллер предпринял путешествие на Кавказ, и помимо прочего записал в еврейской слободе Налчика «несколько слов и грамматических форм» татско-еврейского языка [Миллер 1892, 1].

Миллер писал:

«Заинтересованный их языком (горских евреев)... я искал возможности обнаружить в Москве представителя этого племени; и я действительно нашел студента технического училища, Нисима-оглы, который первым из своей общины преодолел многие препоны и получил высшее образование. Используя эту возможность, я начал учиться у Нисима-оглы его языку, а на некоторое время даже поселил этого студента на своей даче» [Калоев 1963, 46].

Таким образом, Всеволод Миллер изучал «в течение двух лет с помощью Анисимова его родной язык» [Миллер, 1892, 1] и побуждал молодого студента посвятить некоторое время и силы изучению его собственной общины. Вот свидетельство самого Анисимова:

«В то время я познакомился с председателем отдела этнографии [московского Общества любителей естествознания, антропологии и этно-

¹⁹ Это учебное заведение было основано в 1826 г. как ремесленная школа при сиротском приюте. С течением времени оно превратилось в училище для техников. С 1869 г. там фактически давалось высшее образование. Учеба в нем длилась девять лет. В училище было три отделения: строительное, техническое и механическое. Три последних года были, по существу, академическим обучением.

графии (ОЛЕАЭ)] В. Миллером, который, как человек очень интересующийся нашим народом попросил меня описать некоторые обычаи и образ жизни горских евреев, чтобы опубликовать их в этнографическом сборнике... Таким образом, под руководством моего многоопытного учителя я начал работать над этой темой. Это было трудной, непосильной для меня работой, поскольку это должно было быть написано по-русски, а я пока с трудом владею этим языком» [Анисимов 1885].

Для того, чтобы привлечь внимание коллег к изучению горских евреев, Миллер предложил Илье Анисимову поднять эту тему на заседаниях отдела этнографии московского ОЛЕАЭ²⁰. В результате, благодаря стараниям Миллера, вскоре Анисимов был послан на Кавказ Императорским московским археологическим обществом. Во время поездки, продолжавшейся три месяца, Анисимов посетил 88 пунктов, так или иначе связанных с прошлым и настоящим горских евреев [Анисимов 1885, 180-181]. Во время своего путешествия Анисимов посылал своему учителю Всеволоду Миллеру весьма подробные отчеты со своими впечатлениями. Четыре из таких писем-отчетов, хранящиеся в Государственном архиве литературы и искусства в Москве (ныне РГАЛИ) опубликованы в книге Б.А. Калоева о Всеволоде Миллере. Эти письма могут проиллюстрировать ход поездки Анисимова и прояснить, как он собирал материалы для своего сочинения о горских евреях.

Вернувшись в Москву из поездки по Кавказу, Анисимов прочитал отчетный доклад о своих находках на заседании этнографического отдела ОЛЕАЭ²¹, а в 1888 г. выходит в свет его труд о горских евреях [Анисимов 1888]. Этот труд широко обсуждался не только научной общественностью, но и в еврейской периодике. И хотя некоторые критики до определенной степени оспаривали описание Анисимовым отношений между горскими евреями и ашкеназами, все признавали, что речь идет о весьма ценной работе²². Действительно, этот труд до сих пор остается одним из важнейших источников по истории и культуре общины горских евреев конца XIX в.

Закончив в 1891 г. обучение в Императорском московском техническом училище, Анисимов поступает на службу на новый Московский водопровод. Но вскоре власти Дагестанской области приглашают его вернуться на Кавказ, гарантируя должность в системе строительства в Темир-Хан-Шуре. Ильа Анисимов, жаждавший вернуться в родные края, охотно принял это предложение и отправился в Дагестан. Но здесь его

²⁰ Ильа Анисимов прочитал здесь доклады на эту тему в 1884 г. и 31 октября 1885 г. [Анисимов 1885, 178].

²¹ Годовой отчет о своем путешествии Анисимов передал в этнографический отдел московского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии в 1887 г. (см.: [Восход 1887], а также: [Анисимов, 1885, 180-181].

²² Критику этого труда см.: [Недельная хроника Восхода, 1888; Восход 1889].

ждало разочарование. Из-за его еврейства предложение о работе так и не было реализовано. Видимо, и другие государственные учреждения также не пожелали дать ему место по той же причине. Поэтому Анисимову пришлось искать себе работу на частных предприятиях, и, в конце концов, он получил должность промыслового техника в одном из отделений Каспийско-Черноморского нефтепромышленного общества барона Ротшильда в Балаханах Бакинской губернии.

Через несколько лет он обратился к своему учителю Всеволоду Миллеру с письмом, в котором рассказал о своих заботах о семье, о невозможности уделить время дальнейшему исследованию горских евреев, но просил прислать ему книги по этнографии²³. Вероятно, Миллеру удалось вернуть Анисимова к изучению горских евреев, и в 1905 г. Анисимов, живший тогда в Грозном, обратился к Миллеру с просьбой помочь ему в публикации второго, расширенного издания его работы о горских евреях. Но этим планам не было суждено осуществиться. Это издание так и не вышло, но стараниями В. Миллера Анисимов был принят в качестве лектора в Лазаревский институт восточных языков в Москве²⁴. Это позволило ему вернуться к интенсивному изучению общины горских евреев. В этот период он весьма энергично занимается составлением грамматики татско-еврейского языка и собиранием фольклора этой общины²⁵. Смерть В. Миллера в 1913 г. и начало Первой мировой войны

²³ Переписка опубликована в монографии: [Калоев 1963, 140–151].

²⁴ [Калоев 1963, 48]. В данном случае автор вслед за Б.А. Калоевым допустил досадную неточность. В Лазаревском институте восточных языков в 1910–1913 гг. учился племянник Ильи Анисимова Нафтали Анисимов (1886–1966), советский востоковед-лингвист, в частности, автор вышедшей в Москве в 1932 г. «Грамматики татского языка» (на языке горских евреев). – *Прим. ред.*

²⁵ Вновь неточность в публикации Б.А. Калоева [Калоев 1963, 48], а вслед за ним – у М. Альтшулера. В последнее предреволюционное десятилетие И. Анисимов предпринял единственную попытку продолжить свои исследования истории горских евреев лишь в 1908 г., опубликовав на древнееврейском языке в берлинском журнале «Гашилоах» несколько исправленный вариант Введения к своей монографии «Кавказские евреи-горцы». В этот период он с женой Марией Вейншал и четырьмя детьми жили в Грозном, где Илья Анисимов занимал должность инженера. Позднее, в 1912 г. вся семья вернулась в Баку, а после Февральской революции 1917 г. И. Анисимов вновь оказался в Грозном. В годы Гражданской войны он жил в Кисловодске, а в 1921 г. – в Нальчике. В Грозном И. Анисимов принимал активное участие в жизни местной еврейской общины, в том числе в строительстве синагоги в 1904 г. Позднее, в Баку в 1912–1913 гг. он был членом Бакинского отделения Общества распространения просвещения среди евреев России (ОПЕ). В мае 1917 г. И. Анисимов стал председателем Организационного совещания по подготовке Всекавказского съезда горских евреев, а в июне этого же года участвовал в самом съезде в Дербенте. В июне 1919 г. на II съезде сионистов Закавказья и Дагестана в Баку он вошел в Культурную комиссию. В 1920 г. в Кисловодске принимал участие в создании культурно-просветительского кружка горских евреев, а в 1921 г. в Нальчике стал делегатом Всекавказской конфе-

заставили Анисимова прервать изыскания, его труд остался незаконченным и, видимо, утрачен.

Илья Анисимов, несмотря на русское воспитание, тесно связанный со своей религией, стремился включить языковые и фольклорные сокровища горских евреев в современные ему исследования еврейского народа. Однако из-за многочисленных препон ему удалось опубликовать лишь небольшую часть собранного им богатого материала, который он начал обрабатывать. К сожалению, многое из научного наследия И. Анисимова так до нас и не дошло.

Перевод с иврита Анны Членовой

Источники и литература

- Агарунов 2014 – Агарунов М.Я. Удивительные параллели (Штрихи к родословной семьи Анисимовых) // Агарунов М.Я. Критика современного состояния научной литературы о горских евреях. Израиль: Международная Ассоциация «Израиль – Азербайджан», 2014. С. 141–151.
- Анисимов 1881а – Анисимов И. Описание свадебных и похоронных обычаев // Рассвет, 1881. № 18; № 24.
- Анисимов 1881б – Анисимов И. Кавказские еврей-горцы // Рассвет. 1881. № 18; № 24.
- Анисимов 1885 – Анисимов И. Доклад в этнографическом отделе Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии // Недельная хроника Восхода. 1885, № 45.
- Анисимов 1888 – Анисимов И. Кавказские еврей-горцы. Сборник материалов по этнографии, издательство при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. 3. С. 172–332.
- Вильнаи 1971 – Вильнаи З. Ха-ир ха-атика [Старый город] (иврит). Иерусалим, 1971. Т 1, с. 279–280, 356–357.
- Восход 1887 – Восход. 1887, № 7, с. 184–185.
- Восход 1889 – Восход 1889, кн. 1–2, с. 92–100; кн. 3, с. 49–64.
- Гаджиев 1965 – Гаджиев В. Роль России в истории Дагестана. М., 1965.
- Еврейская энциклопедия 1908 – Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Каценельсона. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательство Брокгауз-Ефрон. Т. II (репринт: М.: Терра, 1991).

ренции работников просвещения горских евреев. На этом его общественная активность, насколько известно, прекратилась. Похоронен в 1928 г. в Москве. Более подробную информацию об Илье Анисимове см.: [Мурзаханов 2002; Шпанин 2010; Агарунов 2014, 141–151]. – *Прим. ред.*

- Еврейская Энциклопедия 1909 – Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Каценельсона. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательство Брокгауз-Ефрон. Т. IV (репринт: М.: Терра, 1991).
- Еврейская энциклопедия 1913 – Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Каценельсона. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательство Брокгауз-Ефрон. Т. XIV (репринт: М.: Терра, 1991).
- Зихронот ха-доктор Шербет* 1894 – *Зихронот ха-доктор Шербет бен-рабби Нисим Анисимов* [Воспоминания о докторе Шербете, сыне рабби Нисима Анисимова] // *Кадмонийот йехудей ха-харарим* [Древности горских евреев] (иврит). Иерусалим, 1894.
- Кавказский календарь 1856 – Кавказский календарь на 1857 год. Тифлис, 1856.
- Калоев 1963 – *Калоев Б.А. В. Ф. Миллер* – кавказовед. (Исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963.
- Миллер 1892 – *Миллер В.Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб.; 1892.
- Народы Кавказа 1960 – Народы Кавказа / Общ. ред. С.П. Толстова. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960.
- Недельная хроника Восхода 1888 – Недельная хроника Восхода. 1888, № 21, с. 498–499/
- Очерк истории СССР 1957 – Очерк истории СССР: Россия во второй четверти XVIII в. М., 1957.
- Игрот ве-теудот* 1974 – *Игрот ве-теудот ме-археон ха-рав рабби Яков бахарариц Ицхаки заль раба ха-раши шель Дагестан* [Письма и документы из архива рабби Якова, сына рабби Ицхака Ицхаки, блаженной памяти, главного раввина Дагестана] (иврит). Иерусалим, 1974.
- История Дагестана 1967 – История Дагестана / Отв. ред. В.Г. Гаджиев. М.: Наука, 1967. Т. 1.
- История Дагестана 1968 – История Дагестана / Гл. ред. Г.Д. Даниялов. М.: Наука, 1968. Т. 2.
- Мосад ха-йесод* 1958 – *Мосад ха-йесод: Тамцит ме-тох толдот Ваад ха-клали – Кнесет Исраэль, Йерушалаим* [Заложение основания: Краткая история Общего совета – Собрание Израиля, Иерусалим] / Подгот. к печати Э. Хоровицем, Иерусалим, 1958, с. 130. (иврит).
- Мурзаханов 2002 – *Мурзаханов Ю.И.* Горско-еврейский этнограф Илья Щербетович Анисимов. М., 2002.
- Немирович-Данченко 1880 – *Немирович-Данченко В.* Воинствующий Израиль. СПб., 1880.
- Сборник 1869 – Сборник статистических сведений о Кавказе. Тифлис, 1869, Т. 1.
- Сефер толдот йехудей Дагестан* 1894 – *Сефер толдот йехудей Дагестан ха-мадаим ха-нимцаим бе-харарей Кавказ ад хена* [«История евреев Дагестана, обретающихся в горах Кавказа до сих пор»], 1894.

- Смирнов 1963 – *Смирнов М.* Мюридизм на Кавказе. М., 1963
- Советская историческая энциклопедия 1966 – Советская историческая энциклопедия. М.: Государственное научное издательство «Советская энциклопедия», 1966. Т. 9.
- Соловьев 1961 – *Соловьев С.* История России. М., 1961, кн. 5.
- Фиркович 1872 – *Фиркович А.* *Сефер Авней зикарон: маасаф решимот ха-мацевот аль киврей бней-Израэль ба-хаи ха-и Крим* [«Книга памятных камней: коллекция надписей на надгробьях сынов Израиля на полуострове Крым»] (иврит). Вильна, 1872.
- Хашаев 1961 – *Хашаев Х.* Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961.
- Хроника Мухаммеда 1941– Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи: о дагестанских войнах в период Шамиля / Пер. с араб. А.М. Барабанова; предисл. акад. И. Ю. Крачковского. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. 333 с.
- Черный 1884 – *Черный Й.* *Сефер ха-масаот бе-ерец Кавказ у-в-мединот ашер ме-эвер ле-Кавказ у қцат мединот ахерот ба-негев Русия* [Путевые записки по земле Кавказа и странам Закавказья и некоторым странам Южной России] (иврит). СПб., 1884.
- Шербет бен Нисим рофе 1894 – *Шербет бен Нисим рофе* [«Врач Шербет бен Нисим»] Хавацелет: *Бе-цаарех Йерушалаим*, 1894, тетр. 15, с. 120 (иврит).
- Шпанин 2010 – *Шпанин М.* Перечитывая страницы нашей истории. Неизвестное об известном горско-еврейском этнографе И.Ш. Анисимове. Лондон, 2010
- Sefunot: Studies and Sources on the History of the Jewish Communities in the East. 1980. P. 287–310.
- Encyclopaedia of Islam 1934 – Encyclopaedia of Islam / Eds. M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, E. Levi-Provençal. Brill Publishers, 1934. Vol. 3.

Ilya Anisimov — Researcher Mountain Jew's Community

Mordechaj Altshuler

References

- Agarunov, M.Ya., 2014, *Udivitel'nye paralleli (Shtrikhi k rodoslovnoi sem'i Anisimovykh)* [Surprising Parallels (The Touches to the Anisimovs' Family Tree)].
- Kritika sovremennogo sostoianiia nauchnoi literatury o gorskikh evreiaikh [Criticism of the Present Condition of Research Literature on Mountain

- Jews], M. Agarunov, 143–153. [S.I.], *Mezhdunarodnaia Assotsiatsiia “Izrail’ – Azerbaidzhan”*, 204.
- Altshuler, M. *Eliahu Anisimov: Scholar of the ‘Mountain Jews’ of the Northern Caucasus* [Hebrew]. *Sefunot*, 16 (N.S. 1), 287 – 310.
- Baranovich, A.I., ed., 1957, *Ocherki istorii SSSR. Period feodalizma. Rossiia vo vtoroi chetverti 18 v. – Narody SSSR v pervoi polovine 18 v.* [An Outline of the History of the USSR. Feudal Period. Russia in the 2nd Quarter of the 18th C. – The Peoples of the USSR in the 1st Half of the 18th C.]. Moscow, Izdatel’sstvo Akademii nauk SSSR, 866.
- Gadzhiev, V.G., ed., 1967, *Istoriia Dagestana* [The History of Dagestan], vol. 1. Moscow, Nauka, 431.
- Gadzhiev, V.G., 1968, *Istoriia Dagestana* [The History of Dagestan], vol. 2. Moscow, Nauka, 368.
- Gadzhiev, V.G., 1965, *Rol’ Rossii v istorii Dagestana* [The Role of Russia in the History of Dagestan]. Moscow, Nauka, 391.
- Kaloev, B.A., 1963, *V.F. Miller – kavkazoved (Issledovanie i materialy)* [V.F. Miller, Caucasologist (Research and Materials)]. Ordzhonikidze, Severo-Osetinskoe knizhnoe izdatel’sstvo, 198.
- Khashaev, Kh.-M., 1961, *Obshchestvennyi stroi Dagestana v 19 veke* [The Social System of Dagestan in the 19th Century]. Moscow, Izdatel’sstvo Akademii nauk SSSR, 262.
- Horowitz, E., ed., 1958, *Mosad kha-iesod: Tamtsit me-tokh toldot Vaad kha-klali – Kneset Israel’*, Ierushalaim [Hebrew] [Laying Down the Foundation: Concise History of the General Council – the Kneset of Israel, Jerusalem]. Jerusalem, 130.
- Murzakhanov, Yu.I., 2002, *Gorsko-evreiskii etnograf Il’ia Sherebetovich Anisimov* [The Mountain-Jewish Ethnologist Ilya Sherebetovich Anisimov]. Moscow, Nauka, 38.
- Smirnov, N.A., 1963, *Miuridizm na Kavkaze* [Muridism in the Caucasus]. Moscow, Izdatel’sstvo Akademii nauk SSSR, 243.
- Tolstov, S.P., ed., 1960, *Narody Kavkaza* [Peoples of the Caucasus], vol. 1. Moscow, Izdatel’sstvo Akademii nauk SSSR, 612.
- Vilnay, Z., 1971, *Kha-ir kha-atika* [Hebrew] [The Old City], 279–280, 356–357.
- Yerushalayim birat Yiśra’el [Hebrew] [Jerusalem the Capital of Israel], Z. Vilnay, vol. 1. Jerusalem, Ahī‘ever, 439.

Владимир Колесов
(Краснодар, Россия)
Независимый исследователь
E-mail: vovakolesov1971@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1206-299X

Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века

Аннотация: В статье рассматриваются так называемые горские евреи, горские армяне (черкесогаи) и горские греки Северо-Западного Кавказа не как части более крупных этнических образований («субэтнотосов»), а как своеобразные «сетевые сообщества», стремившиеся к консолидации в «однотипные» группы, но в итоге практически исчезнувшие. Автор анализирует типологию их взаимодействия с местным горским населением и создание единого социокультурного ландшафта, а также колониционные имперские практики, ставшие причиной одинаковых тенденций в развитии этих сообществ – от консолидации к ассимиляции.

Ключевые слова: Северо-Западный Кавказ, горские евреи, горские армяне (черкесогаи), горские греки (урымы), типология, группообразование, «сетевые сообщества», социокультурный ландшафт

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.05

Исследования истории, культуры, антропологии горских евреев в основном фокусировались на Северо-Восточном и Центральном Кавказе [Анисимов 1888; Черный 1870; Курдов 1907], что неудивительно, учитывая столь заметные в прошлом и сегодня крупные общинные центры горских евреев в этих местах (Дербент, Маджалис, Куба, Грозный, Нальчик и др.) [Назарова, Семенов 2018]. Цель этой статьи – привлечь внимание к Северо-Западному Кавказу, территории, где в начале XIX в. проживали в основном абхазо-адыгγοговорящие группы населения (хотя, конечно, и здесь были тюркоязычные общности – карачаевцы, ногайцы, крымские татары). Многие социальные и культурные особенности Северо-Западного Кавказа обусловлены длительным влиянием Османской Турции, не только распространившей суннитский ислам ханафитского мазхаба

(в отличие от шафиизма Северо-Востока Кавказа) [Габич, Бобровников, Соловьева 2007, 89–94], но и пытавшейся внедрить юридические нормы, миллетную систему социального устройства [Clogg 1982; Ortaylı 2004; Улунян 1994]; соединившей в экономическом и других аспектах свою кавказскую провинцию с другими османскими территориями. Проживавшие здесь семьи горских евреев, скорее всего, выходцев с Северо-Восточного Кавказа (можно предполагать, что часть их из Эндери-аула, как и нальчикские горские евреи [Данилова, Тютюнина 1999, 32]), оказались в ином социальном, культурном, языковом контекстах. Поэтому перспективнее исследовать горско-еврейское население Северо-Западного Кавказа не только в рамках общей кавказской истории горских евреев – влияния вышеуказанных религиозных и общинных центров на конфессиональные, социокультурные и экономические процессы, – но и, учитывая региональную специфику: в контексте воздействия абхазо-адыгского и скотоводческих (ногайского, карачаевского) «миров», рудиментов османской миллетной системы, коммуникации с кубанским казачеством и т.д. Этой перспективой обусловлена актуальность представленной статьи, в которой горские евреи региона рассматриваются, с одной стороны, в типологическом сравнении с другими немусульманскими автохтонами региона (черкесскими армянами и горскими греками-урымами), а, с другой стороны, во взаимодействии с окружающим населением – русскими (казаки, «иностранцы», сектанты) и «горцами» (абазинами, ногайцами, карачаевцами).

В статье предпринят анализ типологически близких характеристик немусульманских групп армян, греков и евреев – своеобразных «профессиональных посредников» [Slezkine 2004, 4–39] – торговцев, ремесленников, кредиторов [ГАКК, Ф. 250. Оп. 2. Д. 416. Л. 11], переводчиков [ГАКК, Ф. 396. Оп. 2. Д. 136. Л. 363 об.]; выделены эмные признаки, маркировавшие их принадлежность к горской культурной общности (расселение-соседство и социальная структура, языки и антропонирика, элементы материальной культуры, занятия), учтены и этные факторы – внешние имперские практики, повлиявшие на консолидацию, модернизацию, ассимиляцию этих групп.

Как становились «горскими»?

Горские евреи, урымы и черкесогаи в российской делопроизводительной документации относились к «горским» народам, тем самым их отделяли от других греков, армян и евреев. Постепенно в процессе колонизации «этнический» дискурс проникал и на окраины империи, выстраивая народы (группы, общности) по различным иерархиям: русские – инородцы; нации – народности – племена; европейцы – азиатцы;

коренные – иногородние. Причем представители кавказских групп одновременно могли быть инородцами и коренными (туземцами), азиатами и племенами, и из всех смысловых значений только «коренные» в противовес «иногородним» русским сближало их с казачьими сообществами Кавказа, все же остальные четко проводили черту, своеобразную границу, разделяющую Европу и Азию, цивилизацию и дикость, нацию и племя.

Черкесогаи и греки-урумы в российских документах первоначально именовались турецкоподданными [ГАКК, Ф. 249. Оп. 1. Д. 868. Л. 104 об.; Ф. 250. Оп. 2. Д. 416. Л. 9–9 об.] и «закубанскими» [ГАКК, Ф. 249. Оп. 1. Д. 749. Л. 44 об.–46, 51, 53, 56, 63, 69 об.; ГАКК, Ф. 720. Оп. 1. Д. 8. Л. 674, 677 об.; ПСЗ-II 1854, 33]. Оба понятия в рамках противопоставления «свой – чужой» подчеркивали чуждость: термин «турецкоподданные» – через государственную принадлежность, «закубанские» – через пространственную модель (в которой центром является Россия, поэтому всё, что находится за ее пределами, в языке отмечено посредством приставки за- – ср. зарубежье, Замоскворечье, Зауралье, Забайкалье, Закавказье). Река Кубань долгие годы была границей между Российской и Османской империями, и таким образом определение «закубанский» указывает на пребывание за границами империи. После присоединения Закубанья и окончания Кавказской войны в 1860-е гг. потребность в этих эпитетах отпала: греки и армяне стали подданными России, была образована единая Кубанская область. Замена определения «закубанский» на «горский» происходила постепенно: на протяжении 1840–1860-х они сосуществовали в документах [ГАКК, Ф. 261. Оп. 2. Д. 108. Л. 2 об.–7; Ф. 449. Оп. 2. Д. 48. Л. 34 об.–35 об.]. Термин «горские» позволял не только отделить армян и греков от их «собратьев», говоривших на «нормальных» армянском и греческом языках, но и причислял к местному «горскому» населению, маркируя как чуждых культурно, «нецивилизованных».

Например, в 1867 г. исправляющий должность начальника Урупского округа Кубанской области капитан Мамацев в официальном документе – ответе на запрос областного начальства – назвал горских греков «дикарями» [ГАКК, Ф. 774. Оп. 1. Д. 368. Л. 4]. Определение «горский» по отношению к черкесским армянам закрепилось и в научной литературе [Щербина 1916, 1; Волкова 1974, 200], для некоторых из них во второй половине XIX – начале XX вв. оно стало самоназванием на русском языке [ГАКК, Ф. Р-143. Оп. 6. Д. 240. Л. 1]. В то же время за последние десятилетия в науке, а затем и в других сферах широко распространился термин «черкесогаи», введенный в свое время Ф. А. Щербиной [Поркшеян 1971, 66–75; Погосян 1981; Харатян 1981; Тер-Саркисянц 2009, 198–206]. Так и сами представители этой группы идентифицировали себя во время всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. (соответственно 2 и 10 чел. по результатам переписей).

Эту закономерность отметил в частности Ю. И. Мурзаханов: «...все источники, сообщающие о горских евреях, называют их просто евреями, без уточняющего термина “горские”. Известно, что самоназвание горских евреев – “джухур”... Собственно этноним “горские евреи” впервые появляется в документах местной администрации на Кавказе во второй четверти первой половины XIX века; таким образом царские чиновники пытались показать, что горские евреи значительно отличаются от ашкеназов, прежде всего в области культуры жизнеобеспечения» [Мурзаханов 1994, 14].

Что же давало основания российским чиновниками относить проживавших на Северо-Западном Кавказе армян, греков и евреев к местному «горскому» населению? Соседство и включенность в социальные отношения; экономическая ниша (занятия торговлей и ремеслом); тождественность материальной культуры (жилище и одежда), разговорный «местный» язык в противоположность древнеписьменным языкам – ивриту, армянскому и греческому, культовым для авраамических религий (иудаизма, православия греческого толка, Армянской апостольской церкви).

Пространственное размещение (социокультурный ландшафт)

Для горских евреев, армян и греков традиционные занятия торговлей и ремеслом [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 9 об.; КОВ 1901 № 170, 2; ГАКК, Ф. 249. Оп. 1. Д. 749. Л. 14; Русско-адыгские торговые связи 1957] обусловили особое положение в обществах мусульман Северо-Западного Кавказа: они по-разному были включены в социальные отношения (от «подвласности» до «дворянства»). Торговля порождала мобильность, а конкурентность влияла на тип расселения: в ранний колониционный период начала XIX в. в документах отмечалась дисперность проживания армян, греков и евреев на Северо-Западном Кавказе, при которой отдельные семьи или группа семей находились в том или ином адыгском (черкесском), абазинском или ногайском ауле.

К середине XIX в. колонизация Северо-Западного Кавказа Российской империей [Бабич, Бобровников 2007, 157–177], события Кавказской войны и последующего исхода (мухаджирства) большей части автохтонного (горского) населения [Гугов, Касумов, Шабаетов 2000] трансформировали этносоциальные процессы в регионе. Имперская практика социального проектирования привела к укрупнению «племенных» адыгских обществ, переселению горцев на равнину, образованию новых аулов. В этих условиях проживавшие на Северо-Западном Кавказе адыгоязычные христиане (армяне-черкесогаи, греки-урымы) и горские евреи выделялись из горских общин и в конце концов образовали собственные моноэтнические населенные пункты: черкесогаи – Армавир [Щербина

1916], греки-урымы – с. Греческое (на месте бывшего а. Хаджихабль), вскоре переименованное в Новомихайловское [Кузнецов, Колесов 2002, 106–132], а евреи – Джегонасский поселок около станицы Усть-Джегутинской [Колесов, Сень 2000, 199–211; Мурзаханов 2018, 318–319].

Евреи, по-видимому, с начала XIX в. обитали среди абазин и ногайцев. Эта ориентировочная дата названа самими джегонасскими евреями: в документах 1890-х гг. указано, что, по их словам, они живут на этом месте около 80 лет [ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 605. Л. 10 об.]. Приведем несколько фрагментов из источников, называющих места их проживания: 1) на р. Джегонас «в ауле князя Береслана Таганова»; 2) «когда абазинцы жили на правом берегу Кубани, на пространстве между этой рекой и Кумою, в среде их аульных обществ находились так называемые горские евреи»; 3) «евреи... издавна жили посреди горских абазинских племен, населявших пространство между верхними течениями рр. Кубани и Кумы»; 4) в ногайском Тахтамышевском ауле [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 4, 9, 32, 35, 41, 52; ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 1434. Л. 2], 5) на «речке Абазинка, под властью какого-то султана [Македонов 1908, 102]. После переселения абазин на левобережье Кубани они оставались на прежнем месте на берегу р. Джегонас, где к ним присоединились горские евреи, ранее жившие среди ногайцев. Так, в 1863 г. в документах появился Джегонасский еврейский поселок, земля которого была отнесена к юрту образованной в 1861 г. Усть-Джегутинской казачьей станицы. Впоследствии на протяжении примерно четырех десятилетий горские евреи пытались добиться «независимого» статуса своего поселка – иначе они не могли распоряжаться «казачьей» землей, подчинялись станичному правлению, подвергались ксенофобным обвинениям со стороны казаков (ср. обвинения евреев в потраве, то есть в уничтожении хлеба и травы [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 11; ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 1434. Л. 1]). Только в первое десятилетие XX в. можно говорить о некоторой самостоятельности в юридическом отношении, которую наконец получил Джегонасский поселок. Расположение еврейского поселка в границах юртовой станичной территории способствовало тому, что в поселке постепенно оседали представители иногороднего русскоязычного населения (православных и сектантов). Аноним конца XIX в. писал: «Поселок наш, в котором насчитывается более 100 дворов, населен наполовину горскими евреями, наполовину казаками и выходцами из внутренних губерний России» [Еврейско-Джегонасский поселок 1899, 1]. В то же время еврейское сообщество бывших «абазинских» и «ногайских» евреев постоянно пополнялось пришлыми (и в чем-то чуждыми) переселенцами-евреями Северо-Восточного Кавказа (из Грозного и, видимо, Хасавюрта, Эндери и др. мест). К 1885 г. в поселке «Джаганасском, на обоих берегах р. Джаганаса, в двух верстах от Усть-Джегутинской, 58 дворов, 60 домов», коренных жителей – 96, иногородних, имеющих оседлость – 227, отмечено, что «народность жителей – евреи, вероисповедание жителей – иуд[ейское]» [Фелицын 1885,

№ 5409]. По переписи 1897 г. в поселке 685 жителей, из них евреев – 322 [Джегонасский 1910, 153], примерно такой же численность населения оставалась и в 1917 г. – 605 чел. [ГАКК, Ф. 449. Оп. 9. Д. 1353. Л. 91].

Такие разновекторные соседские связи (с местным горским населением, с русским и казачьим большинством и с евреями-переселенцами) продолжались вплоть до исчезновения Джегонасского поселка в годы Гражданской войны. Эти связи были гораздо шире, чем собственно торговые отношения. Так, например, в поселке с конца XIX в. действовала русско-еврейская начальная школа [Еврейско-Джегонасский поселок 1899, 1], тогда как Джегонасско-Еврейское одноклассное смешанное начальное училище появилось только в 1913 г. [ГАКК, Ф. 470. Оп. 1. Д. 2. Л. 1]. Другим примером социальной коммуникации может быть посредническая роль в 1881 г. Шабо Пингасова (Шагбо Пенхасова), подписавшего по-русски за неграмотного юнкера, жителя а. Хурзук, Османа Байрамукова (карачаевца) прошение на получение пенсии (за награждение знаком военного ордена Св. Георгия 4-й степени для мусульман) [ГАКК, Ф. 396. Оп. 1. Д. 3259. Л. 34–35].

Черкесские армяне и греки жили среди различных адыгских обществ. С конца XVIII в. черкесогаи концентрировались в «самостоятельные» (или в такие, где они составляли большинство) населенные пункты Гяурхабль, Егерухой, Хатухой и др. [Бутков 1869, 230; Иванов 1850, 179]. В 1820–1840-е они переселились на территорию двух административных субъектов Российской империи на Северо-Западном Кавказе – на Правый фланг Кавказской линии и на землю Черноморского казачьего войска. Армяне и греки совместно проживали в Гривенской Черкесской станице (до 1848 г.), в поселке при Переясловской станице (до 1865 г.?) [Короленко 1902, 96–98], в Армавире (до 1866 г.), в ауле Бжедутахаль (с 1871-го, вместе с адыгами) [Колесов 2007, 89]. После окончания Кавказской войны и создания Кубанской области, объединившей всю территорию Северо-Западного Кавказа, большинство черкесогаев сконцентрировались в Армавире [Щербина 1916]. Черкесогаи почти добились монолитности: помимо греков [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 139. Л. 1–5], Армавир в 1860-е гг. покинули адыги – бывшие крепостные черкесогаев), но в 1870-е появились «другие» армяне (тифлисцы, моздокцы, амшенцы и др.) и русские переселенцы, а в 1880-е, после постройки ветки Владикавказской железной дороги сюда «хлынуло» русское население из центральных областей страны. Армавир быстро превратился в достаточно крупный транспортный узел и промышленный центр региона. Если к 1882 г. коренное население в Армавире составляло немногим более 4 тыс., а иногородних было более 2 тыс. чел. [Фелицын 1885, № 5926], то к концу XIX в. иногородние втрое превосходили по численности черкесогаев. Когда же в 1914 г. Армавир стал городом, черкесогаи практически потеряли свою роль в муниципальном управлении.

Такая же ситуация сложилась в а. Бжедугхабль: 1882 г. коренных здесь более 1 тыс. чел., иногородних – ок. 40 чел. [Фелицын 1885, № 5343]; в 1897 г. коренных немногим более 600 чел. [Населенные места Российской империи 1905, 34], иногородних – больше в несколько раз. В то же время в аульном (сельском) управлении участвовали только коренные жители, наблюдалось также сохранение определенного паритета: считаясь «горцами», на выборах голосовали бжедугхабльские адыги, черкесогаи и горские греки. Например, в ноябре 1914 г. в аульном сборе под председательством старшины аула адыга М. Берзегова, его помощника И. Девтерова и казначея Ф. Девтерова (оба – греки) были выбраны аульные судьи. В выборах участвовали адыги Воноуноков, Джанхотов, армяне Хачадуров, Хамжиев, Айвазов, греки Девтеровы, Серафимовы, Аслановы, Костановы, Демтиров, Хазаров [ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 3755. Л. 6–6 об.].

Важно отметить, что регламентация Джегонассского еврейского поселения была юридически оформлена по аналогии с созданием отдельного Греческого населенного пункта на месте бывшего аула Хаджихабль. Инициатива принадлежала исполняющему должность попечителя горских народов Кубанской области. Докладывая о том, что земля, выбранная горскими евреями для нового поселения (и расположенная между Ставрополем, Пятигорском и Закубаньем), «особых выгод не представляет ни для скотоводства, ни для хлебопашества», составитель вышеозначенного письма высказывал следующую просьбу: «Не признаете ли Ваше Превосходительство возможным просить ходатайства Помощника Главнокомандующего Армией Кавказской о водворении 124 душ обоего пола горских евреев на избранном ими месте. При этом считаю необходимым доложить, что подобный пример представления, утвержденного Его Императорским высочеством, уже был, именно: водворение отдельным поселком на левом берегу Кубани против Григориополисской станицы горских греков, издавна, подобно евреям, жившим посреди горских племен» [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 34]. Такой факт действительно имел место в 1866 г., когда черкесскими греками, выходцами из Закубанья (в количестве 123 человек), был образован отдельный греческий поселок на месте бывшего аула Хаджихабль [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 126. Л. 2–11].

Помимо собственно географического соседства немусульманские группы региона были активно включены в социокультурный ландшафт и другими социальными связями. Армяне и греки – инкорпорированы в адыгскую социальную структуру, многие из них уорки (дворяне второй степени, в документах – «закубанские дворяне» [ГАКК, Ф. 250. Оп. 2. Д. 935. Л. 1 об.; Ф. 261. Оп. 1. Д. 157. Л. 4 об.]) и тфокотли (свободные), имевшие крепостных крестьян и рабов [ГАКК, Ф. 720. Оп. 1. Д. 8. Л. 564, 581; Ф. 774. Оп. 1. Д. 129. Л. 14–22, 55–60; Ф. 774. Оп. 1. Д. 565. Л. 2 об.–4]. Таким образом, они имели определенные отношения как с адыгской элитой (князьями и дворянами – *пиши* и *тлекотлеи* соответственно), так и с низшими со-

словиями (зависимыми крестьянами и домашними рабами – *пшитль* и *унаут*).

У нас очень мало сведений о социальных статусах горских евреев среди окружающего кавказского населения. И. Ш. Анисимов применительно к Северо-Восточному Кавказу констатировал существование куначеских связей горцев и евреев – института *курдаш* [Анисимов 1888, 15]. По-видимому, подобные отношения функционировали и на Северо-Западном Кавказе. Косвенным свидетельством включенности евреев Джегонасского поселка в социальные отношения с абазинами и ногайцами является наличие особого отдельного помещения в границах усадьбы некоторых жителей поселка – кунацкой.

В каждом населенном пункте – п. Джегонасско-Еврейском, Армавире, с. Греческом – происходила консолидация: объединялись *гетерогенные* группы-семьи соответственно горских евреев, черкесогаев и горских греков-урым. Поэтому наблюдался разрыв привычных симбиотических связей евреи / армяне / греки – горцы (адыги, абазины, ногайцы) и «наращивание» новых отношений с русскими, что влияло на взаимодействие культур и ассимиляционные процессы (распространение русского языка и т.д.). У всех трех групп стремление к «моноэтничности» не увенчалось успехом из-за ассимиляционных процессов, с одной стороны, своих «метропольных» обществ (евреев Северо-Восточного Кавказа; понтийских греков; представителей различных армянских групп), а с другой – из-за имперской, а затем и советской, политики русификации. Джегонасский еврейский поселок исчез в начале 1920-х гг., жители его расселились по другим районам Северного Кавказа (ставропольские горскоеврейские колхозы в Богдановке, Ганштаковке; станица Невинномысская, Моздоке). Армавир превратился в довольно крупный советский полиэтнический город. По данным переписи 1926 г., в нем 74 523 чел., из них великороссов – 33 398, украинцев – 17 630, армян – 13 768, немцев – 2 913, белорусов – 1 423, поляков – 487, татар – 477, евреев – 349, айсоров – 316, черкесов – 285, грузин – 236, греков – 122, латышей – 107 [Поселенные итоги 1926, 2].

Аул Бжедугхабль сохранился в республике Адыгея, но коренизация, репрессии и депортации греческого населения Кавказа привели к тому, что горских греков в нем меньшинство – около 20 чел. (всего проживает около 1 тыс. чел.). [Бузаров 2005, 48].

Занятия и хозяйственная деятельность

Для представителей рассматриваемых общностей в профессиональном отношении характерны были занятия меновой торговлей и ремеслом, непрестижные в горской среде Северо-Западного Кавказа. Ме-

новая торговля представляла собой немонетарную форму обмена, зачастую с элементами обычного правового «кредита», когда торговец раздавал товары в долг, доверяя своим клиентам, и тем самым выстраивал определенные социальные связи. Евреи, помимо меновой торговли, специализировались на выделке сафьяновых кож (телячьих и овечьих) – тяжелом и грязном производстве. Кроме того, среди них были единичные представители ювелирного, и, возможно, других ремесел. Занимались они и садоводством. К подобным видам деятельности (помимо того, что они имели и собственно финансовые риски, и во многих других отношениях были трудны) российская администрация на Кавказе относилась с предубеждением, а зачастую и открыто им противодействовала. Так, начальник Кавказской области Г. А. Эммануэль предписал 24 марта 1828 г. екатеринодарской карантинной конторе «вменить в непрременную обязанность всем состоящим в ведомстве ея карантинным заставам и меновым дворам, ни под каким видом не пропускать евреев, армян и всех вообще закубанских промышленников с товарами из Закубани в наши границы и из наших границ за Кубань, а предоставлять им сбывать оныя посредством мены на самых меновых дворах...» [ТАКК, Ф. 324. Оп. 1. Д. 182. Л. 60].

Выделение рассматриваемых общностей и консолидация их в рамках отдельных моноэтнических поселков хоть и разорвали привычные социальные и торговые сети (а в случае с черкесогаями создали несколько конфликтных ситуаций), тем не менее не повлияли на хозяйственную деятельность евреев, армян и греков. Они выстроили новые меновые коммуникации. Анисимов в своей работе называет следующие сферы деятельности джегонасских евреев: на конец 1880-х в поселке 31 ремесленник-кожевник, 2 мануфактурных лавки, 12 лавок бакалейной и мелочной торговли и 1 сад [Анисимов 1888, 20а]. На начало XX в. меновая модель торговых отношений сохранялась. «Эти евреи ведут торговлю мануфактурой и мелочным товаром и преимущественно занимаются меновой торговлей – экономически самый излюбленный и доходный род занятий; разъезжая по станицам, хуторам и селениям, они скупают: шерсть, кожи, овчины, масло, яйца, птицу и др. продукты местного производства» – писали на страницах местной прессы [Горские евреи 1901, 2]. Как мы видим, джегонасские евреи стали развивать торговлю в различных населенных пунктах Баталпашинского отдела Кубанской области – помимо горских селений (аулов), также среди русских и казаков. Известно, что в 1901 г. торговали мануфактурой Дав. Ис. Кишеев в станице Кардоникской, Хах. Адр. Пинхасов в с. Тебердинском [ВДОСК 1901, 126]. В 1909–1911 г. популярна была реализация так называемых смешанных товаров: отец и сын Пинхасовы – Аарон Мордохаевич и Лазарь Аронович – торговали в Усть-Джегутинской; Б. П. Шаулов – в Кардоникской; С. Я. Шаулов – в Бекешевской [ВДОСК 1909, 67–68; ВДОСК 1911,

89–90]. В этой же станице Бекешевской Шауловы вели и другие виды торговли. На 1912 г. Шерван Даниловна Шаулова владела мануфактурной торговлей с годовым оборотом 1,5 тыс. руб., а Тамара Шаулова – «мелочной» торговлей (с оборотом 300 руб.) [ВДОСК 1912, 13, 57; КК 1913, 748]. Известно о так называемой еврейской харчевне, работавшей в станице Баталпашинской на ярмарке в 1898 г. [ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 605. Л. 9].

Армяне и греки специализировались на торговле среди адыгов и – через р. Кубань – между закубанскими жителями и российскими подданными. После окончания Кавказской войны и образования Кубанской области черкесогаи со своими родственниками из Нахичевани-на-Дону охватили сеть небольших торговых лавок весь Северо-Западный Кавказ (и вышли за его пределы), в том числе и Баталпашинский уезд (затем – отдел), где они взаимодействовали с местными евреями: «Евреи большей частью имеют коммерческие сделки с армянами, торгующими в ст. Баталпашинской» [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 4 об.; Ф. 252. Оп. 2. Д. 1434. Л. 3]. Впрочем, есть сведения и о конфликтах с армянами в ряде случаев [ГАКК, Ф. 454. Оп. 7. Д. 799. 8 л.].

Некоторые черкесогаи во второй половине XIX в. расширили бизнес: стали не только продавать, но и производить мануфактурные товары, создали иные промышленные предприятия, вошли в банковский сектор экономики. В их среде появились успешные бизнесмены – миллионеры Тарасовы, Богарсуковы. У горских евреев и горских греков Северо-Западного Кавказа торговые успехи были гораздо скромнее: они остались на уровне мелких торговцев и ремесленников. Греки в ауле Бжедугхабль, кроме торговли, занимались сельским хозяйством.

Элементы материальной культуры

Продолжением культурного ландшафта, в котором черкесогаи, горские евреи и греки оказались практически неотличимы от окружающего горского населения, были комплексы одежды и жилища. Источники XIX в. и более поздние работы исследователей единодушно демонстрируют тождественность этих феноменов культуры горцев и немусульман региона – горских евреев, армян и греков. Приведем несколько примеров. Священник армянской Успенской церкви г. Екатеринодара Иоанн Хазров (Хосровянц) оставил несколько заметок о Черномории и черкесах середины XIX в., в которых описывал черкесогаев так: «Тамошние армяне ни чем не отличаются от черкесов – тот же язык, обычаи, нравы, кушанья, домашняя утварь и одежда. Армянского языка не знают, и те имеют небольшие понятия о вере, которые находятся в частых сношениях с армянами, живущими в Черномории» [Хазров 1846, 167]. О горских греках в русском документе было сказано: «Между ними есть... по преданию тоже

греки, которые по неизвестной им причине, почему и кем именно из их предков, вера эта занесена между непокорных горцев, магометан, а при покорении Западного Кавказа, они остались в России и ныне исповедуют православную веру. Характер, обряд их семейной жизни, так равно наречие, одежда остаются неизменными настоящими черкесскими...» [ГАКК, Ф. 722. Оп. 1. Д. 166. Л. 105].

Более подробно остановимся на описании жилища. У армян Армавира, джегонасских евреев и у горских греков жилище представляло собой строение без фундамента с земляным полом, плетневыми стенами, балками, крытое соломой или камышом, тип которого можно определить как черкесская сакля. В документах имеется описание подобных сакель горских евреев на 1864 г. Это сакля, «заплетенная в два плетня и набита в середине мелким камнем о трех комнатах с четырьмя окнами и тремя простыми небольшими дверями[,] покрыта землею» (дом Садыка Эльдарова). К сакле примыкает «одна же большая плетневая кладовая покрытая также землею; одна плетневая конюшня покрытая соломой, около двора огорожа плетневая». Остальные сакли поселка примерно такие же; но в одной из них потолок «на пластинных перекладах», в другой есть сенники, «огороженные дерезою; а вокруг двора огорожи не имеется», а у Рахане Андреева в одной из сакль имелась небольшая кирпичная печь, такая же печь была в сакле у Мурзахана Поплиева. Из общего ряда выбиваются две постройки: одна, принадлежащая Садыку Эльдарову, но находящаяся на «особом дворе» у Рахмана Андреева; другая – «на особом месте» во дворе Махты Элизарова. Первая представляет собой «деревянный дом об одной комнате, с потолком из узких досок, с плетневыми сенцами покрытый землею». Вторая постройка – «... из мелкого камня сакля с плетневым потолком покрыта землею же» » [ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 22–24]. Характер застройки усадьбы напоминает распространенный у адыгов и абазин, материалом для жилищ был чаще всего турлук, то есть обмазанный глиной плетень из тонких ветвей, который обычно ставился в два ряда. Две особые постройки, описанные выше, являются, скорее всего, домами для гостей – кунацкими. Здесь необходимо отметить, что жилища горских евреев в других районах Кавказа строилось из самана, кирпича, камня и дерева [Васильев 1999, 152]. Как писал Иуда Черный, «все сакли в Южном Дагестане и в Терской области, также в Нухинском и Шемахинском уездах выстраиваются из камня, на грязи или глине» [Черный 1870, 2].

В те же 1860-е гг. жилище черкесогоаев выглядело аналогично: «Плетневые стены сакель без стекол в окнах, при дурно пригнанных дверях и с обширными плетневыми трубами очагов...», при этом «горские армяне... уже имеют хотя и небольшие домики с печами для зимы» [ГАКК, Ф. 799. Оп. 1. Д. 2. Л. 27]. В описи имения Карабета Кусикова и вдовы Куаку Кусиковой в Армавири, составленной в декабре 1861 г., фигурировали

три плетеных сакли, построенных на общественной земле [ТАКК, Ф. 774. Оп. 1. Д. 212. Л. 7].

Социально-экономические и культурные трансформации пореформенной России, процессы модернизации оказывали влияние на изменение многих культурных феноменов, в том числе – и на жилище. Наряду с сохранением старых жилищ появляются и нововведения. Например, у черкесогайского купца Власа Бароновича Азгимова в Армавире в 1895 г. в составе недвижимого имущества одноэтажный старый турлучный дом, крытый камышом, с тремя комнатами, одноэтажная старая турлучная кухня, крытая камышом, из двух комнат [КОВ 1895, № 79, 1]. То же у купца Абрама Егоровича Данова, дом которого находился там же: одноэтажный старый саманный дом, крытый соломой, «о двух комнатах и сенях» [КОВ 1895, № 74, 1]. В то же время в 1892 г. продавалось недвижимое имущество, принадлежащее купцу Владимиру Егоровичу Муратову, в селении Армавир, где уже был дом одноэтажный, деревянный рубленый, крытый железом, турлучный старый флигель, крытый соломой, и дощатый сарай с односкатной крышей [КОВ 1892, № 1, 2]. Подобные изменения можно было наблюдать и у джегонасских евреев. Так, на 31 августа 1902 г. была назначена публичная продажа недвижимого имущества мещан г. Грозного – горских евреев Амаевых Иргана Эммануиловича и Эммануила Иргановича. Имение находилось в Джегонасском поселке, состояло из нескольких строений, в перечне которых, наряду с новым одноэтажным жилым трехкомнатным домом, крытым железом, с сенями; двумя кладовыми; амбаром; конюшней; каменным погребом под домом, упоминалась «совершенно старая плетневая крытая по плетню сакля о двух комнатах, кладовой и открытым коридором» [КОВ 1902, № 141, 3].

Язык и грамотность

Как мы уже отмечали выше, важным фактором для причисления описываемых трех общностей к местному горскому населению, помимо «горского» образа жизни, являлся своеобразный бытовой разговорный язык, отличавший их от других армянских, греческих и еврейских групп. В то же время спецификой дисперсно проживавших среди горцев, а затем объединившихся в самостоятельные поселки горских армян, греков и евреев была полигlossия (многоязычие), обусловленная различными обстоятельствами, важнейшими из которых являлись принадлежность к древнеписьменным традициям, сохранившимся в культовой сфере.

Черкесогаи и горские греки говорили на разнообразных адыгских языках (диалектах), что постоянно отмечалось в источниках и позволило выделить их в самостоятельные этнографические группы [Харатян 1981; Волкова 2000, 15]. Консолидация черкесогаев в Армавире способствовала

даже формированию особого этнолекта – армавирского говора адыгского языка [Набокова 1964]. Торговые и иные отношения с османскими территориями, а также с Крымом, способствовали функционированию у них различных тюркских языков (османского турецкого, крымско-татарского и др.). Тюркоязычные общности армян и греков хорошо известны в историографии (цалкинские греки-урумы [Эриксон 1898; Хаханов 1907; Пашаева 1972; Пашаева 1977; Елоева 1997], мариупольские греки-урумы [Иванова 2004; Кисилиер 2009; Баранова 2010], эдессийские армяне [Акопьян 1993], отдельные группы карабахских и ахалкалакских армян), но только у горских армян и горских греков наблюдался адыго-тюркский билингвизм. Многие горские евреи тоже были билингвистами – у них бытовало «татско-тюркское» двуязычие. К сожалению, нам доподлинно неизвестно, на каком диалекте «своего» горско-еврейского языка говорили джегонасские евреи, также не проясненным остался вопрос о том, каким из тюркских языков они владели. Можно предположить, что говорили они как на кумыкском, широко распространенном среди горских евреев, так и на ногайском языках. В пользу первого – косвенные свидетельства: гипотетическое происхождения части их из Эндери и знание «татарского» языка, на котором говорили выходцы из Грозного Равиля Бисераев и Шимшин Хампулиев (Хамнели) [ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 605. Л. 10 об.]. В пользу второго – длительное (как минимум около 40 лет) совместное проживание с ногайцами Тохтамышевского аула. Возможно, они знали и абазинский язык. По крайней мере, в 1886 г. джегонасский раввин на вопрос проезжавшего через поселок епископа Владимира отвечал, что «говорят де “Парским” языком, но знают и местные горские языки» [Владимир 1904, 671].

Оформление (создание, конструирование) этих общностей в XVIII–XIX вв. в более или менее единые «социумы», связанные социальными, экономическими и иными отношениями влияло и на языковые процессы. Так, считающийся общим язык – татский (джугур) – стал таковым для большинства горских евреев только в период русского владычества на Кавказе. До этого же периода среди них были носители различных иранских и тюркских языков [Шапира 2010, 83].

Долгий XIX в. привнес в билингвизм этих общностей разнообразие и дополнения. Миссионерская деятельность и просвещение побуждали некоторых из представителей описываемых общностей к освоению письма на «священных» языках – черкесогаи подписывались по-армянски [ГАКК, Ф. 252. Оп. 1. Д. 374. Л. 5], горские евреи – на иврите [ГАКК, Ф. 454. Оп. 8. Д. 74. Л. 116; Ф. 449. Оп. 3. Д. 605. Л. 8; Ф. 454. Оп. 1. Д. 5419. Л. 16; Ф. 454. Оп. 1. Д. 5703. Л. 272]. Колонизационные процессы и ассимиляционная политика способствовали распространению русского языка, внедрение которого в повседневность евреев, армян и греков Северо-Западного Кавказа тоже можно проследить по архивным документам. Редко когда сами армяне,

греки и евреи составляли большие тексты на русском (прошения, заявления и т.д.), но как минимум поставить подпись по-русски черкесогаи умели уже в первой четверти XIX в., у греков свидетельства тому мы находим в документах 1840-е гг., а старшина Джегонассского поселка Садык Эльдаров подписывался по-русски в 1868 г. [Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 61].

Такая языковая палитра создавала ситуацию полигlossии, когда в определенных сферах жизнедеятельности употребляется той или иной язык. В быту между собой используется «материнский» язык: различные адыгские диалекты и говоры у черкесогаев и горских греков, «свой» «парсский» горско-еврейский язык – у джегонассских евреев. В торговых и иных внешних коммуникациях к нему могли добавляться разнообразные тюркские языки (от османского и крымско-татарского до ногайского, карачаевского и кумыкского). По-видимому, с началом XIX в. значение «языка межнационального общения» постепенно приобретает русский. По документам мы видим всё большее его распространение у армянам, греков и евреев, хотя, конечно, знавших русский (и умевших писать на нем) среди них оставалось меньшинство.

Наконец, «сакральные» языки, которыми помимо священнослужителей, начали пользоваться отдельные представители этих сообществ. Например, в 1886 г. из 35 джегонассцев на выборах старшины 10 подписались на иврите, 2 – по-русски [ГАКК, Ф. 454. Оп. 8. Д. 74. Л. 115 об.–116], в 1898 из 31 на иврите – 8, 2 – по-русски [ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 605. Л. 8], в 1910-м из 23 человек 8 – на иврите, 6 – по-русски [ГАКК, Ф. 454. Оп. 1. Д. 5419. Л. 15 об.–16], в 1913-м из стольких же участников 4 – на иврите, 10 – по-русски [ГАКК, Ф. 454. Оп. 1. Д. 5703. Л. 271 об.–272].

В записках 1886 г. уже упоминавшийся епископ Владимир отмечает: «Взойдя на маленький балкончик в род эстрады для музыкантов раввин приказал двум своим помощникам развернуть свиток писания. Долго они переворачивали с одного валька на другой, пока добрались до *Берешит*'а. Я предложил раввину прочесть первые строчки 1-й главы 1-й книги Священного Писания В. Завета. Тотчас же он набросил на себя, в роде башлыка из грязнобелого холста, покрывало, и своим произношением скоро прочел несколько стихов... Вслед за этим раввин, взявши в руки маленькую книжку, затянул по ней *молебен* [sic!] за Государя, нечто вроде нашей эктении. За каждым стихом все предстоявшие в синагоге, особенно поближе к эстраде, громко и скоро восклицали: амень. А те которые стали дальше нередко и не слышали толком начала и конца возгласов кантора, и потому или слишком спешили говорить “амень”, или опаздывали. Да и ближе стоявшие явно не разумели глаголов своего псалты» [Владимир 1904, 671–672].

Показателем многоязычия являются и антропонимические данные. Черкесогаи и горские греки имели адыгские (реже – тюркские) имена, употреблявшиеся в быту и попавшие на страницы документов и даже

в метрические книги («Шапшеци черкесогай Хамиз, который Симеон Чорайов», «Шапшеци черкесогай Джолавдши, который Гаспар Саргисиан Гаспаров» [ГАКК, Ф. 801. Оп. 1. Д. 1. Л. 17 об.]), а также христианские имена, данные им при крещении (армянские или православные соответственно). Во второй половине XIX в. у армян в российских документах фиксировались русские православные имена, видимо, по мнению носителей, эквивалентные (по семантике или созвучию) армянским. Поэтому часто было параллельное бытование двух-трех имен у одного и того же человека в разных языковых традициях (Ф.А. Щербина в списке черкесогаев, награжденных российскими орденами и медалями, упоминал: Шахбазев Иван, он же Пшемаф; Чентемиров Хапчу – Никит; Хачадуров Егор – Луспа; Какушнев (Кокчев) Хаут – Григорий; Баронов Пшемаф – Хачерес; Айвазов Додух – Каспар; Айвазов Пани – Иванес; Бедрозов Иванис – Чанклыш [Щербина 1916, 185–190]). Например, глава известного рода купцов Богарсуковых в документах чаще всего назван Никитой, его армянское имя – Мкртыч ('креститель'), в адыгской среде его звали Меджлыш. В этом случае можно даже установить, как возникло соответствие «Мкртыч – Никита»: в некоторых документах писари из черноморских казаков писали «Никита» как «Мыкыт» (Микита), а «Мыкыт» по созвучию обрело соответствие «Мкртыч». К концу XIX в. христианские имена у черкесогаев и греков практически вытеснили адыгские, по крайней мере — из официальных документов.

Ситуация у горских евреев Джегонасского поселка несколько иная. Их «двуименность» зафиксировать пока не удалось, ее лишь можно предположить. В их именнике горско-еврейские (Шунду, Ханино, Шагбо), тюркские (Садык, Мурзахан, Тавбатыр, Бахтур, Яглы, Мамай), арабские (Смаил, Абдурахман) и древнееврейские (Даниил, Рафаил, Михаил, Илья, Исай, Шаул, Израиль) имена, отражавшие многоязычную среду.

Заключение

Немусульманские группы Северо-Западного Кавказа сближают не только культурные черты, присущие окружающему горскому населению, не только специфическая экономическая ниша (торговля и ремесло), но и противоречивая имперская политика. Первоначально направленная на сепарацию евреев, армян и греков от остальных горцев, она в то же время дискурсивно относилась к ним во всевозможных правовых аспектах к местному коренному населению, но параллельно проводила политику их русификации.

Переселения автохтонного населения и мухаджирство изменили привычные связи, торговые и иные отношения, переформатировали их, ориентируя на выстраивание новых коммуникативных сетей. Можно

говорить о нескольких коммуникационных векторах, действие которых обусловило процессы группообразования 1) внутри данных семейных сообществ; 2) между ними и горским населением региона (адыгскими группами, абазинами, ногойцами, карачаевцами); 3) с колонизаторами – русскими и казачьими чиновниками и «рядовыми» переселенцами; 4) с религиозными деятелями соответствующих конфессий; 5) с представителями других армянских (амшенские, моздокские, крымские, карабахские и т. д.), греческих (понтийские, эллинские), еврейских (горские евреи восточного Кавказа и ашкеназы) групп.

Сходные социальные процессы – проживания в горской среде (социокультурный ландшафт), создание собственных населенных пунктов и дальнейшее исчезновение («растворение») в более крупных «этнических» образованиях – позволяет рассматривать эти фактически «одноаульные» группы как локальные «сетевые сообщества» в противовес «традиционному» анализу их как частей («субэтносов») соответственно армян, греков и евреев. Эти своеобразные «сетевые сообщества» в постоянно менявшихся акторно-сетевых коммуникациях демонстрировали латуровское группообразование как постоянный процесс взаимодействий в различных «полях» и «средах» [Латур 2014, 42–56]. Даже фактически исчезнув, эти сообщества продолжают жить в дискурсах своих акторов. В горско-еврейской среде сохранилось локальное обозначение джегонасских евреев и их потомков – «гъубони» (этимологически обозначающее «кубанские»)¹, черкесогаи Армавира фиксируются при переписях населения, горские греки помнят о своем особом происхождении и взаимодействуют, проживая вне «традиционного» аула Бжедугхабль.

Источники

- Бутков 1869 – Бутков П. Г. Материалы по новой истории Кавказа, с 1722 по 1803 год. Часть 2. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1869. 602 с.
- Васильев 1999 – В[асиль]ев А. Т. Горские евреи // История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917). Сборник архивных документов / Сост. С. А. Данилова, Е. С. Тютюнина. Нальчик: Эль-Фа, 1999. С. 144–175.
- ВДОСК 1901 – Вся Донская область и Северный Кавказ на 1901 год. Книга администрации, промышленности и торговли / Под ред. Д. С. Нейфельда. Ростов-на-Дону: Издание И. А. Тер-Абрамиан, 1901. Паг. 2.

¹ Благодарю за эти сведения И. Г. Семенова (устное сообщение 14.07.2019 г.).

- ВДОСК 1909 – Вся Донская область и Северный Кавказ на 1909 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-на-Дону: Издание И.А. Тер-Абрамиан, 1909. Паг. 2.
- ВДОСК 1911 – Вся Донская область и Северный Кавказ на 1911 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-на-Дону, 1911. Паг. 4.
- ВДОСК 1912 – Вся Донская область и Северный Кавказ на 1912 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-на-Дону: Издание И.А. Тер-Абрамиан, 1912. Паг. 4.
- Владимир 1904 – Из путевых заметок епископа Владимира о Северном Кавказе. 1886. // Русский архив. Издаваемый Петром Бартеневым. Вып. 4. М.: Университетская типография, 1904. С. 664–682.
- ГАКК, Ф. 249. Оп. 1. Д. 749 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 249. Оп. 1. Д. 749 «О задержании в карантинных заставах разного звания людей, прибывших из-за Кубани в Черноморию и запрещении пропускать через кордонную линию армянских купцов для торговли с черкесами». 19.01. 1819 – 18.12. 1819. 85 л.
- ГАКК, Ф. 249. Оп. 1. Д. 868 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 249. Оп. 1. Д. 868 «О пропуске разного звания людей за Кубань и о принятии на жительство в Черноморию горцев, бежавших из-за Кубани и русских пленных». 1823 г. 122 л.
- ГАКК, Ф. 252. Оп. 1. Д. 374 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 252. Оп. 1. Д. 374 «По рапорту Дежурного Штаб-Офицера Войскового Дежурства и присылкой прошения Армянина Вартереса Асвадунова Минасова-Баронова поданного Войсковому Наказному Атаману о причислении его в Войско Черноморское». 12.04. 1844 – 15.10. 1844. 19 л.
- ГАКК, Ф. 250. Оп. 2. Д. 416 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 250. Оп. 2. Д. 416 «О пропуске из-за Кубани армян, желающих переселиться на нашу сторону за 1822 г.». 22.02. 1822 – 30.01. 1823 г. 44 л.
- ГАКК, Ф. 250. Оп. 2. Д. 935 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 250. Оп. 2. Д. 935 «Ревизские сказки жителей аула Гривенского 1835 г.». 23 л.
- ГАКК, Ф. 252. Оп. 2. Д. 1434 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 252. Оп. 2. Д. 1434 «О просьбе жителей станицы Усть-Джегутинской выселить 20 семейств горских евреев с территории станицы». 1864–1865 гг. 12 л.
- ГАКК, Ф. 261. Оп. 1. Д. 157 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 261. Оп. 1. Д. 157 «Переписка о пропуске За Кубань грека Уруса Дмитрова для вывода оттуда своего семейства, и о возвращении его обратно». 1824 г. 15 л.
- ГАКК, Ф. 261. Оп. 2. Д. 108 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 261. Оп. 2. Д. 108 «О представлении юнкера Петра Асланова в чин Прапорщика взамен на звание юнкера». 19.06. 1863 – 5.10. 1863 г. 16 л.

- ГАКК, Ф. 324. Оп. 1. Д. 182 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 324. Оп. 1. Д. 182 «Дневные журналы за июнь месяц 1834 года».
1.06. 1834 – 30.06. 1834 г. 97 л.
- ГАКК, Ф. 396. Оп. 1. Д. 3259 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 396. Оп. 1. Д. 3259 «О назначении пенсий нижним чинам из Азиатцев по знакам отличия военного ордена из сумм Государственного Казначейства». Май 1880 – апрель 1883 г. 88 л.
- ГАКК, Ф. 396. Оп. 2. Д. 136 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 396. Оп. 2. Д. 136 «Формулярные списки гг. хорунжих Черноморского казачьего войска за 1852 год». 452 л.
- ГАКК, Ф. 449. Оп. 2. Д. 48 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 449. Оп. 2. Д. 48 «О доставлении сведений об офицерах из азиатцев».
16.05. 1886 – 30.04. 1887 г. 334 л.
- ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 605 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 449. Оп. 3. Д. 605 Дело о выселении по месту приписки горских евреев Равиля Бисераева и Шимшина Хампулиева по ходатайству общества поселка Джегонаасского». 20.02. 1899 – 4.02. 1900 г. 31 л.
- ГАКК, Ф. 449. Оп. 3. Д. 3755 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 449. Оп. 3. Д. 3755 «Об утверждении аульных старшин и судей в аулах Майкопского отдела». 10.01. 1915 – 18.01. 1916. 78 л.
- ГАКК, Ф. 449. Оп. 9. Д. 1353 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 449. Оп. 9. Д. 1353 «Сведения о населенных пунктах Кубанской области». 1917–1918 гг. 100 л.
- ГАКК, Ф. 454. Оп. 1. Д. 5419 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 454. Оп. 1. Д. 5419 «Об утверждении в должности аульных судей на 1911 г. в аулах Баталпашинского отдела». 25.01. 1911 – 10.08. 1912 г. 57 л.
- ГАКК, Ф. 454. Оп. 1. Д. 5703 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 454. Оп. 1. Д. 5703 «Об утверждении аульных старшин в аулах и увольнение аульных старшин Баталпашинского отдела». 29.12. 1912 – 1.01. 1913 г. 376 л.
- ГАКК, Ф. 454. Оп. 7. Д. 799 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 454. Оп. 7. Д. 799 «Дело по жалобе купца города Баталпашинска Дюргерова Егора на старшину поселка Еврейского за продажу его имущества». 30.06. 1876 – 8.03. 1878 г. 8 л.
- ГАКК, Ф. 454. Оп. 8. Д. 74 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 454. Оп. 8. Д. 74 «Дело о выборах аульных судей Баталпашинского уезда». 17.02. 1887 – 9.11. 1887 г. 129 л.
- ГАКК, Ф. 720. Оп. 1. Д. 8 – Государственный архив Краснодарского края.
Ф. 720. Оп. 1. Д. 8 «Копии указов Сената о рекрутском наборе, об отсрочке паспортов рабочим Черноморской линии, предписания Таманского окружного Дежурства и сыскного Начальства о розыске бежавших лиц, о доставлении сведений о состоянии станиц, о разрешении жителям Гривенско-Черкесской станицы переселиться

на жительство в другие станицы и списки переселенцев». 18.03. 1848 – 13.11. 1848 г. 405 л. (с 286 по 690 л.).

ГАКК, Ф. 722. Оп. 1. Д. 166 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 722. Оп. 1. Д. 166 «Статистические данные о населении, фабриках и заводах, земледелии, сельском хозяйстве, торговле, скотоводстве в станицах уезда». 1877 г. 123 л.

ГАКК, Ф. 774. Оп. 1. Д. 129 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 1. Д. 129 «Рапорты начальников округов и списки крестьян и мелких владельцев на получение от казны пособий. О выдаче вознаграждения горцам за освобождение от крепостной зависимости крестьян». 30.06. 1868 – 18.05. 1870 г. 110 л.

ГАКК, Ф. 774. Оп. 1. Д. 212 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 1. Д. 212 «Дело о взыскании с армянина Карабета Кусикова 1397 руб. 8 коп. в пользу купца Каспара Давыдова». 26.04.1865– 1.08.1865 г. 51 л.

ГАКК, Ф. 774. Оп. 1. Д. 565 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 1. Д. 565 «О взыскании с жительницы Урупского аула Фатьмы Цыкужиевой за дочь Ханым выкупа на удовлетворение бывшего ея владельца армянина Барына Шахназарова». 6.05. 1870 – 10.06. 1870 г. 8 л.

ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 2 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2 «По вопросу о водворении горских евреев в Кубанской области. Переписка с Начальником Кубанской области о переселении горских евреев в район реки Малый Зеленчук и подчинении их местной военной власти». 8.13.1863–7.03.1869 гг.

ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 126 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 2. Д. 126 «О водворении горских греков отдельным поселком в районе Урупского округа на месте бывшего Черкесского аула Хаджихабль». 1865–1866 г. 30 л.

ГАКК, Ф. 774. Оп. 2. Д. 139 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 2. Д. 139 «Переписка с Управлением Урупского Округа о разрешении на переселение горцам в селение Армавир. О дозволении жителю аула Понежукай Псекупского Округа греку Хатату Левтерову переселиться с семейством в село Армавир». 30.10. 1865 – 4.12. 1865 г. 5 л.

ГАКК, Ф. 799. Оп. 1. Д. 2 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 799. Оп. 1. Д. 2 «Отчет военно-народного управления Кубанской области за 1863–1869 гг., положение о меновой торговле, продажа людей закубанцами и армянами, собрание сведений из нравов и обычаев Кавказских горцев». 1846–1869 гг. 126 л.

ГАКК, Ф. 801. Оп. 1. Д. 1 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 801. Оп. 1. Д. 1 «Метрическая книга записей о рождении, браке

- и смерти Армянской церкви Успения Богородицы г. Екатеринодара за 1841–1851 гг.». 153 л.
- ГАКК, Ф. Р–143. Оп. 6. Д. 240 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. Р–143. Оп. 6. Д. 240 «Личное дело. Богарсуков Николай Георгиевич». 28.04. 1920 – 20.07. 1920 г. 6 л.
- Горские евреи 1901 – [Б. а.] Горские евреи в Кубанской области // Кубанские областные ведомости, 1901, №170, 4 августа. С. 2.
- Гугов, Касумов, Шабаев 2000 – Трагические последствия Кавказской войны для адыгов (вторая половина XIX – начало XX века). Сборник документов и материалов / Сост. Р. Х. Гугов, Х. И. Касумов, Д. В. Шабаев. Нальчик: Эль-Фа, 2000. 462 с.
- Данилова, Тютюнина 1999 – История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917). Сборник архивных документов / Сост. С. А. Данилова, Е. С. Тютюнина. Нальчик: Эль-фа, 1999. 288 с.
- Джегонасский 1910 – Джегонасский // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Под общ. ред. Л. Каценельсона и барона Д. Г. Гинцбурга. Т. 7. СПб.: Издание Общества для научных еврейских изданий и Издательства «Брокгауз-Ефрон», 1910. 960 с.
- Еврейско-Джегонасский поселок 1899 – 000. Еврейско-Джегонасский поселок // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1899, 24 октября, № 226.
- Иванов 1850 – *Иванов И.* Армавир // Кавказ. Газета политическая и литературная. Тифлис, 1850, № 45, 10 июня.
- КК 1913 – Список торгово-промышленных заведений в населенных местах Кубанской области, имеющих более 10 тыс. чел. населения // Кубанский календарь на 1913 год / под ред. Л.Т. Соколова, при сотрудничестве А.Ст. Селевко. Екатеринодар: Издание Кубанского Областного Статистического Комитета, 1913. 752 с.
- КОВ 1892, № 1 – Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1892 г. № 1, суббота, 4 января. Часть официальная. С. 2.
- КОВ 1895, № 74 – Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1895. № 74, воскресенье, 2 апреля. С. 1.
- КОВ 1895, № 79 – Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1895. № 79, суббота, 15 апреля. С. 1.
- КОВ 1902, № 141 – Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1902. № 141, вторник, 9 июля. С. 3.
- Населенные места Российской империи 1905 – Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1905.

- ПСЗ-II 1854 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. XXVIII. Отделение первое. 1853 г. № 26968. СПб.: В типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1854. 705 с.
- Русско-адыгские торговые связи 1957 – Русско-адыгские торговые связи. 1793–1860 гг. Сборник документов. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1957. 470 с.
- Фелицын 1885 – Кубанская область. Списки населенных мест по сведениям 1882 года. Составлены действ. членом Кубанского обл. стат. комитета, есаулом Е. Д. Фелицыным // Сборник сведений о Кавказе. Т. VIII. Изданный под редакцией Главного редактора Кавказского статистического комитета Н. Зейдлица. Тифлис: Типография Канцелярии Главнокомандующего гражданской частью на Кавказе, 1885.
- Хазров 1846 – *Хазров И.* Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее состояние их нравов и обычаев // Кавказ. Газета политическая и литературная. Тифлис, 1846, № 42, 19 октября.

Литература

- Акопян 1993 – *Акопян В. З.* Едессия: страницы истории. М., Пятигорск: Интер-Весы – Пятигорье, 1993. 50 с.
- Анисимов 1888 – *Анисимов И. Ш.* Кавказские еврей-горцы // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М.: тип. Е. Г. Потапова, 1888. 152 с.
- Бабич, Бобровников 2007 – *Бабич И. Л., Бобровников В. О.* Мухаджирство и русская колонизация // Северный Кавказ в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 155–183.
- Бабич, Бобровников, Соловьева 2007 – *Бабич И. Л., Бобровников В. О., Соловьева Л. Т.* Ислам и христианство на Северном Кавказе XVIII – первой половины XIX в. // Северный Кавказ в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 87–111.
- Баранова 2010 – *Баранова В. В.* Язык и этническая идентичность. Урумы и румеи Приазовья. М.: Издательский дом Государственного университета – Высшая школа экономики, 2010. 288 с.
- Бузаров 2005 – *Бузаров А. К.* Бжедугхабль // Из истории населенных пунктов Республики Адыгея. Вып. 2. Майкоп: ОАО Полиграфиздат «Адыгея», 2005. С. 48–72.
- Волкова 1974 – *Волкова Н. Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М.: Наука, 1974. 276 с.

- Волкова 2000 – *Волкова Н. Г.* Греки Кавказа // Бюллетень: Антропология, Меньшинства, Мультикультурализм. Вып. 2 (сентябрь, 2000). Краснодар: РайФ, С. 15–43.
- Елоева 1997 – *Елоева Ф. А.* Понтийский диалект (на материале греческих бесписьменных говоров Грузии и Краснодарского края): автореферат дисс. на соиск. уч. степ. докт. филол. наук. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. 30 с.
- Иванова 2004 – Греки России и Украины / Сост., отв. ред. Ю. В. Иванова. СПб.: Алетей, 2004. 624 с.
- Кисилиер 2009 – Лингвистическая и этнокультурная ситуация в греческих селах Приазовья. По материалам экспедиций 2001–2004 годов / Отв. ред. М. Л. Кисилиер. СПб.: Алетей, 2009. 443 с.
- Колесов 2007 – *Колесов В. И.* Греки черкесские // Кубань многонациональная: этнографический словарь-справочник / Ред. Колесов В. И. и др. Краснодар: Типография «Краснодарские известия», 2007. С. 85–95.
- Колесов, Сень 2000 – *Колесов В. И., Сень Д. В.* Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // Диаспоры: независимый научный журнал. М.: ЗАО «Олита», 2000, № 3. С. 199–211.
- Короленко 1902 – *Короленко П. П.* Горские поселенцы в Черномории // Известия Общества любителей изучения Кубанской области. Вып. III / Под ред. В. Сысоева и А. Дьячкова-Тарасова. Екатеринодар: Типография Кубанского Областного Правления, 1902. С. 70–115.
- Кузнецов, Колесов 2002 – *Кузнецов И. В., Колесов В. И.* «Черкесские греки» – идентичность, культура, религия // Диаспоры: независимый научный журнал. 2002. № 1. С. 106–132.
- Курдов 1907 – *Курдов К. М.* Горские евреи Дагестана [оттиск из «Русского антропологического журнала», 1905, №№ 3–4]. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1907. 87 с.
- Латур 2014 – *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской, под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
- Македонов 1908 – *Македонов Л. В.* Приложение 1. Бюджеты Казачьих семей-хозяйств // Македонов Л. В. В горах Кубанского края. Быт и хозяйство жителей нагорной полосы Кубанской области. Воронеж: типо-лит. Т-ва Н. Кравцова и К° (бывш. Исаева), 1908. С. 1–103.
- Мурзаханов 1994 – *Мурзаханов Ю. И.* Очерк истории этнографического изучения горских евреев (XVIII – начало XX в.). М.: ЧОРО, 1994. 78 с.
- Мурзаханов 2018 – *Мурзаханов Ю. И.* Горско-еврейские общины Северного Кавказа // История и культура горских евреев. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 317–323.
- Набокова 1964 – *Набокова Н. М.* Особенности армавирского говора адыгейского языка. Автореф. дисс. канд. филол. наук. Майкоп, 1964. 17 с.

- Назарова, Семенов 2018 – История и культура горских евреев / науч. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М., 2018. 800 с.
- Пашаева 1972 – *Пашаева Л. Б.* Семья и быт цалкских урумов (историко-этнографическое исследование): автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Тбилиси: Институт истории, археологии и этнографии им. И. Джавахишвили АН ГрузССР, 1972. 28 с.
- Пашаева 1977 – *Пашаева Л. Б.* Этнические процессы в Триалети // Известия Академии наук Грузинской ССР. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусств. Тбилиси: Мецниереба, 1977. Вып. 1. С. 84–92.
- Погосян 1981 – *Погосян Л. А.* Армянская колония Армавира. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1981. 181 с.
- Поркшеян 1971 – *Поркшеян Х. А.* Происхождение черкесо-гаев и основание г. Армавира // Вестник общественник наук. 1971. № 5. Ереван: Изд-во АН АрмССР. С. 66–75.
- Поселенные итоги 1926 – Поселенные итоги переписи 1926 г. по Северо-Кавказскому краю. Ростов-на-Дону: Северо-Кавказское краевое статистическое управление, 1929. 468 с.
- Улунян 1994 – *Улунян Ар. А.* Миллет как этно-конфессиональный феномен Османской империи // История. Культура. Этнология: Доклады российских ученых к VII Международному конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы (Салоники, сентябрь 1994 г.). М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994. С. 69–80.
- Харатян 1981 – *Харатян Г. С.* Этническая история черкесогоаев. Дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1981. 171 с.
- Хаханов 1907 – *Хаханов А. С.* Цалкинские греки и их современное положение // Этнографическое обозрение / Издание Этнографического отдела Императорского Общества любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, состоящего при Московском университете. Под ред. В.Ф. Миллера и товарища председателя Н. Ф. Янчука. 1907. Вып. 3. М.: Т-во А. А. Левинсон, Комиссионеры Императорского Общества любителей Естествознания в Москве. С. 49–60.
- Черный 1870 – *Черный И. Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах, издаваемый с соизволения Его Императорского Высочества, Главнокомандующего Кавказскою Армиею при Кавказском горском управлении. Вып. III. Тифлис: Типография Главного управления наместника Кавказского, 1870. С. 1–44.
- Шапира 2010 – *Шапира Д.* Общины евреев Востока на территории Российской империи и СССР // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени / Под ред. А. Кулика. Т. 1. М.: Мосты культуры – Гешарим, 2010. С. 77–90.

- Щербина 1916 – *Щербина Ф. А.* История Армавира и черкесо-гаев. Составил Член-корреспондент Императорской Академии наук Ф.А. Щербина. Екатеринодар: Электро-Тип., Т-во «Печатник», 1916. 192 с.
- Эриксон 1898 – *Эриксон Э. В.* Об условиях быта и санитарном состоянии цалкинских поселений // Медицинский сборник, издаваемый Кавказским медицинским обществом. Тифлис: [Б.и.], 1898. Вып. 61. С. 45–61.
- Clogg 1982 – *Clogg R.* The Greek Millet in Ottoman Empire // B. Braude and B. Lewis (eds.) Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of the Plural Society. Vol. 1. The Central Lands. N.Y., L.: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1982. Pp. 185–207.
- Ortaylı 2004 – *Ortaylı I.* The Ottoman Millet System and it's Social Dimensions // Ortaylı I. Ottoman Studies. Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004. P. 15–22.
- Slezkine 2004 – *Slezkine Yu.* The Jewish century. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004. 438 p.

The Mountain Jews, the Uryms, the Cherkesohays: the North-Western Caucasus Non-Muslim Groups Typology in the middle of 19th century

Vladimir Kolesov

(Krasnodar, Russia)

Independent scholar

E-mail: vovakolesov1971@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1206-299X

Abstract: The article describes three the North-Western Caucasus minor groups – The Mountain Jews, the Uryms (Mountain Greeks), the Cherkesohays (Mountain Armenians). These groups analyzed by non-subethnic, but as “network communities”. They had to tendency to consolidation, but had disappeared in result (grouping). The author explored the Typology of their communication with aboriginal peoples and the process of cultural landscape creation in the context of Russian Imperial Paradigm.

Keywords: the North-Western Caucasus, The Mountain Jews, the Uryms (Mountain Greeks), the Cherkesohays (Mountain Armenians), “network communities”, grouping, social & cultural landscape

References

- Akopyan, V.Z., 1993, Edessiya: stranitsy istorii [Edessiya: historical pages]. Moscow, Pyatigorsk, Izdatel'stvo "Inter-Vesy – Pyatigorie", 50.
- Babich, I.L., and V.O. Bobrovnikov, 2007, Mukhadzhirstvo i russkaya kolonizatsiya [Muhajirism and Russian Colonization]. *Severny Kavkaz v sostave Rossiyskoy Imperii* [Northern Caucasus within the Russian Empire]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 155–183.
- Babich, I.L., V.O. Bobrovnikov, and L.T. Solovyeva, 2007, Islam i khristianstvo na Severnom Kavkaze 18 – pervoy poloviny 19 v. [Islam and Christianity on the Northern Caucasus 18 – half of 19 cc.]. *Severny Kavkaz v sostave Rossiyskoy Imperii* [Northern Caucasus within the Russian Empire]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 87–111.
- Baranova, V.V., 2010, *Yazyk i etnicheskaya identichnost'. Urummy i Rumei Priazoviya* [Language and ethnic identity. The Urums and the Roumeos of the Azov Sea Basin]. Moscow, Izdatel'sky Dom Gosudarstvennogo Universiteta – Vysshey Shkoly ekonomiki, 288.
- Buzarov, A.K., 2005, Bzhedughabl'. *Iz istorii naselennykh punktov Respubliki Adygeya* [From settlements history of Adygheya Republic]. Vol. 2. Maykop, Poligrafizdat «Adygeya», 48–72.
- Clogg, R., 1982, The Greek Millet in Ottoman Empire. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of the Plural Society*. Vol. 1. The Central Lands, eds. B. Braude and B. Lewis, New York, London, 1982.
- Eloeva, F.A., 1997, *Pontiyskiy dialekt (na material grecheskikh bespis'mennykh govorov Gruzii and Krasnodarskogo kraya)* [Pontic Dialect (based on data of non-written dialects of Georgia and Krasnodarskiy kray)]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni doktora filologicheskikh nauk [Doctor Thesis in Philology], Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo Universiteta, 30.
- Ivanova, Yu.V., (ed.), 2004, *Greki Rossii i Ukrainy* [The Russian Greeks and Ukrainian Greeks]. Sankt-Peterburg, Aleteiya, 624.
- Kharatyan, G.S., 1981, *Etnicheskaya istoriya cherkesogaev* [Ethnic History of the Cherkeshohays]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk [PhD Thesis in History in ethnography]. Leningrad, 171.
- Kisilier, M.L., (ed.), 2009, *Lingvisticheskaya i etnokulturnaya situatsiya v grecheskikh syolakh Priazoviya. Po materialam ekspeditsiy 2001–2004 godov* [Linguistic and ethnocultural situation in the Greeks villages of Azov Sea basin. Based on field-work materials 2001–2004 years]. Sankt-Peterburg, Aleteiya, 448.
- Kolesov, V.I., and D.V. Sen', 2000, Nedolgaya istoriya gorskikh evreev Severo-Zapadnogo Kavkaza [Short History of the North-Western Caucasian Mountain Jews]. *Diaspory* [Diasporas], № 3, 199–211.

- Kuznetsov, I.V., and V.I. Kolesov, 2002, «Cherkesskie greki» – identichnost', kultura, religiya [Circassian Greeks – identity, culture, religion]. *Diaspory* [Diasporas], № 1, 106–132.
- Latour, B., 2014, *Reassembling The Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, translated by I. Polonskaya, ed. by S. Gavrilenko. Moscow, Izdatel'sky Dom Vysshey Shkoly Ekonomiki, 384.
- Murzakhanov, Yu., I., 1994, *Ocherk istorii etnograficheskogo izucheniya gorskikh evreev (18 – nachalo 19 v.)* [Historical Essay of Mountain Jews Ethnographical Study (18 – beginning 20 cc.)]. Moscow, Izdatel'stvo "CHORO", 78.
- Murzakhanov Yu., I., 2018, Gorsko-evreyskie obshchiny Severnogo Kavkaza [Mountain Jews Communities of the Northern Caucasus]. *Istoriya i kultura gorskikh evreev* [Mountain Jews History and Culture]. Moscow, 317–323.
- Nabokova, N.M., 1964, *Osobennosti armavirskogo govora adygeyskogo yazyka* [Armavir Dialect Features of Adyghean Language]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk [PhD Thesis in Philology]. Maykop, Adyghean State University, 17.
- Nazarova, E.M., and I.G. Semyonov, (eds.), 2018, *Istoriya i kultura gorskikh evreev* [Mountain Jews History and Culture]. Moscow, 800.
- Ortaylı, I., 2004. The Ottoman Millet System and it's Social Dimensions // Ortaylı, I. *Ottoman Studies*. Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 15–22.
- Pashaeva, L.B., 1972, *Semiya i semeiny byt tsalkskikh urumov (istoriko-etnograficheskoe issledovanie)* [Family and Mode Life of Tsalkali Urums (historical and ethnographical study)]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk [PhD Thesis in History in ethnography]. Tbilisi, Ivane Dzhavakhishvili Institute of History, Archeology and Ethnography Georgian Soviet Republic Academy of Sciences, 28.
- Pashaeva, L.B., 1977, Etnicheskie protsessy v Trialeti [Ethnic Processes in the Trialeti region]. *Izvestiya Akademii nauk Gruzinskoy SSR. Seriya istorii, arkheologii, etnografii i istorii iskusstv* [Georgian Soviet Republic Academy of Sciences News. Historical, archeological, ethnographical and Art history Series], Vol. 1, Tbilisi, Izdatel'stvo "Metsniereba", 84–92.
- Pogosyan, L.A., 1981, *Armyanskaya koloniya Armavira* [Armenian colony of Armavir-city]. Erevan, Izdatel'stvo Akademii nauk Armyanskoy SSR, 181.
- Porksheyan, Kh., A., 1971, Proiskhozhdeniye cherkeso-gaev i osnovaniye Armavira [The Cherkeshays origin and Armavir-city foundation]. *Vestnik obshchestvennykh nauk* [Social Studies Herald]. № 5. Erevan, Izdatel'stvo Akademii nauk Armyanskoy SSR, 66–75.
- Shapira, D., 2010, Obshchiny evreev Vostoka na territorii Rossiyskoy imperii i SSSR [Oriental Jewish societies of the Russian Empire and USSR]. Kulik A., (ed.), *Istoriya evreyskogo naroda v Rossii. Ot drevnosti do rannego Novogo vremeni* [History of the Jews in Russia. From Antiquity to the early Modern Period]. Vol. 1. Moscow, Mosty kul'tury, Gesharim, 77–90.

- Slezkine, Yu., 2004, *The Jewish century*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 438.
- Ulunyan, Ar.A., 1994, Millet kak etnokofessional'nyi fenomen Osmanskoi imperii [Millet as ethnoconfessional phenomena of Ottoman Empire]. *Istoriya. Kul'tura. Etnologiya* [History. Culture. Ethnology]: Russian scientific reports to 7 International Congress of South-East Europe Exploring. (Thessalonica, September 1994 y.). Moscow, Institute of Slavic and Balkan Studies, 69–80.
- Volkova, N.G., 1974, *Etnichesky sostav naseleniya Severnogo Kavkaza v 18 – nachale 19 veka* [Ethnic composition of the Northern Caucasus Population at 18 – beginning 19 c.]. Moscow, Izdatel'stvo "Nayka", 276.
- Volkova, N.G., 2000, Greki Kavkaza [Caucasian Greeks]. *Bulletin: Anthropology, Minorities, Multiculturalism*. Vol. 2 (September, 2000). Krasnodar, Izdatel'stvo "RayF", 15–43.

Евгения Назарова

(Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Москва, Россия)

Преподаватель, кафедра русского языка как иностранного,

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина:

117997, г. Москва, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1,

тел. +7(495) 951-58-01, факс +7(495) 953-02-97

e-mail: info@rguk.ru

ORCID: 0000-0003-3527-8056

Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев

Аннотация: В статье анализируется сложная терминологическая ситуация с названием языка горских евреев. Приводятся варианты названий языка, бытующие параллельно, но в разных сферах. С одной стороны, это этническое название языка – *джуури*, которое связано с этнонимом *джуургьо* и используется его носителями, горскими евреями, во внутриэтническом общении. С другой стороны, имеется и второе название этого же языка, которое используется в научной литературе и в официальной сфере – в государственной административной «Номенклатуре языков народов Российской Федерации», в названии таких явлений словесной культуры горско-еврейского народа, как литература и театр: *татский язык* и другие модификации этого названия типа *еврейско-татский язык* и др.

По мнению автора, наличие двух и более не соотносительных и никак не связанных друг с другом названий одного языка вносит путаницу в самоидентификацию горских евреев, затрудняет изучение его этногенеза, препятствует нормальному статистическому учету носителей языка, создает многие другие трудности.

В статье высказывается идея о необходимости провести законодательную, юридическую процедуру унификации названий языка горских евреев в официальных государственных документах. Процедура унификации позволит отказаться от ошибочного и неприемлемого для самосознания горских евреев термина *татский язык*, который используется в настоящее время как официальное название языка. Вместо этого названия автор статьи предлагает ввести в административную номенклатуру этническое название языка горских евреев *джуури*, придав ему тем самым официальный статус. В результате такой замены у языка горских евреев появится собственное адекватное официальное название, которого до сих пор не было в силу ряда исторических причин, рассматриваемых в статье. Это в корне изменит сложную многолетнюю терминологическую ситуацию с названием родного для горских евреев языка, и приведет ее в нормальное состояние, подобно тому, как это отмечается у подавляющего большинства народов России и мира: один народ *джуургьо* – одно соответствующее ему название родного языка *джуури*.

Ключевые слова: горские евреи, этноним *джуурь*, псевдоэтноним *таты*, родной язык горских евреев (*зуун*) *джуури*, еврейский язык, официальное административное название языка *татский язык*; история формирования терминов-названий языка; перспективы развития терминологической ситуации, унификация названий языка

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.06

За терминологической ситуацией с названием языка горских евреев я наблюдаю уже много лет, фактически с середины 90-х годов XX в. И уже не первый раз выступаю с сообщениями на эту тему публично, на научных конференциях и в печати [Назарова 1994; 1996; 2002б; 2004; 2016; 2018]. Именно многолетнее наблюдение за указанной ситуацией позволило увидеть здесь большую проблему, которую я назвала терминологическим недоразумением в своей статье «Язык горских евреев в сравнительно-исторической перспективе», опубликованной в вышедшей недавно коллективной монографии «История и культура горских евреев» [Назарова 2018]. И сказано это было мной не в эмоциональном запале, а вполне обдуманно и целенаправленно, поскольку терминологическая ситуация с названием языка горских евреев таковой – внутренне противоречивой и неадекватной – в реальности и является.

Эта терминологическая ситуация играет крайне негативную роль как в жизни носителей языка горских евреев, так и в языковедческих штудиях, в других научных, статистических и иных исследованиях. Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев создавала и продолжает создавать неразбериху и трудности там, где их не должно быть. Лучше осмыслить данную ситуацию помогло мне то, что я являюсь одновременно и носителем языка, и его исследователем. И. И. Мещанинов, говоря о целесообразности владения изучаемым языком произнес известную многим лингвистам фразу «Не обязательно быть рыбой, чтобы быть ихтиологом». Мне представляется, что в той ситуации, к описанию которой я перехожу, хорошо быть и рыбой, и ихтиологом в одном лице, ибо такое изучение проблемы позволяет увидеть ее более рельефно: извне как исследователю и изнутри – со стороны национального социума. Такой подход позволяет также наметить пути решения этой проблемы, которые я предлагаю вниманию читателя в последнем разделе.

1.

Горские евреи всех территориальных групп во всех странах проживания¹, говоря на родном языке/диалекте/говоре, называют свой язык

¹ Сегодня общины горских евреев существуют на трех континентах – в Евразии, в Северной Америке и в Австралии. Горские евреи проживают в Израиле, России, Республике Азербайджан, в Германии, Австрии, Канаде, США и в Австралии.

куб.² *zivun çihuri* / дерб.-кайтаг³. *зугъун жугъури*⁴, что в переводе на русский означает «еврейский язык». Как известно, по аналогичной модели построено и название своего языка у других еврейских групп: у ашкеназов – *идиш* ('еврейский'), у сефардов – *джудезмо* (с тем же значением). Иначе говоря, названия всех еврейских языков являются производными от традиционных самоназваний, от соответствующих этнонимов. Этноним и лингвоним во всех рассмотренных случаях – это соотносительные парные понятия: куб. *çihuri* / дерб.-кайтаг. *жугъури* — от куб. *çihur* / дерб.-кайт. *жугъур* ('еврей'). Так же соотносительны этноним и лингвоним у ашкеназов – *идиш* ('еврейский язык') от *йидн* ('еврей') – и у других групп евреев, и почти повсеместно у других народов мира: русский язык – русские, французский язык – французы и пр. За редкими исключениями такова мировая практика.

Называя свой родной язык *çihuri/жугъури*, горские евреи осознают себя евреями, а язык – еврейским. И эти понятия для них неразрывно связаны как друг с другом, так и с понятием самости, своей особенности, определения места своего народа в этнической картине мира. В этом и состоит этническая идентификация горских евреев, когда каждый носитель горско-еврейского языка объединяет себя с другими представителями одной с ним этнической группы и имеет позитивное ценностное отношение к истории, культуре, национальным и религиозным традициям и обычаям своего народа, к его идеалам, чувствам и интересам, фольклору и языку. В этом контексте родной язык *çihuri / жугъури / джуури* – самая крепкая связь, объединяющая носителей этого языка в один народ.

2.

Однако совершенно иначе уже около 150 лет называется язык горских евреев в специальной лингвистической литературе. В первых научных работах по этому языку отмечается использование названия *еврейско-татский*⁵. Это обусловлено тем, что языковедами, и прежде всего известным отечественным иранистом В. Ф. Миллером [Миллер 1892; 1900; 1901; 1903], на первых этапах знакомства с татскими говорами Кавказа было зафиксировано функционирование двух схожих форм речи, которыми пользовались два разных народа, – группа говоров

² Здесь и далее используются следующие сокращения: куб. – кубинский диалект горско-еврейского языка..

³ дерб.-кайтаг. – дербентско-кайтагская группа диалектов.

⁴ Звук, передаваемый буквой *ç / ж* является аффрикатой, поэтому передается по-русски сочетанием «дж». При передаче горско-еврейского слова *çihuri/жугъури* ('еврейский язык') по-русски происходит транслитерация слова в русифицированный вариант названия языка *джуури*.

⁵ Эти работы будут указаны далее в тексте в хронологической последовательности.

кавказских татов-иранцев, с одной стороны, и группа говоров горских евреев – с другой. Для терминологического разграничения двух разных языковых общностей первые исследователи языков использовали слова-маркеры, несущие этническую информацию о носителях каждой из этих двух языковых единиц. Один из идиомов назывался собственно татским языком (язык кавказских татов-иранцев), а формально схожий с ним идиом, на котором говорили горские евреи, – еврейско-татским (язык горских евреев).

Эта практика была понятна и вполне уместна на первом этапе знакомства исследователей с новым для лингвистики языком. Подобного рода описательные двойные названия самостоятельных еврейских языков и так называемых еврейских этнолектов к тому времени уже были известны многим частным областям языкознания: еврейско-персидский язык в иранистике, еврейско-испанский язык (*джудезмо*, *ладино*) – в романистике, еврейско-арабские диалекты – в семитологии и т. п.⁶.

Первая информация о существовании языка кавказских евреев появилась в научной литературе в середине XIX в. в трудах русских востоковедов И. Березина [Beresin 1853] и Б. Дорна [Dorn 1875], а уже ближе к рубежу XIX и XX вв. – в работе немецкого ираниста В. Гейгера [Geiger 1898–1901]. Работа последнего была опубликована в известной «Энциклопедии иранской филологии» (*Grundriss der iranischen Philologie*, 1895–1904). Все указанные авторы в своих работах вводили в научный обиход фактологический, лексический материал языка горских евреев.

Дальнейшие опыты изучения горско-еврейского языка тоже были сосредоточены на исследовании его лексики и словарного состава. Первой исследовательской работой по лексикологии горско-еврейского языка является написанная на иврите работа дербентского раввина Яакова бен Ицхака Ицхаки (1846–1917) «Оцар ха-миллим шел ха-сафа ха-татит-иудит» («Тезаурус слов еврейско-татского языка»). Историки еврейской культуры знали об этой работе, однако долгие годы она оставалась недоступной для исследователей, неопубликованной. Обширную систематизированную информацию о словаре р. Ицхаки научное сообщество получило значительно позже из доклада известного ираниста М. Занда на Международном научном симпозиуме «Горские евреи Кавказа», сделанного им в 2001 г. Как сообщал М. Занд, «систематическим исследованием еврейско-татского языка (*джухури*) р. Яаков Ицхаки начал заниматься не позже 1868 г.» [Занд 2002, 140-147]. Из выступления Занда

⁶ Переходя к конкретному анализу терминологической ситуации, считаю нужным сделать одно предупреждение. Далее в тексте я намеренно буду абстрагироваться от чисто лингвистического аспекта описания языкового материала, в связи с рассмотрением языка в данной статье только в этно- и социолингвистическом аспектах и в соответствии с поставленными исследовательскими задачами.

на симпозиуме, а также из его материалов, опубликованных в 2002 г., научной общественности стало известно, что еще в 1860-е р. Яков бен Ицхак Ицхаки начал собирать слова родного ему языка с целью объяснить при их помощи неясные места в Талмуде, мидрашах и в раввинской литературе. В процессе этой работы им был подготовлен первый двуязычный переводной словарь горско-еврейского языка, содержащий около 1 900 слов дербентского диалекта с переводом их на иврит.

Р. Яков Ицхаки называет описываемый язык еврейско-татским, подчеркивая таким образом иранское происхождение языка и его близость татским говорам. В начале 2000-х гг. проф. М. Занд подготовил к изданию сводный текст труда р. Якова Ицхаки по двум редакциям, однако он долгое время оставался неизданным и находился в архиве Научно-исследовательского института им. И. Бен-Цви (Израиль). Лишь в 2016 г. словарь-тезаурус р. Якова бен Ицхака Ицхаки был издан в Израиле Институтом им. Бен-Цви при поддержке Еврейского университета в Иерусалиме (редактор и автор предисловия М. Занд) [Itzhaki 2016].

Предметом систематического научного изучения язык горских евреев стал в конце XIX века в трудах В. Ф. Миллера [Миллер 1892]. Именно в его работах дается первичное описание фонетики, морфологии и лексики языка горских евреев как единой языковой системы. В вышедшей в 1892 г. работе «Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты, словарь» В. Ф. Миллер разграничил татские говоры по этническому принципу, называя язык горских евреев еврейско-татским, а язык кавказских татов-иранцев, к изучению и описанию которого он перешел позже, в начале 1900-х гг., – собственно татским [Миллер 1905; 1907].

Во введении к рассматриваемой книге В. Ф. Миллер пользуется и другими синонимичными описательными названиями данного языка, такими как *язык горских евреев*, *еврейско-горское наречие*, *подречие татского наречия (тати)*, *местное иранское наречие*. В разделе «Фонетика», характеризуя один из специфических верхнефарингальных семитских согласных звуков в языке, он использует определение *еврейско-горский «айн»*, демонстрируя тем самым значимость этнического разграничения языковых единиц в целях более точного определения предмета исследования. Познакомившись с И. Ш. Анисимовым и другими горскими евреями, В. Ф. Миллер писал: «Пришлось познакомиться с горскими евреями <...> и записать несколько слов и грамматических форм их языка. Заинтересованный этим *своеобразным иранским наречием*, не исследованным ни с грамматической, ни с лексической стороны, я искал случая познакомиться с ним более основательно» [Миллер 1892, III–XXIV].

В 1903 г. Миллер издает небольшую работу «О семитском элементе в татском наречии горских евреев» [Миллер 1903], из названия которой следует, что в его трудах последовательно, различными способами каж-

дый раз оговаривается этническая принадлежность носителей языка при употреблении понятия «татское наречие» для разграничения двух обнаруженных к тому времени в иранистике «татских» идиомов – языка/наречия горских евреев и татского языка кавказских татов-иранцев.

Как известно, в дальнейшем изучении языка горских евреев занимался сын проф. В. Миллера иранист Б. Миллер [Миллер 1929; 1933]. Описывая в своей работе «Таты, их расселение и говоры» существовавшую на тот момент языковую ситуацию и социальную жизнь ираноязычных народов Азербайджана и Дагестана, Б. Миллер впервые сформулировал идею «единого татского народа» [Миллер 1929]. В работах Б. Миллера в названии языка «еврейско-татский» производится элиминация (удаление) первой части термина. Это был один из первых симптомов наступления эры «всеобщей татизации» – пока только на уровне терминологии. Именно такое, казалось бы, формальное средство, как утрата указания на этнический компонент в названии языка, свидетельствует о выборе названия языка горских евреев как инструмента для формирования «татского» этнического мифа. При этом в работе «О кубинском говоре татского наречия горских евреев Кавказа» Б. Миллер приводит этнический компонент в названии говора горских евреев, поскольку без этой конкретизации представляется затруднительным определение предмета исследования [Миллер 1933].

В 1932 г. вышел из печати учебник Н. Анисимова «Grammatik zuhun tati»⁷ [Anisimov 1932] – первая нормативная грамматика, написанная на горско-еврейском языке. Как видим, в названии учебника уже фигурирует другое название народа, а фактически – лжеэтноним, так как в живой разговорной речи на *джуури* горские евреи никогда не называли себя и сейчас не называют *тати* (таты).

В 1949 г. в книге «Языки Северного Кавказа и Дагестана» была опубликована статья Р. Шор «О спорных вопросах консонантизма в говоре татов-евреев» [Шор 1949]. Здесь сохраняется этнический маркер в названии языка, но при этом происходит вроде бы не очень заметная подмена понятия: не язык, близкий к татскому, а народ, близкий к татарам, таты-евреи, то есть лингвистическое сходство, близость языков тут переносится автором на этническую характеристику. Таким образом, с каждым годом элементы «ползучей», постепенной татизации нарастают.

До 1970-х гг. публикаций по горско-еврейскому языку в Советском Союзе не было. Но уже в начале 1970-х проф. А. Грюнберг из Ленинградского отделения Института лингвистических исследований РАН – крупнейший отечественный иранист – опубликовал две работы о языке североазербайджанских татов [Грюнберг 1961; 1963], которые бесспорно дополнили иранистику обширным новым материалом одной из разновидностей

⁷ «Грамматика языка татов».

татского языка, но, с другой стороны, ввели его имя в мир «татской» проблематики.

Много позже, в 1982 г. вышла статья А. Грюнберга «Татский язык» в одном из томов коллективной монографии «Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки», написанная им в соавторстве с исследовательницей и носителем языка горско-еврейского языка Л. Давыдовой из Нальчика на материале двух языковых идиомов – языка горских евреев и языка североазербайджанских татов [Грюнберг, Давыдова 1982, 231–286].

До появления этой работы языки горских евреев и кавказских татов-иранцев почти всегда терминологически разграничивались посредством употребления уточняющих слов в названиях языков в соответствии с этническим принципом. В данной же статье вместо прежних названий двух языков используются два новых термина-эвфемизма: *северный диалект татского языка* – для языка горских евреев, *южный диалект татского языка* – для языка кавказских татов-иранцев. В этих парных терминах производится территориально-географическое разграничение двух самостоятельных языков, на которых говорили два разных этноса. Без обоснования меняется их языковой статус: они объявляются диалектами, несмотря на то, что эти языки не имеют одного объединяющего их наддиалектного языка или иной литературной формы (что вызывало тогда удивление и непонимание специалистов).

Как стало впоследствии известно, эти введенные в научный оборот лингвонимы были призваны осуществить этнический камуфляж и вытеснить пусть и не очень удачные, многословные, описательные, но устойчивые термины, которые бытовали к тому времени в науке более ста лет – *еврейско-татский язык* и *язык горских евреев*. Указанная выше пара терминов (*северный диалект татского языка* и *южный диалект татского языка*), а также появившийся в работах А. Грюнберга и Л. Давыдовой этноним *таты-иудеисты* (вместо этнонимов *евреи* и *горские евреи*) заменили бытовавшие прежде, но табуированные в эти годы термины с компонентом *еврей*, *еврейский*. Термин *южный диалект татского языка* (вместо *мусульманско-татский язык*) был введен лишь для создания соотносительной пары «северный/южный диалекты», хотя его прежнее название и не содержало никаких «запретных» или «неудобных» с политической точки зрения слов. Эта закамouflированная терминология появилась в годы процветания политики партийно-государственного, аппаратного антисемитизма в СССР, пик которой пришелся на 1970-е – сер. 1990-х гг.

Как выяснилось, использование подобной, странной по своей абсурдности терминологии в работе ираниста мирового уровня А. Грюнберга объяснялось давлением политически ангажированных «деятелей татско-

го фронта», которые были поддержаны властными структурами и потому действовали грубо и с напором. О том, что многие ученые в Дагестане и в далеком от Кавказа Ленинграде подвергались подобному давлению в годы расцвета антисемитской политики, я уже писала в некоторых опубликованных текстах и рассказывала в устных выступлениях на конференциях [Назарова 1994; 1996; 2002б; 2004; 2016; 2018].

Должна сказать, что и в моих публикациях 1985–1994 гг., все упомянутые здесь в хронологической последовательности названия языка тоже присутствовали, ведь я жила и работала внутри советского социума [Назарова 1985; 1988; 1990; 1992; 1994; 1996; 2002а; 2002б; 2004; 2016; 2018]. Предпринятая мной в 1995 г. в Институте языка, литературы и искусства Дагестанского научного центра РАН попытка изменить эту терминологическую ситуацию (в тексте статьи о языке в энциклопедическом издании «Языки Дагестана») завершилась тем, что мою статью изъяли из сборника, несмотря на рекомендацию к печати, данную Ученым советом, а мне вскоре пришлось уволиться из этого института и переехать в Москву. Эта моя работа, которую в свое время велено было «не пущать» из-за использованного в ней термина «язык горских евреев», была издана в 1996 г. в «Вестнике Еврейского университета в Москве» [Назарова 1996].

3.

Начиная с 1930-х гг. язык горских евреев (*джуури*) в официальной административной номенклатуре языков народов СССР (в настоящее время – в номенклатуре языков народов России) называется татским, что вызывает многочисленные и разнообразные трудности и несообразности в жизни его носителей.

Прежде всего, на протяжении многих лет исследователями отмечаются явления деформации самоидентификации горских евреев, многие носители языка испытывают кризис идентичности [Семенов 2003; Куповецкий 2002; 2004; Назарова 2002б; 2004]. Как отметил И. Семенов во введении к книге «История и культура горских евреев», «процесс татизации горских евреев внес много путаницы в исследование вопросов их этнических корней и этнической идентификации» [Семенов 2018, 28]. О путанице в самоопределении горских евреев, проживающих в Израиле, пишет во многих своих работах Х. Брам [Bram 2006; 2012а; 2012б; 2018а; 2018б].

Понятно, что историю не повернуть вспять. Но там, где это возможно, думаю, необходимо добиваться изменений. Коррективы необходимо вносить в существующую в настоящее время в России терминологическую ситуацию: до сих пор в полном противоречии с реальными фактами находится присутствие в разных сферах жизни двух названий языка. Такая противоречивая ситуация требует изменений.

Этническое название языка – *джуури* – должно получить официальный статус, а название *татский язык*, указанное в «Номенклатуре языков народов России» и в других государственных документах в качестве официального для языка горских евреев, должно быть снято. Второй термин может сохраниться как название языка кавказских татов-иранцев, если они еще проживают на территории России. Отмечу, что основная масса кавказских татов-иранцев проживает в Республике Азербайджан, где у них развивается собственная этнокультурная жизнь. И если в период активного функционирования «татского мифа» в Дагестане этот народ долгие годы отказывался от своего этнонима *таты*, то в последнее время, начиная с конца 1990-х гг., у кавказских татов в Азербайджане отмечаются подъем и активизация национально-культурной жизни.

Носители языка горских евреев знают и употребляют только одно родное название языка – *джуури*, и поэтому, когда из литературы или из публикаций в интернете они узнают о том, что их язык официально называется *татским*, у них естественно возникают вопросы и сомнения: почему язык, на котором говорят горские евреи, называют *татским*? что это за язык? это не наш язык! А если язык – *татский*, то значит и мы – *таты*? но мы не *таты*, мы – *евреи*, мы – *джуурьо*! наш язык *джуури*! Со временем недовольство терминологической ситуацией среди носителей горско-еврейского языка нарастает, так как она становится все более абсурдной.

Если в начальный период знакомства с *татскими* говорами В. Ф. Миллер описал два языковых идиома (еврейско-татский и мусульманско-татский), то со времени появления работ Б. В. Миллера [Миллер 1929; 1933] декларируется, что фактически под одним названием *татский язык* науке и официальным государственным органам известны не одна, не две, а три языковые единицы⁸:

1. *татский язык* – это еврейско-татский язык, он же на языке горских евреев *сuhuri/жугьури*, а по-русски *джуури*, он же горско-еврейский язык, на котором говорят горские евреи в местах своего проживания в Израиле, России, Азербайджане, Германии, Австрии, Канаде, США, Австралии;

2. *татский язык* – это мусульманско-татский язык или группа диалектов, распространенная в Азербайджане и в России (Южный Дагестан), он же язык кавказских татов-иранцев;

3. *татский язык* – это армяно-татский язык, распространенный среди татоязычных армян (*эрмэни*), проживающих в России на Северном Кавказе, а также в Закавказье, в Армении.

⁸ Этот факт отражен в общедоступной многоязычной универсальной интернет-энциклопедии со свободным контентом «Википедия» (см. соотв. статью: https://ru.wikipedia.org/wiki/Татский_язык), а также и в других официальных источниках информации, о чем будет сказано далее.

Носители каждой из этих языковых единиц – представители трех разных, даже не родственных, народов, говорящие на своих родных самостоятельных языках и, естественно, не использующие языки чужих народов во внутриэтническом общении.

Однако в официальных документах РФ ситуация представлена иначе. Так, в «Номенклатуре языков народов Российской Федерации», составленной Институтом языкознания РАН, а также в общероссийских классификаторах информации о населении (кодах ОКИН)⁹, которые используются повсеместно, в том числе и в статистическом учете при переписях населения, информация не соответствует реальной ситуации.

Так, в ОКИН 04 «Языки народов Российской Федерации и иностранные языки» под номером 229 указан *татский язык*. Языка *джуури*, или *горско-еврейского* в этом перечне нет. Носителями татского языка в России, как мы говорили выше, являются представители не одного, а трех народов: кавказские таты-иранцы, проживающие на юге Дагестана, так называемые татоязычные армяне, проживающие на Северном Кавказе, и горские евреи. Противоречия и нелепость подобного положения дел отражаются и в другом официальном классификаторе. Так, в ОКИН 03 «Национальности» под номером 032 указаны армяне, 049 – горские евреи, 150 – таты. Получается, что в соответствии с указанными официальными документами на одном татском языке в России говорят три разных народа. И это вопреки реальным фактам: три разных народа говорят не на одном, а на трех разных языках, не отраженных в официальных классификаторах и в номенклатуре языков.

Эта абсурдная, парадоксальная языковая ситуация, бесспорно, требует вмешательства, поскольку каждый раз при необходимости говорить об одном из трех так называемых татских языков, приходится вносить уточнения и конкретизировать, о каком именно языке идет речь, посредством указания на этническую принадлежность говорящих или на географические зоны их расселения.

Подводя итог описанию терминологической ситуации, можно сказать, что использование терминов *татский язык* и *еврейско-татский язык* по отношению к языку горских евреев — всего лишь наследие татского этнического мифа. Кампания «татизации» строилась на двух абсурдных идеях: существование «единого татского народа» с тремя разновидностями в зависимости от конфессиональной принадлежности; существование «единого татского языка» в трех территориальных диалектах. Несмотря на то, что сам татский миф – идеологический конструкт

⁹ Общероссийский классификатор – официальный документ, справочник, который представляет собой систематизированный перечень записей с указанием наименований и кодов объектов технико-экономической и социальной информации. См.: <https://classifikators.ru/> (дата обращения: 27.01.2021).

времен «застоя» в СССР – почил в бозе, последствия его функционирования в виде одного названия для трех языков сохраняются и поныне и требуют здесь, в России, целенаправленной работы заинтересованных людей в изменении подобной ситуации. Этнический язык, обслуживающий потребности одного конкретного народа, в данном случае горских евреев – *джуурьо*, закономерно должен иметь в качестве официального свое же этническое название *джуури*, но никак не название чужого языка, какими бы причинами в прошлом не была обусловлена описанная выше несообразная и нелепая языковая ситуация.

Язык горских евреев имеет свою письменность и письменные традиции, восходящие к концу XIX – началу XX вв. История письменности горских евреев детально изучена и описана во многих работах [Мусаханова 1993; Горские евреи 1999, 361–371; Назарова 2018, 240–244; Агарунов 2014, 60–87; 2018, 208–227 и др.]. Многие поколения горских евреев развивали письменные традиции своего народа, а потому несправедливым представляется то, что в целом ряде обобщающих языковедческих публикаций, во многих официальных источниках информации, в энциклопедиях, в СМИ и в публикациях в интернете данное этнокультурное явление носит название «татская письменность».

Язык горских евреев имеет высшую кодифицированную форму существования – литературный язык и многожанровую литературу на этом языке, которая десятилетиями складывалась и развивалась на Кавказе в русле общедагестанской литературной традиции. Сегодня это уже динамично развивающийся литературный феномен, известный как литература горских евреев во многих странах их проживания: в России (в Москве, в Дагестане), в США и Канаде, в Израиле, где функционирует свой Союз горско-еврейских писателей, как в России [Мусаханова 1993; Горские евреи 1999, 372–393; Брам 2018б; Микдаш-Шамаилова 2018; Абрамов 2006; Занд 2009, 71–78; Давыдов 2009 и др.].

Представляется неверным и несправедливым, когда такие значимые явления словесной культуры горских евреев как литература и литературный язык, а также театр, созданные талантливыми горско-еврейскими писателями, поэтами, драматургами, театральными режиссерами, актерами, музыкантами, чьи имена вписаны в историю культуры этого народа, называются «татская литература», «татский литературный язык» и «татский театр». Закономерно возникает вопрос: почему у этих явлений культуры, которые являются достоянием горских евреев, до сих пор такие чуждые, неправильные и неадекватные названия?

Не менее сложной оказалась ситуация со статистическим учетом и определением численности горских евреев. Это связано с тем, что в СССР, а теперь и в России, по всесоюзным и общероссийским переписям и в паспортном учете представители одного народа были записаны и учитывались как три разных народа: горские евреи, евреи (без уточня-

ющего определения «горские») и таты. С этими трудностями регулярно сталкивались и до сих пор сталкиваются демографы и исследователи статистики. Этим специалистам приходится посредством решения сложных математических уравнений выводить оценочные данные: сколько горских евреев проживает в городе, республике и стране (СССР, РФ) в тот или иной год или хронологический промежуток [Tolts 2008, Куповецкий 2018]. Между тем такая статистика – не просто отвлеченные цифры, а сведения, от которых зависела и зависит социальная, экономическая да и культурная жизнь народа в государстве.

4.

Следует отметить, что первые исследователи языка горских евреев вводили в обиход науки первичные сведения об этом идиоме и сам фактологический языковой материал. При этом они не ставили перед собой цель выяснить у его носителей, как они называют свой родной язык, и зафиксировать этническое название языка, поскольку, как правило, это не входит в первичные задачи лингвистов. Такой вопрос обычно интересуется антропологов, этнологов (этнографов) и социологов.

Язык горских евреев по генеалогической (генетической) классификации языков народов мира входит в юго-западную группу иранских языков, а она, в свою очередь, – в индоевропейскую языковую семью. В иранистике известна такая практика, когда на первом этапе знакомства с языком фиксируется, вводится его описательное название, например: еврейско-татский язык, язык горских евреев. Но в таких случаях введение подобного названия ставило цель лишь проинформировать читателя о конкретном предмете рассмотрения, при этом не закрепляя за ним данное название. Это делалось для того, чтобы сориентировать исследователей в том, на какие из родственных языков данной группы (среди иранских) он более всего похож на основании близости фонетики, морфологических показателей (в меньшей степени – по характеру лексики и синтаксических моделей языка). И это вполне понятно и оправданно. Например, В. Ф. Миллер стремился, как мы понимаем, дать представление о новом иранском наречии, которое попало в поле его зрения в конце XIX в. Следующие исследователи вплоть до 1970-х гг. тоже были заняты введением в научный оборот конкретных языковых фактов.

И вот на таком терминологически неопределенном основании, когда этническому названию языка горских евреев не был придан официальный статус, была развернута пропагандистская кампания татского этнического мифа о «едином татском языке» и, как следствие, «о едином татском народе». В период активного функционирования данного мифа (1970-е – середина 1990-х гг.) даже самые элементарные знания о генеалогической классификации языков, которая основана на принципе близости языков, а не народов, не принимались «идеологами» мифа

во внимание. Очевидные и известные специалистам истины о том, что генеалогическая языковая классификация основана на принципе близости языков, но не этносов, не принимались в расчет. Ведь понятие «родственный» в языкознании не идентично понятию «родственный» в антропологии и этнологии (этнографии). Иными словами, если иранские языки имеют черты сходства и если в лингвистических работах по отношению к ним встречается название «родственные», то это отнюдь не означает, что народы и племена, говорящие на этих языках, имеют общее происхождение. Понятия «языковое родство» или «языковая близость» ничего общего не имеют с понятием «раса». Языковое и этническое деление человечества не совпадают. Поэтому, говоря о том, что горско-еврейский язык по историко-диалектологической классификации на основании сходства его звукового строя, грамматики и лексики входит в иранскую группу языков, мы, исследователи, лишь характеризуем язык, на котором горские евреи говорят. Иначе это формулируется следующим образом: горские евреи говорят на иранском по происхождению языку, но сами при этом они не перестают быть евреями. Точно так же на иных иранских языках говорят другие группы евреев – иранские и бухарские. И никому до сих пор не приходила в голову абсурдная идея объявить, например, ашкеназов немцами на том основании, что идиш входит в группу германских языков. Между тем именно такого рода нелепая логика действует в случае с названием для языка горских евреев: его называют татским, а самих носителей этого языка – татами.

Хорошо изученной в языкознании является тема контактных языков, к каковым относится язык горских евреев в силу исторических обстоятельств. Таких языков в мире огромное множество. Горско-еврейский язык в историческом аспекте можно назвать контактным языком в связи с тем, что его формирование как иранского языка происходило в процессе языкового взаимодействия двух культур, которое возникает при длительном, постепенном переходе этноса с одного языка (в данном случае – семитского) на другой язык – язык окружающего населения (в данном случае – иранский) через этапы полигlossии. По мнению иранистов, такой переход на один из диалектов среднеперсидского языка, скорее всего, произошел в среднеиранскую языковую эпоху (IV в. до н. э. – IX в. н. э.) [Оранский 1979, 51]. В процессе такого перехода оказалось велико влияние семитского субстрата, как и в случае формирования других специфических еврейских языков – идиша, ладино, бухарско-еврейского и др.

Что касается мусульманско-татского языка, то это исконный этнический язык кавказских татов-иранцев. По лексическому материалу, по данным фонологии и особенностям грамматического строя этот язык продолжает иранскую линию преемственности, является результатом спонтанного развития исходной праязыковой системы и тоже восходит к одному из диалектов среднеперсидского языка. В иранистике не про-

водилось исследований, которые бы ответили на вопрос, к одному или к разным диалектам среднеперсидского языка восходят язык горских евреев и язык кавказских татов-иранцев. Соответственно, нет никаких научных оснований продолжать называть эти два разных языка диалектами одного или одним языком и поддерживать путаницу с их названиями.

Именно это описанное нами драматическое стечение обстоятельств с наименованием языка горских евреев я назвала во вступительном разделе статьи терминологическим недоразумением с тяжелыми последствиями как для горско-еврейского народа, так и для традиции научного его изучения.

Такая ситуация должна иметь, вероятно, какое-то логическое объяснение. Гипотетически можно предположить, что негативную роль на первом этапе формирования татского мифа в 1930-е гг. могли сыграть две основные причины: 1) к моменту зарождения этого идеологического мифа язык горских евреев был изучен еще крайне мало, ни в одной из лингвистических работ тех лет не упоминалось название *джуури*, которое используют сами носители, не высказывались идеи о важности этого названия для носителей языка, для их горско-еврейской идентичности; 2) отсутствие на тот момент среди представителей горско-еврейской интеллигенции человека с лидерскими качествами, который захотел и смог бы возглавить мероприятия по языковому строительству, противопоставив растущему влиянию идеологии татского мифа другое мнение – о желательности выдвижения на роль официального именно этнического названия языка *джуури* как значимого народного символа (между тем иное развитие событий представляется вполне возможным, ведь представителям ашкеназской общины удалось закрепить наименование своего языка – идиш).

5.

Период застоя в СССР давно закончился. В 1991 г. не стало и самого СССР. С изменениями в общественно-политической и экономической жизни в России примерно с конца «нулевых» годов меняется не только общая «картина мира», но и «языковая картина мира» для носителей горско-еврейского языка.

Началась новая эпоха: в ней более нет места «татскому проекту», меняется настроение и поведение горских евреев, выросли новые молодые поколения носителей языка, появилась определенная степень свободы в стране, и в языковой сфере это проявилось достаточно ярко и зримо. Мне как языковеду и представителю горско-еврейского народа вместе со многими другими горскими евреями пришлось задаться следующими вопросами: почему другие народы могут пользоваться этническими названиями языков, а горские евреи – нет? почему для одних народов это естественно, а для горских евреев – нет? доколе мы будем терпеть

подобное абсурдное и нелепое положение, когда у одного языка имеется два не взаимосвязанных, а скорее антагонистических названия?

В постперестроечное время закономерно наступила спонтанная общественная реакция, направленная на «сбрасывание оков» искусственной и неадекватной терминологической ситуации. Общественные лидеры, ученые, творческие личности из среды горских евреев начинают первыми отказываться от ненужного, ошибочного и обременительного старого наследия и вводить необходимые изменения в официальное название языка в явочном порядке, то есть без согласования с властями и компетентными организациями, без различных бюрократических процедур.

Одной из первых ласточек подобной свободы самовыражения стало использование этнического названия языка *сuhuri/жугури (джуури)* в нескольких серьезных публикациях последних лет. Так, не спрашивая «высочайшего соизволения», М. Я. Агарунов издал в 2010 г. в Баку «Большой словарь языка джуури: Джуури-русский словарь. Русско-джуури словарь» [Агаруновы 2010].

В 2016 г. в Москве М. Н. Нафталиев при поддержке благотворительного фонда «СТМЭГИ» (президент фонда Г.Р. Захарьяев) издает «Еврейско (джуури)-русский словарь» [Нафталиев 2016].

В 2018 г. был издан «Учебник горско-еврейского языка джуури» (на кириллической графической основе), а в 2019 г. еще один – «Учебник языка горских евреев джуури. Часть 1» (в латинской графике) молодого исследователя Г. Н. Богданова при поддержке фонда «СТМЭГИ» и Центра сохранения и развития национальных традиций, самобытности, языка, культурного и исторического наследия горских евреев «Sholumi» в Израиле [Богданов 2018; 2019].

На сайте фонда «СТМЭГИ»¹⁰ и на страницах газеты «Stmegi.com за месяц» уже несколько лет публикуются материалы по лексике и грамматике языка в разделе «Академия джуури», автором и разработчиком которого является составитель словаря 2016 г. М. Н. Нафталиев. С 2018 г. фонд инициировал «Программу сохранения и изучения языка джуури», в рамках которой издаются учебные и методические пособия по джуури, ведется преподавание языка джуури (именно с этим названием) в воскресных школах отдельных региональных общин горских евреев: в Москве, Дербенте, в Ор-Акиве, Нью-Йорке и др. В рамках этой программы в интернете в социальной сети Facebook работает отдельная группа «Академия джуури», которая призвана оказывать помощь желающим изучать горско-еврейский язык. Здесь регулярно, почти ежедневно, публикуется лексический и грамматический материал для изучающих язык (ведущие аккаунта: автор

¹⁰ Официальный сайт фонда «СТМЭГИ»: <https://stmegi.com> (дата обращения: 27.01.2021).

учебников по языку Г. Н. Богданов и большой знаток языка, преподаватель Г.Б. Исаков). Учитывая возросший уровень цифровизации социальной жизни горских евреев, фонд «СТМЭГИ» подготовил и бесплатно разместил в приложении AppStore мобильное приложение «Джуури переводчик» для мобильных устройств, подобное известному приложению «Google переводчик». Приложение построено таким образом, что позволяет переводить слова с *джуури* на русский, английский и иврит. В качестве языковой базы использованы все изданные словари языка *джуури*.

Указанные случаи употребления термина *джуури* в книжной, издательской практике и в других сферах жизни горских евреев свидетельствуют о легитимизации данного термина и о переходе его из внутриэтнического общения на общественный и официальный уровни.

Меня как «ихтиолога» и «рыбу», естественно, беспокоит описанная выше сложная терминологическая ситуация с названиями языка горских евреев. Наличие двух не соотносительных и никак не связанных друг с другом названий языка, одно из которых вообще принадлежит другому народу – татам – вредно и опасно для культуры горских евреев по многим причинам, описанным выше: оно размывает основы национального самоопределения и идентификации. Мы не можем и не должны забывать, что «язык – самая крепкая связь, соединяющая членов одной (этнической) группы, в одно и то же время он – символ и защита группового единства» [Вандриес 1937, 222].

Данную терминологическую ситуацию необходимо менять. Как языковед я полагаю, что самые насущные задачи сегодня следующие:

1. необходимо провести юридическую законодательную процедуру унификации названия языка горских евреев в российских официальных государственных документах;

2. процедура унификации позволит отказаться от ошибочного и неприемлемого для самосознания горских евреев термина *татский язык*, который фигурирует в настоящее время в документах как официальное название языка;

3. вместо названия *татский язык* необходимо ввести в государственную административную номенклатуру этническое название языка горских евреев *джуури*, придав ему тем самым официальный статус; в результате такой замены у языка горских евреев появится собственное адекватное официальное название, которого до сих пор в силу ряда исторических причин не было;

4. указанные процедуры в корне изменят многолетнюю сложную терминологическую ситуацию с названием родного для горских евреев языка, в результате у горских евреев, как и у подавляющего большинства народов России и мира, будет корректное название их собственного языка: один народ *джуурьо* – одно соотносительное ему название родного языка *джуури*.

Очевидно, что подобные изменения статуса одного из языков народов России требуют обращения в государственные органы, к официальным лицам. По-видимому, таким органом должно быть Федеральное агентство по делам национальностей – учитывая, что речь идет о потребности целого этноса – одного из народов Российской Федерации – горских евреев. Считаю, что это необходимо сделать во имя сохранения целостности историко-культурного наследия горских евреев, для которого имя народа и название его родного языка – важные и значимые понятия.

Хочется верить, что отдельные направления текущей культурной политики в России будут способствовать благоприятному разрешению данной проблемы. Как известно, издан Указ № 611 Президента РФ В. В. Путина от 26 октября 2018 г. «О создании Фонда сохранения и изучения родных языков народов Российской Федерации». Указанный фонд был создан 21 февраля 2019 г. И это вселяет надежду на толерантное, позитивное отношение компетентных государственных органов к поставленной в данной статье проблеме.

Я предложила президенту благотворительного фонда «СТМЭГИ» Герману Рашбиловичу Захарьяеву поддержать мое обращение к государственным структурам. На сегодняшний день, по моему мнению, этот фонд является одной из самых деятельных, эффективных и популярных среди горских евреев общественных организаций не только в России, но и за ее пределами. Фонд ставит перед собой значимые для горских евреев цели и, как правило, их достигает. Моя инициатива об унификации названий языка горских евреев посредством введения в Номенклатуру языков народов России его этнического названия *джуури* вместо нынешнего официального названия *татский* язык была поддержана руководством «СТМЭГИ».

Надеюсь, что в результате совместного обращения в государственные органы язык горских евреев получит официальное название *джуури* взамен чужого *татский* язык, навязанного горским евреям в советские годы – в годы политики государственного аппаратного антисемитизма. Тогда язык целого народа был использован как инструмент для создания идеологического мифа о едином татском языке и едином татском народе, и миф этот, как показало время, потерпел полный крах.

Литература

Абрамов 2009 – Абрамов Х. И. Краткая энциклопедия горских евреев.

Хайфа: [б.и.], 2006. 304 с.

Агаруновы 2010 – Агарунов Я., Агарунов М. Большой словарь языка горских евреев джуури. Джуури – русский словарь. Русско-джуури словарь.

Пятигорск: Геула, 2010. 640 с.

- Агарунов 2014 – *Агарунов М. Я.* О письменности и алфавитах // Агарунов М. Я. Критика современного состояния научной литературы о горских евреях. Иерусалим: AzIz, 2014. С. 60–87.
- Агарунов 2018 – *Агарунов М. Я.* Культура и письменность горских евреев в первые два послереволюционные десятилетия // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 207–227.
- Богданов 2018 – *Богданов Г.* Учебник горско-еврейского языка джуури. Sholumi. Israel, 2018. 208 с.
- Богданов 2019 – *Богданов Г.* Учебник языка горских евреев джуури. Часть 1. Израиль: Sholumi центр сохранения и развития национальных традиций, самобытности языка, культурного и исторического наследия горских евреев; Москва: Амалданик, 2019. 244 с.
- Брам 2018а – *Брам Х.* Язык горских евреев: Проблема сохранения языка до и после иммиграции в Израиль // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 501–513.
- Брам 2018б – *Брам Х.* Интеграция горских евреев в Израиле: социальные и культурные аспекты // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 570–587.
- Вандриес 1937 – *Вандриес Ж.* Язык. М., 1937.
- Горские евреи 1999 – Горские евреи: История, этнография, культура / Сост. и науч. ред. В. Дымшица. Под общ. ред. И. Бегуна. Иерусалим: Даат; М.: Знание, 1999. 464 с.
- Грюнберг 1961 – *Грюнберг А. Л.* О месте татского среди иранских языков // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 106–114.
- Грюнберг 1963 – *Грюнберг А. Л.* Язык северо-азербайджанских татов. Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 211 с.
- Грюнберг, Давыдова 1982 – *Грюнберг А. Л., Давыдова Л. Х.* Татский язык // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. М., Наука, 1982. С. 231–286.
- Давыдов 2009 – *Давыдов В.* Очерки о культуре горских евреев в Израиле. Израиль: Мирвори, 2009.
- Занд 2002 – *Занд М.* Рабби Яаков Ицхаки как лексикограф и лексиколог // Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа» (24–26 апреля 2001 г., Баку – Куба – Красная Слобода). Баку: Элм, 2002. С. 140–147.
- Занд 2009 – *Занд М.* Литература // История и культура горских евреев Кавказа / Науч. ред. и сост. Л. А. Микдаш-Шамаилова. Иерусалим – Куба: Институт стратегических исследований Кавказа, 2009. С. 71–78.
- Куповецкий 2002 – *Куповецкий М.* Причины и последствия формирования татского этнического мифа среди горских евреев // Международная

- конференция «Горские евреи: с Кавказа в Израиль». Иерусалим, 8–10 октября 2002 г. Тезисы докладов. Иерусалим, 2002. С. 11–12.
- Куповецкий 2004 – *Куповецкий М.* Причины и последствия формирования татского этнического мифа среди горских евреев // Ихилов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Махачкала: Издательский дом «Народы Дагестана», 2004. С. 93–94.
- Куповецкий 2010 – *Куповецкий М. С.* К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // *Studia Anthropologica*: Сб. ст. в честь проф. М. А. Членова / Ред.-сост. А. М. Федорчук и С. Ф. Членова; науч. ред. О. В. Белова. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2010. С. 145–175.
- Куповецкий 2018 – *Куповецкий М. С.* Динамика численности и расселения горских евреев в XIX – начале XXI века // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 288–316.
- Микдаш-Шамаилова 2018 – *Микдаш-Шамаилова Л.* Горско-еврейские общины в современном Государстве Израиль // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 562–569.
- Миллер 1892 – *Миллер В. Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты, словарь. СПб.: тип. имп. Акад. наук, 1892. 90 с.
- Миллер 1900 – *Миллер В. Ф.* Очерк фонетики еврейско-татского наречия. Труды по востоковедению, изд. Лазаревским институтом восточных языков; Вып. 3. Москва: тип. В. А. Гатцук, 1900. 32 с.
- Миллер 1901 – *Миллер В. Ф.* Очерк морфологии еврейско-татского наречия. М.: тип. В. А. Гатцук, 1901. 111 с.
- Миллер 1903 – *Миллер В. Ф.* О семитском элементе в татском наречии горских евреев // Древности восточные: Труды Восточной комиссии Московского археологического общества. М.: [б.и.], 1903. Т. 2. Вып. 3. С. 160–168.
- Миллер 1905 – *Миллер В. Ф.* Татские этюды, ч. 1. Тексты и татско-русский словарь. М.: тип. В. А. Гатцук, 1905. 80 с.
- Миллер 1907 – *Миллер В. Ф.* Татские этюды, ч. II. Опыт грамматики татского языка // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 26. М.: [б.и.] 1907. 83 с.
- Миллер 1929 – *Миллер Б. В.* Таты, их расселение и говоры (Известия Общества обследования и изучения Азербайджана. Вып. 7, № 8). Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1929.
- Миллер 1933 – *Миллер Б. Ф.* О кубинском говоре татского наречия горских евреев Кавказа // Записки Института востоковедения АН СССР. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1933. Т. 1. С. 269–290.
- Назарова 1985 – *Назарова Е. М.* Термины родства и свойства в татском языке // Проблемы отраслевой лексики дагестанских языков: Термины

- родства и свойства. Сборник статей. Махачкала: Изд-во Даг. филиала АН СССР, 1985. С. 209–216.
- Назарова 1988 – *Назарова Е. М.* О морфологических средствах выражения атрибутивности в татском языке // Морфемный строй дагестанских языков. Сборник статей. Махачкала: Изд-во Даг. филиала АН СССР, 1988. С. 127–147.
- Назарова 1990 – *Назарова Е. М.* О порядке слов в атрибутивных словосочетаниях татского языка // Выражение пространственных отношений в языках Дагестана. Тематический сборник. Махачкала: Изд-во Даг. филиала АН СССР, 1990. С. 158–163.
- Назарова 1992 – *Назарова Е. М.* О различиях в системах атрибутивных словосочетаний в диалектах татского языка // Диалектологическое изучение дагестанских языков. Сборник статей. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 1992. С. 163–171.
- Назарова 1994 – *Назарова Е. М.* К проблеме «язык или диалект» на материале двух разновидностей татского языка // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Институтов ИАЭ и ЯЛИ в 1992–1993 гг. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 1994. С. 120–121.
- Назарова 1996 – *Назарова Е. М.* Язык горских евреев Дагестана // Вестник Еврейского университета в Москве. Москва – Иерусалим. 1996 (5757). № 3 (13). С. 120–146.
- Назарова 2002а – *Назарова Е. М.* О грамматической категории «атрибутивность» в еврейско-татском языке: К постановке вопроса // *Judaica Rossica*. Вып. 2. М.: Изд-во Рос. гос. гум. ун-та, 2002. С. 182–199.
- Назарова 2002б – *Назарова Е. М.* Языковые аспекты татского этнического мифа: о терминологической ситуации с названием языка горских евреев // Горские евреи: с Кавказа в Израиль: Международная конференция, Иерусалим, 8–10 октября 2002 г. Тезисы докладов. Иерусалим, 2002. С. 9–10.
- Назарова 2004 – *Назарова Е. М.* Языковые аспекты татского этнического мифа: о терминологической ситуации с названием языка горских евреев // Ихилов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Махачкала: Издательский дом «Народы Дагестана», 2004. С. 101–103.
- Назарова 2016 – *Назарова Е. М.* Предисловие научного редактора // Нафталиев М. Н. Еврейско (джуури) -русский словарь. М.: Изд. дом «СТМЭГИ», 2016. С. 5–10.
- Назарова 2018 – *Назарова Е. М.* Язык горских евреев в сравнительно-исторической перспективе // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 228–248.
- Нафталиев 2016 – *Нафталиев М. Н.* Еврейско (джуури) - русский словарь / Научный редактор Е. М. Назарова. М.: Изд. дом «СТМЭГИ», 2016.

- Оранский 1979 – *Оранский И. М.* Введение // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М.: Наука, 1979. С. 10–128.
- Семенов 2003 – *Семенов И. Г.* Горские евреи. Некоторые аспекты этнической идентификации (конец XIX – начало XXI века) // Центральная Азия и Кавказ. Журнал социально-политических исследований. 2003. № 3 (27). С. 191–199.
- Семенов 2013 – *Семенов И. Г.* Современные этнические самоназвания горских евреев (новации последних десятилетий) // Дагестан и дагестанцы: взгляд на себя и взгляд извне: Сб. ст. / Под общей ред. А.-Н. З. Дибирова. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. С. 236–242.
- Семенов 2018 – *Семенов И. Г.* Введение // История и культура горских евреев / Науч. ред.: Е. М. Назарова, Г. И. Семенов. М.: Всемирный конгр. горских евреев, 2018. С. 13–29.
- Шор 1949 – *Шор Р. О.* О спорных вопросах в консонантизме говора татов-евреев // Языки Северного Кавказа и Дагестана. Вып. 2. М.; Л.: Соцэкгиз, 1949. С. 127–139.
- Anisimov 1932 – *Anisimov N. A.* Grammatik zuhun tati. Maskov: Tsentroizdat, 1932, 185 p.
- Beresin 1853 – *Beresin I.* Recherches sur les dialectes Persans. Casan, 1853.
- Bram 2006 – *Bram Ch.* The Jews of Daghestan: Collective Identity and Community survival // Rapport Center Publications. № 14. Bar Ilan University. Ramat Gan, 2006. 130 p. (Hebrew).
- Bram 2012a – *Bram Ch.* Group Identity, Colonialism and Zionism: Bukhara Jews and Caucasus Jews in the Prism of their Ethnonyms // Peamim. 2012. 136. P. 109–144 (Hebrew).
- Bram 2012b – *Bram Ch.* Cultural Identity and inter-cultural creativity among Caucasus Jews // Piyyut (Jewish Liturgical Poetry): A Window for Reconstructing Cultures / Ed. H. Pedaya. Jerusalem: The Van-Leer Institute and Hakibbutz Hameuhad, 2012 (Hebrew).
- Dorn 1875 – *Dorn B.* Caspia. Über die Einfälle der alten Russen in Tabaristan. Memoires de l'Academie de Sciences de St. Pétersburg, 1875. Ser. VII, T. 23. № 1.
- Geiger 1898–1901 – *Geiger W.* Kleinere Dialekte und Dialektgruppen. II. Die Kaspische Dialekte // Grundriss der iranischen Philologie. Abt. 1–2. Strassburg, 1898–1901. Bd. I. Abt. 2.
- Itzhaki 2016 – *Itzhaki, Rabbi Ya'akov.* Thesaurus of Judeo-Tat (Juhuri) Language of the Mountain Jews of the Caucasus / Ed. with an Introduction and Notes by M. Zand. Jerusalem, 2016.
- Tolts 2008 – *Tolts M.* Demography of North Caucasian Jewry: A note on population dynamics and shifting identity // Ethno-Nationalism, Islam and State in the Caucasus: Post-soviet disorder / Central Asian studies series. London and New York. 2008. P. 214–224.

Terminological Situation with the Name of the Language of the Mountain Jews

Evgeniya Nazarova

(Moscow, Russia)

Department of Russian as a Foreign Language, Russian State University named after

A.N. Kosygin

University Lecturer,

E-mail: info@rguk.ru

ORCID: 0000-0003-3527-8056

Abstract: The article analyzes the difficult terminological situation with the name of the language of the Mountain Jews. In the article, the author gives different versions of the names of the language, existing in parallel, but in different areas. On the one hand, this is the ethnic name of the language - *Juhuri*, which is associated with the ethnonym *Juhurho* and is used by its speakers, the Mountain Jews, in their intra-ethnic communication. On the other hand, there is a second name of the same language – the *Tat language* and its modifications like *Jewish-Tatian language (Judeo-Tat)* etc. This name is currently used in scientific literature, in the state administrative “Nomenclature of the Languages of the Peoples of the Russian Federation”, in the name of such phenomena of the verbal culture of the Mountain-Jewish people as literature and theater.

The author states that the presence of two or more disparate and in no way related names of one language brings confusion into the self-identification of Mountain Jews, complicates the study of its ethnogenesis, interferes with the normal statistical records of native speakers and creates many other difficulties. And because of it the author calls for unifying the name of the language of the Mountain Jews at the legislative level. Such unification will help in rejecting the use wrong term “The Tat language”, which is currently used as official one, and which is treated as erroneous and unacceptable by the Mountain Jews themselves. Instead of that name, the author proposes to introduce into the administrative nomenclature the ethnic name of the language of the Mountain Jews *Juhuri*, thereby giving it an official status.

As a result of such a replacement, the language of Mountain Jews will get their own relevant official name, which until now their language did not have for a number of specific historical reasons mentioned in the article. And this, the author believes, will fundamentally change the difficult long-term terminological situation with the name of the native language of the Mountain Jews for the better and bring it into a natural and harmonious state, similar to how it is noted in the vast majority of the peoples of Russia and the world: one people of *Juhurho* - one correlation it is the name of the native language of *Juhuri*.

Keywords: the Mountain Jews, the ethnonym *Juhurho*, the pseudo-ethnonym *Tats*, the native language of the Mountain Jews (*zuhun*) *Juhuri* “Jewish language”, the official

administrative name of the language is Tat, the history of the creation of language term names, the prospects for the development of the terminological situation, the unification of language names

References

- Abramov, Kh.I. *Kratkaia entsiklopediia gorskikh evreev*. Khaifa, 2006. 304.
- Agarunov, Ya.M. Agarunov, M.Ya. *Bol'shoi slovar' yazyka gorskikh evreev dzhuuri. Dzhuuri – russkii slovar'. Russko-dzhuuri slovar'*. Baku, 2010. 640.
- Agarunov, M.Ya. *O pis'mennosti i alfavitakh* // Agarunov M.Ya. *Kritika sovremennogo sostoianiia nauchnoi literatury o gorskikh evreikh.*, Jerusalem, AzIz, 2014. 60–87.
- Agarunov, M.Ya. *Kul'tura i pis'mennost' gorskikh evreev v pervye dva poslerevoliutsionnye desiatiletiia* // *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* / Nauchnye reds.: E. M. Nazarova, G. I. Semenov. M.: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018. 207–227.
- Anisimov, N.A. *Grammatik zuhun tati*. Moscow, izdatel'stvo "Tsentroizdat", 1932. 185.
- Beresin, I. *Persian dialects research*. Casan, 1853.
- Bogdanov, G. *Uchebnik gorsko-evreiskogo yazyka dzhuuri*. Sholumi. Israel, 2018. 208.
- Bogdanov 2019 - Bogdanov G. *Uchebnik yazyka gorskikh evreev dzhuuri*. Chast' 1. Sholumi. Israel, 2019. 244.
- Bram, Ch. *The Jews of Daghestan, Collective Identity and Community survival* // *Rapport Center Publications*. # 14. Bar Ilan University. Ramat Gan, 2006. 130 (in Hebrew).
- Bram, Ch. *Group Identity, Colonialism and Zionism: Bukhara Jews and Caucasus Jews in the Prism of their Ethnonyms* // *Peamim*. Jerusalem, 2012. Vypusk 136. 109–144 (in Hebrew).
- Bram, Ch. *Cultural Identity and inter-cultural creativity among Caucasus Jews* // *Piyyut (Jewish Liturgical Poetry): A Window for Reconstructing Cultures* / Editor H. Pedaya. Jerusalem: The Van-Leer Institute and Hakibbutz Hameuhad. Jerusalem, 2012 (in Hebrew).
- Bram, Ch. *Yazyk gorskikh evreev: Problema sokhraneniia yazyka do i posle immigratsii v Izrail'* // *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* / Nauchnye reds.: E.M. Nazarova, G. I. Semenov. M.: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018. 501–513.
- Bram, Ch. *Integratsiia gorskikh evreev v Izraile: sotsial'nye i kul'turnye aspekty* // *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* / Nauchnye reds.: E.M. Nazarova, G.I. Semenov. M.: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018. 570–587.
- Davydov, V. *Ocherki o kul'ture gorskikh evreev v Izraile*. Jerusalem, 2009.

- Dorn, B. *Caspia. About the incursions of the old Russians into Tabaristan.* – *Memories of the St. Petersburg Academy of Sciences*, 1875, series VII, vol. 23, # 1.
- Geiger, W. *Smaller dialects and dialect groups. II. The Caspian dialects* // *Outline of Iranian Philology*. Vol. 1–2. Strasbourg, 1898–1901, Pt. I.
- Gorskie evrei: *Istoriia, etnografiia, kul'tura* / Sostavlenie i nauchnaia redaktsiia V. Dymshitsa. Pod obshchei redaktsiei I. Beguna. Moscow, 1999. 464.
- Griunberg, A.L. *O meste tatskogo sredi iranskikh yazykov* // *Voprosy yazykoznaniia*. 1961. # 1. 106–114.
- Griunberg, A.L. *Yazyk severo-azerbaidzhanskikh tatov*. Leningrad, 1963. 211.
- Griunberg, A.L., Davydova, L.Kh. *Tatskii yazyk* // *Osnovy iranskogo yazykoznaniia. Novoiranskie yazyki, zapadnaia gruppа, prikaspiiskie yazyki*. Moscow, izdatelstvo “Nauka”, 1982. 231–286.
- Itzhaki, Rabbi Ya'akov. *Thesaurus of Judeo-Tat (Juhuri) Language of the Mountain Jews of the Caucasus* / Edited with an Introduction and Notes by Michael Zand. Jerusalem, 2016.
- Kupovetskii, M. *Prichiny i posledstviia formirovaniia tatskogo etnicheskogo mifa sredi gorskikh evreev* // *Mezhdunarodnaia konferentsiia “Gorskie evrei: s Kavkaza v Izrail”*. Jerusalem, 8–10 October 2002. *Tezisy dokladov*. Jerusalem, 2002. 11–12.
- Kupovetskii, M. *Prichiny i posledstviia formirovaniia tatskogo etnicheskogo mifa sredi gorskikh evreev* // *Ikhilov Mikhail Matatovich: uchenyi, voyn, grazhdanin*. Makhachkala, 2004. 93–94.
- Kupovetskii, M.S. *K istoricheskoi demografii etnoterritorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaidzhana v 17–19 vekakh* // *Studia Anthropologica: Sbornik statei v chest' professora M.A. Chlenova*. / Redaktor-sostavitel' A.M. Fedorchuk i S.F. Chlenova, nauchnyi redaktor A.V. Belova. Moscow, Jerusalem, izdatelstvo Mosty kul'tury / Gesharim. 2010. 145–175.
- Kupovetskii, M.S. *Dinamika chislennosti i rasseleniia gorskikh evreev v 19 – nachale 21 veka* // *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* / Nauchnye reds.: E. M. Nazarova, G. I. Semenov. M.: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018. 288–316.
- Mikdash-Shamailova, L. *Gorsko-evreiskie obshchiny v sovremennom Gosudarstve Izrail'* // *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev*. Moscow, 2018. 562–569.
- Miller, B.V. *Taty, ikh rasselenie i govory* // *Izvestiia Obshchestva obsledovaniia i izucheniia Azerbaidzhan*. Vypusk 7, № 8. Baku, 1929.
- Miller, B.F. *O kubinskom govore tatskogo narechiia gorskikh evreev Kavkaza* // *Zapiski Instituta vostokovedeniia Academy of Sciences of the Union of Soviet Socialist Republics*, Moscow, 1933. Vol. 1. 269–290.
- Miller, V.F. *Materialy dlia izucheniia evreisko-tatskogo yazyka. Vvedenie, teksty, slovar'*. St.Petersburg, 1892. 90.
- Miller, V.F. *Ocherk fonetiki evreisko-tatskogo narechiia* // *Trudy Lazarevskogo Instituta vostochnykh yazykov*. Moscow, 1900. Vypusk 3. 32.

- Miller, V.F. *Ocherk morfologii evreisko-tatskogo narechiia*. Moscow, 1901. 111.
- Miller, V.F. *O semitskom elemente v tatskom narechii gorskikh evreev // Drevnosti vostochnye: Trudy Vostochnoi komissii Moskovskogo arkheologicheskogo obshchestva*. Moscow, 1903. Vol. 2. Vypusk 3. 160–168.
- Miller, V.F. *Tatskie etiudy, chast' 1. Teksty i tatsko-russkii slovar'*. Moscow, 1905. 80.
- Miller, V.F. *Tatskie etiudy, chast' II. Opyt grammatiki tatskogo yazyka // Trudy Lazarevskogo Instituta vostochnykh yazykov*. 1907. Vypusk 26. 83.
- Naftaliev, M.N. *Evreisko (dzhuuri) – russkii slovar'* / Nauchnyi redaktor E.M. Nazarova. Moscow, 2016. 566.
- Nazarova, E.M. *Terminy rodstva i svoistva v tatskom yazyke // Problemy otraslevoi leksiki dagestanskikh yazykov: Terminy rodstva i svoistva. Sbornik statei*. Makhachkala, 1985. 209–216.
- Nazarova, E.M. *O morfologicheskikh sredstvakh vyrazheniia atributivnosti v tatskom yazyke // Morfemnyi stroi dagestanskikh yazykov. Sbornik statei*. Makhachkala, 1988. 127–147.
- Nazarova, E.M. *O poriadke slov v atributivnykh slovosochetaniiah tatskogo yazyka // Vyrazhenie prostranstvennykh otnoshenii v yazykakh Dagestana. Tematicheskii sbornik*. Makhachkala, 1990. 158–163.
- Nazarova, E.M. *O razlichiiakh v sistemakh atributivnykh slovosochetanii v dialektakh tatskogo yazyka // Dialektologicheskoe izuchenie dagestanskikh yazykov. Sbornik statei*. Makhachkala, 1992. 163–171.
- Nazarova, E.M. *K probleme “yazyk ili dialect” na materiale dvukh raznovidnostei tatskogo yazyka // Tezisy dokladov Nauchnoi sessii, posviashchennoi itogam ekspeditsionnykh issledovaniy Institutov istorii, arkheologii, etnografii i yazyka, literatury, iskusstva v 1992 - 1993 godakh*. Makhachkala, 1994. 120–121.
- Nazarova, E.M. *Yazyk gorskikh evreev Dagestana // Vestnik Evreiskogo Universiteta v Moskve*. Moskva – Jerusalem, # 3 (13), 1996 - 5757. 120–146.
- Nazarova, E.M. *O grammaticheskoi kategorii “atributivnost” v evreisko-tatskom yazyke: K postanovke voprosa. // Judaica Rossica*. Vypusk 2. Moscow, 2002. 182–199.
- Nazarova, E.M. *Yazykovye aspekty tatskogo etnicheskogo mifa: o terminologicheskoi situatsii s nazvaniem yazyka gorskikh evreev // Gorskie evrei: s Kavkaza v Izrail': Mezhdunarodnaia konferentsiia, Jerusalem, 8–10 October 2002 goda. Tezisy dokladov*. Jerusalem, 2002. 9–10.
- Nazarova, E.M. *Yazykovye aspekty tatskogo etnicheskogo mifa: o terminologicheskoi situatsii s nazvaniem yazyka gorskikh evreev // Ikhilov Mikhail Matatovich: uchenyi, voyn, grazhdanin*. Makhachkala, 2004. 101–103.
- Nazarova, E.M. *Predislovie nauchnogo redaktora // Naftaliev M.N. Evreisko (dzhuuri) - russkii slovar'*. Moscow, izdatelstvo “STMEGI”, 2016. 5–10.

- Nazarova, E.M. *Yazyk gorskikh evreev v sravnitel'no-istoricheskoi perspektive // Istoriia i kul'tura gorskikh evreev / Nauchnye reds.: E. M. Nazarova, G. I. Semenov. M.: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018. 228-248.*
- Oranskii, I.M. *Vvedenie // Osnovy iranskogo yazykoznaniia. Drevneiranskie yazyki. Moscow: izdatelstvo "Nauka", 1979. 10-128.*
- Semenov, I.G. *Gorskie evrei. Nekotorye aspekty etnicheskoi identifikatsii (konets 19 – nachalo 21 veka) // Tsentral'naia Aziia i Kavkaz. Zhurnal sotsial'no-politicheskikh issledovani. 2003. # 3 (27). 191-192. Angliiskaia versiiia zhurnala: Semenov I. The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identifications // Central Asia and the Caucasus. 2003. # 3 (21). 165-173.*
- Semenov, I.G. *Sovremennye etnicheskie samonazvaniia gorskikh evreev (novatsii poslednikh desiatiletii) // Dagestan i dagestantsy: vzgliad na sebia i vzgliad izвне. Sbornik statei / Pod obshchei redaktsiei A.-N.Z. Dibirova. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia, 2013. 236-242.*
- Semenov, I.G. *Vvedenie // Istoriia i kul'tura gorskikh evreev / Nauchnye reds.: E. M. Nazarova, G. I. Semenov. M.: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018. 13-29.*
- Shor, R.O. *O spornykh voprosakh v konsonantizme govora tatov-evreev // Yazyki Severnogo Kavkaza i Dagestana. Vypusk 2. Moscow, Leningrad, 1949. 127-139.*
- Tolts, M. *Demography of North Caucasian Jewry: A note on population dynamics and shifting identity // Ethno-Nationalism, Islam and State in the Caucasus: Post-soviet disorder / Central Asian studies series. London and New York. 2008. 214-224.*
- Zand, M. *Rabbi Yaakov Itskhaki kak leksikograf i leksikolog // Materialy Mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma: "Gorskie evrei Kavkaza" (24-26 April 2001, Baku – Kuba – Krasnaia Sloboda). Baku: Elm, 2002. 140-147.*
- Zand, M. *Literatura // Istoriia i kul'tura gorskikh evreev Kavkaza. Jerusalem – Kuba, 2009. 71-78.*

Дан Шапира

Профессор, Университет Бар Илана, Факультет Ближневосточных исследований
Рамат-Ган 5290002, Израиль
shapiradan.apple@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7296-9385

О горско-еврейском переводе *сиддура* Асафа Пинхасова

Аннотация: Сефардский молитвенник, напечатанный в Вильно в 1909 г. для горских евреев, был в основном двуязычным с обширным переводом на их язык, обозначенный в этой публикации как «Тати».

Язык этого перевода предшествует советской языковой инженерии литературного татского (в действительности, еврейско-татского) в 1920-1930-х годах; более того, некоторые части перевода, особенно те части Библии, которые используются в литургии, могут относиться к прошлым векам.

Пока не было исследований языка библейских переводов на язык горских евреев. Этот текст – последний призыв направить усилия всех тех, кто заботится о лингвистическом наследии горских евреев, на академические исследования этого языка, особенно его исчезающих диалектов и языка библейских переводов, найденных в этой книге и в других местах.

Ключевые слова: Переводы Библии, язык горских евреев, горские евреи, тат, татский, еврейские молитвенники, *сиддур*, еврейские переводы Библии на обиходные языки, еврейские языки.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.06

В 1909 г. (תרס"ט) виленское еврейское издательство Й.И. Пирожникова опубликовало частично двуязычный *сиддур* (книгу молитв) для горских евреев (אח עדת ג'מעת האי ספרדי, אסף בה"ר יותם פינחסאוו, ווילנא תרס"ט בדפוס י' פיראזשניקאו) (סידור קול תפלה). Это первое печатное издание на языке горских евреев¹ было спонсировано М. Богатыревым и Ш. Мордахаевым. Подготовил *сиддур* к изданию (и, возможно, частично перевел) Асаф сын Йотама Пинхасов (Дербент, 1884 – расстрелян в марте 1920 г.).

Репродукция оригинального издания, низкого качества, давно находится на сайте СТМЭГИ – *сиддур* сохранился в небольшом количестве экземпляров плохого качества, изорванных, с поблёкшими буквами.

¹ Другой книгой до 1917 г. была брошюра מטלב סיאניהא, *Metleb Sioniho*, “Цель / требование сионистов”.

В 2015 г. СТМЭГИ опубликовало реконструкцию оригинального издания 1909 г. для общины Бейт Сфаради. В оригинальном *сиддуре* было много ошибок – наборщики не понимали перевода на язык горских евреев. При реконструкции *сиддура* была проделана большая работа, но некоторые опечатки оригинального издания остались (о такой возможности писал редактор рав Гавриэль Давидов в своем Предисловии редактора).

Переводы или частичные переводы древнееврейского текста на язык горских евреев содержатся внизу страницы мелким огласованным шрифтом на страницах (реконструированного издания) 3-5, 7-25, 29-30, 33-129, 132-146, 147-151, 164-166 (без вторичного перевода וילן который уже появился выше на стр. 149f.), 167, 170-171, 182-183, 194-199, 202-203, 208 (частичный перевод), 210 (частичный перевод), 215-217 (частичный перевод), 218-222 (221-222, אשת חיל מי ימצא), 225-226 (частичный перевод), 226-239 (ברכת המזון), 244-252, 259-261 (частичный перевод), 266-276, 279-281, 283-286, 290ff. (почти сплошной перевод).

Язык перевода определен в *сиддуре* как “татский”. Пинхасов наверняка владел, помимо родного и древнееврейского, русским и межкавказской *lingua franca*, тогда называемой тюрки, кавказско-татарским, или тюрко-персидским, а ныне – тюрки / торки в Иране и азербайджанским в Азербайджане и Дагестане.

Он владел, возможно, как многие горские евреи его поколения, персидским (по крайней мере, он владел персидским позже, когда преподавал в еврейской школе в Самарканде) и, судя по его учебе в течение длительного времени в Вильне, в какой-то мере знал идиш. Знание идиша было и остается характерным для неашкеназских студентов литовских (и сатмарских, в наши дни) ешив. Именно во время учебы в ешиве в Вильне Пинхасов начал работу над своим переводом *сиддура*.

Язык перевода *сиддура*, и в частности, язык переводов библейских текстов в *сиддуре*, предшествуют тому татско-еврейскому, который конструировали советские лингво-инженеры в 1920–30-ых годах. Вопрос состоит в том, был ли его перевод абсолютно новым, беспрецедентным, переводом, или у него были предшественники, устные или письменные. Письменные переводы на родной язык он вряд ли имел в Вильне на своем рабочем столе, и у нас нет уверенности, что таковые вообще существовали. Но традиции устных переводов, слово в слово, конструкция в конструкцию, прекрасно известны из большинства еврейских (и множества мусульманских) общин. Такие устные переводы (позже, обычно, записанные) могут быть очень архаичными как в языковом, так в текстуальном смысле.

Ср., например, Псалом 14.1 в переводе (около 1490) на еврейско-немецкий (ср. [Frakes, Jerold 2004] и перевод на идиш *Der Arbeter Ring / Yehoash*, причем автор последнего знал (и учитывал?) первый:

לְמַנְצַח לְדָוִד	אויבר זיגונד צו דוד	פֿאַר דעם געזאַנגמייסטער פֿון דודן
אָמַר נָבֵל בְּלִבּוֹ	זגט איין שלק אין זיינס הערצן	דער נידערטרעכטיקער זאָגט אין זיין האַרצן
אֵין אֱלֹהִים	ניט זיי גוט	ניטאָ קיין גאָט
הִשְׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ עָלֶיךָ	זי ורדערבן זי וראונווערדיגן אורצל	פארדאָרבן זיינין זיי, אומווערדיק באַגיינען זיי זיך
אֵין עֲשֵׂה טוֹב	נימנט טוט גוטש	קיינער טוט ניט קיין גוטש

Это предшественник Google Translation – люди, создававшие Google Translation и переводы библейских текстов на еврейские языки, имели схожее языковое мышление.

Создание таких устных, фиксированных, переводов было необходимым условием при изучении как древнееврейского, так и теснейшим образом связанного изучения библейских текстов. Еврейские дети заучивали древнееврейское слово в одной, появляющейся в изучаемом тексте, словоформе и повторяли его в переводе на “родной” язык (слово “родной” стоит в кавычках, ибо язык, на который переводился текст Библии в процессе обучения был все-таки не “родным”, а именно что искусственным, в той или иной мере, языком “библейских переводов”). Этот “искусственный язык библейских переводов” именовался Ladino у сефардов (в отличии от разговорного языка Judezmo), fartaytscht (откуда и русское *портачить*), Ivry-Teitsch в ашкеназской среде, *neisham* (פֿעשט) у караимов и крымчаков, производными от слова «персидский» среди горских евреев.

Пример таких фиксированных переводов из идиша (Бытие 1.1):

בראשית אין אנהייב / ברא האט באשאפן / אלהים גאט / את השמים דעם הימל / והארץ און די ערד /

Пример таких фиксированных переводов из архаического еврейско-персидского (Бытие 1.1):

בראשית באוולין / ברא אפריד / אלהים כ'דאי / את השמים מר אן אסמאן / והארץ ומר אן זמין /

В еврейско-персидском стоит отметить характерные для языка библейских переводов, хотя и несколько искусственные, передачи древнееврейских *vota accusativa* תא через *tar* и определенного члена (неизвестного в персидском) через указательное местоимение *ān > on/un* (то же и переводах Корана).

Ладино латинскими буквами (La Biblia de Ferrara 1553, латинизация константинопольской Библии 1547, древнееврейский, арамейский Онкелоса, ладино еврейскими буквами, греческий еврейскими буквами):

In principio crio el dio elos çielos y ala tierra.

Говорящему по-русски и знающему древнееврейский читателю предлагается проделать мысленный эксперимент: возьмите любой библейский стих и переведите его “на-русский” – вы увидите, что вы переводите не на “русский”, а на язык библейских переводов (который, в Вашем личном случае, может иметь основой Синодальный, церковно-славянский, или один из “кошерных” еврейских переводов). Так работает любой

перевод Библии на любой еврейский язык (а также почти любой, до XX в., мусульманский перевод Корана на мусульманский язык).

Хотя пока у нас нет ни одного более раннего текста на еврейско-татском языке, чем *сиддур* Пинхасова², не будет преувеличением предположить, что его перевод был основан на традиции устного перевода; однако, Лия Микдашева в своем предисловии замечает, что он редактировал свой перевод, чтобы сделать его понятным в Дагестане, Кубе и Ширване (диалектальные зоны начала XX в.).

Ширванский диалект ныне, по-видимому, мертв, но несколько столетий назад он сосуществовал параллельно со стандартным персидским послемонгольской эпохи, и именно на таком персидском (еврейскими буквами) написал в Ширване в 1459 г. Моше б. Аарон б. Шеэрит (Moshe ben Aharon ben She'rith) свой словарь древнееврейского, Эгрон.

Я уверен, что не будет преувеличением предположить, что, что крайней мере, в Ширване переводили библейские тексты более или менее стандартным языком еврейско-персидских библейских переводов, и лишь позднее язык этих переводов прошел вульгаризацию, приблизившись к разговорному языку горских евреев.

Можно также предположить, что горские евреи самого конца XIX и начала XX вв. пользовались молитвенниками и иными еврейскими книгами, переведенными в это время в Иерусалиме Шимоном Хахамом (1843, Бухара – 1910, Иерусалим) на персидский язык среднеазиатских евреев (еврейско-таджикский, бухарский и т.д.). Переводческая и издательская продукция Шимона Хахама пользовалась спросом всюду, где знали еврейские буквы и понимали персидский – от Сараево до Коканда, Кабула и Кашгара, от Константинополя до Исфахана, Багдада, Басры, Кабула, Бомбея, Сингапура, Шанхая.

Возможно, именно способность, хотя и ограниченная, использовать книги Шимона Хахама среди горских евреев и была одним из факторов инициативы р. Асафа Пинхасова создать более понятный *сиддур*. Покойный проф. Михаэль Занд, чью копию *сиддура* Пинхасова я ксерокопировал много лет назад, считал, что язык переводов Пинхасова сильно персифицирован. Ниже я привожу фрагмент из *сиддура* с пагинацией оригинального издания и мой разбор грамматических и лексических форм.

Нехемия 9:5-7 (*сиддур* 1909, с. 70-71):

və boroxo birat num-i 'üzzet-ə-tü	וְאֵ בְרוּכָה בִּירַת נומי עֻזָּתָהּ	ויברכו שם כבודך
və bōlōndōri-tü a-sar hami boroxo-ho	וְאֵ בּוֹלוֹנְדוֹרִי תוֹ אֶסֶר הָמִי בְרוּכָה הָא	ומרומם על כל ברכה ותהלה
və-təḥərif-iyati-ho	ותחריפ-יְתִיקָא	

² Единственные письменные тексты горских евреев в XIX в. были, если не по-древнееврейски, то на тюркском [Shapira 2001-2002:495f.].

tü-ni u H a taḥna-yi-tü	תוני או ה' אֵה תחניתו	אתה הוא ה' לבדך
tü saxdi	תו סכדי	אתה עשית
asmu-ra asmu-yi	אָסמורה אסמוי אסמו הָרָא	את השמים שמי השמים
asmu-ho-ro	והמי לשגר השורא	וכל צבאם
və hami lašgar-ho-šu-ro	כרירה וָא המי אסר יו וריהרא	הארץ וכל אשר עליה
xori-ro və hami a-sar-iyu		הימים וכל אשר בהם
vari-ho-ro		
dariyo-ho-ro və hami	דריה הָרָא והמי אִישן דרי הרא	ואתה מחיה את כלם
ayiš-ü dar-i-ho-ro		
tü zühünda-n-i	תו זוהונדני הממשורא	וצבא השמים
hammi-šu-ro	וא לשגרְהִי אסמו	לך משתחוים
və lašgar-ho-yi asmu	אָתו סר זרנות	
a-tü sar zar-n-ut		

və boroxo birat num-i 'üzzet-ə-tü və bölöndör-i-tü
and³ blessing be.OPT⁴.3SNG name+IZAF⁵ glory-of-thou and exalted+of+thou
И благословением буде Имя Славы Твоей и Величия Твоего

a-sar hami boroxo-ho və təḥərif-iyat-i-ho
to⁶+head all blessing.PL and praise⁷.PL⁸+IZAF.PL
выше всех благословений и хвал.

tü-n-i u H a
thou.COP.2.SNG he God to⁹
Ты еси Он, который Бог []

taḥna-yi-tü tü saxd-i
only¹⁰+COP.2SNG+thou thou do.PAST.2SNG
только Ты, ты создал

asmu-ra asmu-yi asmu-ho-ro
sky+Acc.POSTPOS sky+IZAF sky.PL+Acc.POSTPOS
небо / небеса небо небес

və hami lašgar-ho-šu-ro
and all army.PL.3.POSS.PL+Acc.POSTPOS
и все армии/сонмы их

³ Использован персидский порядок слов.

⁴ Архаичная форма.

⁵ IZAF тут архаично или подражает персидскому употреблению. Подражание (mimicisation) – передача собственными средствами молодого литературного языка грамматических особенностей престижного родственного языка с развитой традицией. В 19-ом веке – распространенной явление в новых небольших славянских, германских, румынском; в 20-ом веке – в пушту.

⁶ *p/bad > e/a/æ/ə.

⁷ *ta'rīf.

⁸ Персидский / арабский pl.

⁹ Подражает древнееврейскому lə- в lə-bad-əkā.

¹⁰ Перс tanhā, с метатезой и с h>ḥ.

xori-ro vә hami a-sar-i-y-u var-i-ho-ro
 earth/land+POSTPOS and all to¹¹+head+IZAF+POSS.3SNG on¹².PL+POSTPOS
 землю¹³, и все сто есть в ней

dariyo-ho-ro vә hami a-y-i-šü dar-i-ho-ro
 sea.PL+POSTPOS and all in_3.POSS.PL in¹⁴_IZAF+3.PL+POSTPOS
 моря и все что есть внутри их

tü zühünda-n-i hammi-šu-ro
 thou making-alive.PRES.2.SNG all+3.POSS.PL.+POSTPOS
 Ты оживляешь их

vә lašgar-ho-yi asmu a-tü sar zar-n-ut
 and army.PL.IZAF sky to+thou head hit¹⁵.PRES.3PL
 и сонмы / армии небес Твоих челом бьют¹⁶ Тебе.

Мне бы хотелось в этой заметке призвать всех, кто ценит языковое наследие горских евреев, объединить силы в последней попытке, пока еще остается время, сохранить и успеть изучить это наследие.

Литература

Грюнберг, А.Л., Давыдова, Л.Х. 1982. “Татский язык”, *Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки*. М.: Наука. С. 231-286.

¹¹ *p/bad > e/a/æ/ə.

¹² Использование этой препозиции есть одно из свидетельств того, что текст стар или архаичен, или что имел персидское *Vorlage*, или представляет ныне мертвый диалект. *bar-i* есть ‘татская’ форма кл. персидского *ba-rā-y-i* / Дари (персидский Афганистана) *bar-i*, ‘для, для ради’, контаминированная с *bar*, ‘on, above’, *на/д*. Форма Южного Тати (мусульманские диалекты Азербайджана) есть *bei* / *bäri*, дербентская форма есть *er-i* (обе из *pat + *rā-i, см. Грюнберг & Давыдова 1982:279). Форма как в этом библейском переводе в *сиддуре* Пинхасова неизвестна мне и других текстов.

¹³ Слово неизвестной этимологии.

¹⁴ Персидское *dar* (среднеперсидское *andar*) не имеет соответствия в татских и в языке горских евреев (см. Грюнберг & Давыдова 1982:279). Следовательно, это архаизм персидского *Vorlage*.

¹⁵ Калька с тюркского *baş urmaq* “to ask humbly”. Персидское *zadan* (*zata-), где *-d* есть часть основы глагола, а не инфинитивное окончание *-den*, соответствует старотатскому *zaran; возможно, неопределенный гласный слышался между *-r+n-*.

¹⁶ Как и в русском, так и в языке горских евреев, это выражение есть калька с тюркского.

Shapira 2001–2002 – *Shapira D.* 2001-2002. *Miscellanea Judaeo-Turkica: Four Judeo-Turkic Notes (Judaeo-Turcica IV) // Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27. Shaul Shaked Festschrift. 2001-2002, 475-496.

Frakes, Jerold 2004 – Frakes, Jerold C. [eds], *Early Yiddish Texts 1100-1750: With Introduction and Commentary*, Oxford UP, 2004, p. 83.

Notes on the Language of the 1909 “Tati” *Siddur* (Prayer book) in the Language of the Mountain Jews by Asaf Pinchasow

Dan Shapira

Ph.D., Full Professor

Bar-Ilan University, Department of Middle Eastern Studies,

Ramat-Gan 5290002, Israel

shapiradan.apple@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7296-9385

Abstract: The Sepharadi prayer book, printed at Vilna in 1909 for the use of Mountain Jews, was mostly bilingual with spacious translation into their language defined in this publication as “Tati” (ג'מעט האַי ספּראַך, אַסאָפּ ב'ר יותם פינחסאָוו, ווילנא תרס"ט בדפוס י' פיראזשניקאוו) (סדור קול תפלה אה עדת).

The language of this translation predates to Soviet engineering of the Literary Tati during 1920s-1930s; moreover, parts of the translation, especially of those portions of the Bible used in liturgy, may go back to the previous centuries.

No study of the language of the Biblical translations to the language of the Mountain Jews was published yet. It's the last call to turn efforts of all those who mind the linguistic heritage of the Mountain Jews to academic studies of this language, and especially of its vanishing dialects and the language of the Biblical translations found in this prayer book and elsewhere.

Keywords: Biblical translations, language of the Mountain Jews, Mountain Jews, Tati, Jewish prayer books, Jewish vernacular translations of the Bible, Jewish languages

Игорь Семенов

(Махачкала, Россия)

Доктор исторических наук

E-mail: i_semyonov61@mail.ru

ORCID: 0000-0001-8102-3877

К анализу антропонимики горских евреев Дагестана

Моей дочери Галине Игоревне

Аннотация: Традиционный именник горских евреев мало чем отличается от именников других еврейских групп. Отличия наблюдаются лишь в характерной для антропонимикона горских евреев относительно небольшой группе имен, заимствованных у соседних кавказских народов. Еще одна особенность — присутствие ряда имен, имеющих прозрачную горско-еврейскую этимологию. К их числу относится довольно большая группа женских имен с цветочной семантикой. Встречаются у горских евреев также несколько имен, по форме являющиеся заклинаниями и пожеланиями, ориентированными на сохранение и приумножение мужского потомства.

Ключевые слова: личные имена, женские имена с цветочной семантикой

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.08

Существенный вклад в изучение антропонимики горских евреев вносят публикации списков горско-еврейских имен. Около двухсот имен приведены в книге Б.Б. Маноаха [Маноах 1984], более полторы сотен — в орфографическом словаре Б.Г. Гаврилова и А.Б. Изгияевой [Гаврилов, Изгияева 1995]. Наиболее репрезентативный материал приведен в словаре Я.М. и М.Я. Агаруновых — 166 мужских и 86 женских имен [Агаруновы 1997]. Наконец, следует указать на публикацию автора данной статьи, в которой приведены мужские имена горских евреев Республики Дагестан [Семенов 2006].

Напомню также, что И.Я. Черным была высказана точка зрения о том, что в антропонимиконе горских евреев преобладают имена из Торы, из Книги Пророков и Книги Царств [Черный 1870, 40]. Теме антропонимики горских евреев посвящена также статья М.Д. Каракетова, автор приводит около 50 мужских и порядка 10 женских имен, в основном это имена, распространенные среди горских евреев Нальчика [Каракетов 2010]. Специально следует упомянуть важный доклад Виталия Шалема

«Традиционные имена горских евреев: этимологический анализ», сделанный на XX Ежегодной международной конференции по иудаике (Москва, 3–5 февраля 2013 г.), организованной Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». В докладе была представлена развернутая характеристика основных особенностей горско-еврейского языка, предпринят этимологический анализ заимствованных имен – азербайджанских, персидских и др. В Шалемом выделена также группа имен, имеющих прозрачную горско-еврейскую этимологию. При анализе антропоники горских евреев необходимо учитывать тот факт, что современный горско-еврейский язык насыщен многочисленными терминами древнееврейского и арамейского происхождения. Такая особенность присуща всем «еврейским» языкам. Специфически горско-еврейской особенностью в данном случае являются весьма многочисленные заимствования из тюркских диалектов, предшественников современных азербайджанского и кумыкского языков. Восточнокавказские тюркские языки являлись для всех местных народов, в том числе и для горских евреев, языками межэтнической коммуникации, а также и языками высокой культуры (в том числе поэтической). В наше время в этой функции их значительно потеснил русский язык. Что касается дагестанских языков, то следует отметить, что никаких заимствований из них в языке горских евреев выявить пока не удалось.

До начала XX в. в антропоники горских евреев преобладали еврейские имена (все собственно еврейские имена, независимо от их происхождения, именуются горскими евреями нум *Туьрой*, то есть ‘имя (из) Торы’). Кроме того, в нем присутствовал значительный слой имен арабского, персидского и тюркского происхождения, а также имен, возникших на собственно горско-еврейской почве.

При советской власти в антропоники горских евреев произошел некоторый сдвиг в пользу русских и европейских имен. Сначала они появлялись как имена, сопровождавшие основные еврейские имена, а сейчас уже довольно часто собственно еврейских имен у детей горских евреев может не быть вовсе [Семенов 2010]. Разумеется, это касается в первую очередь горских евреев, которые в настоящее время живут в Дагестане или в других регионах Российской Федерации. В Израиле ситуация несколько иная: там антропоники горских евреев подвергается влиянию местной, израильской ономастической моды.

Для последующего анализа представляется важным отметить, что в дагестанских говорах горско-еврейского языка общеиранскому долготному *a* (*ā*) в одних случаях соответствует *o*, в других *e* или *ä* (*ä*). Это правило действует и в отношении терминов неиранского происхождения, в том числе семитского и тюркского. К примеру, имя *Абрам* (*Авраам*) произносится носителями этих говоров как *Оврогьом* (*Ovrohom*), *Эврогьом* (*Ävrohom*) или же как *Эврэгьэм* (*Ävrähäm*); имя *Натан* – как *Нете*(н) или *Ното*(н), а

имя *Аарон* как *Эгъэруь(н)* (*Ähärü[n]*). Эти же правила свойственны литературному языку. Надо также упомянуть о том, что горско-еврейские говоры Дагестана подразделяются на окающие, екающие и промежуточные. Эти особенности отражены в частности в приведенных выше примерах произношения имени *Абрам (Авраам)*.

Традиционный именник горских евреев мало чем отличается от именников других еврейских групп. Отличия наблюдаются лишь в характерной для этого антропонимикона относительно небольшой группе имен, заимствованных у соседних кавказских народов. Еще одна особенность – наличие ряда имен, имеющих прозрачную горско-еврейскую этимологию. К их числу относится довольно большая группа женских имен с цветочной семантикой. Встречаются у горских евреев также несколько имен, этимологически являющихся заклинаниями и пожеланиями сохранения и приумножения мужского потомства.

Женские имена с цветочной семантикой

Прежде чем перейти к анализу имен данной группы, отмечу, что в дербентском говоре горско-еврейского языка лексема со значением ‘цветок’ звучит как *гуьл*, тогда как в более северных говорах – в Маджалисе, Янгикенте, Махачкале, Буйнакске и др. – эта лексема произносится как *гил*. Нормативным при этом считается дербентский вариант.

Необходимо упомянуть еще одну особенность дагестанских говоров горско-еврейского языка: в дербентском говоре лексема *гуьл* имеет значение не только ‘цветок’, но и ‘роза’ (то же, кстати, и в красно-слободинском говоре в Азербайджанской Республике), тогда как в более северных говорах – маджалисском, янгикентском, махачкалинском, буйнаксском и др., – это слово означает только ‘цветок’. При этом в дербентском говоре есть и другой термин для обозначения розы – *гъуьзуьлгуьл/гъуьзуьргуьл*. Эта же лексема используется для обозначения розы и в других говорах, в том числе в маджалисском, янгикентском, махачкалинском, буйнаксском.

Женское имя *Гъуьзуьлгуьл/Гъуьзуьргуьл* (Роза) является одним из наиболее популярных в традиционном горско-еврейском антропонимиконе. У горских евреев в качестве женского имени используется также лексема *гуьлли*, где *гуьл* – означает ‘цветок’, а *-ли* – суффикс, служащий для образования прилагательных. Имя *Гуьлли* означает таким образом ‘цветистая’. Корень *гуьл* присутствует также в имени *Гуьлчимон/Гуьлчумон*, которое имеет значение ‘цветочный луг, цветочная поляна’. Еще одно имя с цветочной семантикой — *Гуьлисту/Гилуьсту*. Оно означает ‘цветник’. Это слово соответствует персидскому *гуьлистан*, имеющему то же значение, и этимологически родственно ему (в дагестанских

говорах языка горских евреев конечное *-ан* преобразуется в *-у*, откуда и *гуьлисту*; вариант же *Гилуьсту* связан с чередованием в ряде дагестанских говоров гласных *и* и *уь*). Достаточно часто у горских евреев встречается также имя *Гуьлсуьрх*. Оно представляет собой композит: *гуьл-* ('цветок') + *-суьрх* ('золото') (ср. персидское *сурх*, т. е. 'красный'). Значение этого имени – 'золотой цветок'. Корень *гуьл* может участвовать в образовании сложных имен, состоящих из двух корней, и занимать при этом не первое, а второе место в соединении двух корней. Одно из таких имен – *Гуьзелгуьл* – образовано с помощью прилагательного *гуьзел* ('красивый, очаровательный'). Приведенное имя означает таким образом 'очаровательный цветок, красивый цветок'. Другое имя такого типа – *Дестегуьл* – образовано с помощью корня *десте* ('букет; охапка') и *гуьл*, то есть значение имени – 'букет цветов'. К этой же группе относятся имя *Тозегуьл*, оно образовано от *тозе* ('новый, свежий') и *гуьл* и означает 'свежий цветок'. Все представленные выше имена содержат корень *гуьл* ('цветок'). Среди имен с цветочной семантикой у горских евреев имеются только два, не являющиеся однокоренными: *Беневше* ('Фиалка') и *Сусе(н)* ('Ирис'). Встречаются также заимствованные у азербайджанцев и кумыков женские имена с цветочной семантикой. К их числу относится имя *Чечек*, имеющее в тюркских языках значение 'цветок'.

У горских евреев имеются также имена-компози́ты, содержащие горско-еврейские и тюркские лексические элементы. Это, во-первых, имя *Гуьлчечек*, где горско-еврейское *гуьл-* сочетается с тюркским *-чечек*, имеющем такое же значение. Данное имя означает 'цветок-цветок'. Во-вторых, это имя *Гуьлчег*, где горско-еврейское *гуьл-* дополняет тюркский суффикс *-чег*. Значение этого имени 'цветочная'.

Довольно популярным у горских евреев является имя *Гуьлбогьор*. Оно содержит персидское *bḡar* (بهار), т. е. 'весна' (ср. также таджикское *баҳор*; узбекское *bahor*). Значение данного имени – 'весенний цветок'.

Еще одно имя с цветочной семантикой – *Гуьлбиче/Гуьлбике*. Вариант *Гуьлбиче* заимствован у азербайджанцев Дербента. Это имя представляет собой композит, где компонент *-биче* означает 'княгиня, госпожа'. В кумыкском языке эта лексема звучит как *бике*. Стоит отметить, что имя *Гуьлбике* очень популярно среди кумыков, у которых оно и было заимствовано горскими евреями. При этом в именнике горских евреев Дагестана отдельно присутствуют как заимствованное у кумыков имя *Бике*, так и его азербайджанский вариант *Биче*. Значение имени *Гуьлбиче/Гуьлбике* – 'цветочная княгиня, цветочная госпожа'.

Все приведенные выше имена можно разделить на несколько групп.

Женские имена, в которых корень *гуьл* является первой частью слова:

Имена	Варианты имен	Значения
<i>Гуьлли</i>		‘цветистая’
<i>Гуьлисту</i>	<i>Гуьлуйсту</i>	‘цветник’
<i>Гуьлсуьрх</i>		‘золотой цветок’
<i>Гуьлчемен</i>	<i>Гуьлчумон</i>	‘цветочный луг, цветочная поляна’

Женские имена, в которых термин *гуьл* составляет вторую часть слова:

Имена	Варианты имен	Значения
<i>Гуьзелгуьл</i>		‘очаровательный цветок, красивый цветок’
<i>Гъуьзуьлгуьл</i>	<i>Гъуьзуьргуьл</i>	‘роза’
<i>Дестегуьл</i>		‘букет цветов’
<i>Тозегуьл</i>		‘свежий цветок’

Женские имена-фитонимы без корня *гуьл*:

Имена	Варианты имен	Значения
<i>Беневше</i>		‘фиалка’
<i>Сусе(н)</i>		‘ирис’

Горско-еврейские женские имена-фитонимы, содержащие тюркские и персидские компоненты

Имена	Варианты имен	Значения
<i>Гуьлбиче</i>	<i>Гуьлбике</i>	‘цветочная княгиня, цветочная госпожа’
<i>Гуьлбогьор</i>		‘весенний цветок’
<i>Гуьлчег</i>		‘цветочная’
<i>Гуьлчечек</i>	<i>Гилчечек</i>	‘цветок-цветок’
<i>Чечек</i>		‘цветок’

Рассмотренный здесь материал демонстрирует большую популярность у горских евреев имен с цветочной семантикой, причем все эти имена – женские. Для сравнения: имена с цветочной семантикой попу-

лярны и у носителей различных диалектов азербайджанского языка, но у них встречаются как женские имена с данной семантикой, так и мужские. К числу последних относятся *Гюльахмед*, *Гюльмагомед*. Судя по всему, данная традиция связана с культурой народов Ирана. Это справедливо и для горско-еврейских имен с цветочной семантикой, а отсутствие у горских евреев мужских имен с такой семантикой судя по всему связано с архаичным запретом на такого рода имена.

Имена в форме заклинаний и пожеланий, направленных на сохранение и приумножение мужского потомства

У горских евреев Дагестана встречаются несколько заимствованных у азербайджанцев и кумыков имен с охранительной семантикой. Так, например, в г. Буйнакске (Республика Дагестан) мальчикам нередко, помимо еврейского имени, давали параллельное охранное имя *Гъэлсин*, заимствованное у кумыков. У кумыков оно звучит как *Къалсын*, что означает 'пусть останется, останься' (= 'пусть живет').

Помимо заимствованного кумыкского *Гъэлсын* горские евреи Буйнакска используют также горско-еврейскую кальку этого имени – *Мунóш*, которое имеет то же значение ('останься, оставайся', т. е. «живи»). Оно образовано от глагола *мундэ*, одно из значений которого – 'оставаться'. Повелительная форма этого глагола (*мúнош*) имеет ударение на первом слоге, тогда как в имени (*Мунóш*) оно стоит на втором. В данном случае имеет место такой же перенос ударения, как и в случае с горско-еврейским прозвищем *Офтúм*, образованным от восклицания «*Офтум!*» («[Я] нашел!»). Прочитирую в этой связи мой текст, посвященный прозвищу *Офтúм*: «В восклицании “*Офтум!*” ударение стоит на первом слоге, что характерно для горско-еврейских глагольных конструкций, тогда как в заменяющем имя прозвище *Офтúм* оно, в соответствии с нормами горско-еврейского языка для существительных, падает на последний слог» [Семенов 2018, 209].

Имена с охранительной семантикой известны у тюркоязычных народов, начиная с эпохи раннего Средневековья: *Турмыш* ('оставшийся'), *Турсун* ('пусть останется') [Кляшторный 2000]. У кумыков встречается имя *Турсун*, но редко, чаще – *Ольмес* ('пусть будет живым') и *Къалсын*¹.

У азербайджанцев и кумыков горские евреи заимствовали имя *Гъ-изтомон*. В кумыкском оно звучит как *Къызтаман* и означает буквально 'довольно/хватит девочек'. Это имя давали девочке в тех случаях, когда

¹ Благодарю за консультацию старшего научного сотрудника Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала) Гасана Магомед-Расуловича Оразаева.

в семье рождалось много девочек, а родители желали иметь сына. Оно широко распространено не только у самих кумыков и азербайджанцев, но и у перенявших у них это имя (и связанные с ним представления) дагестанских горцев. Интересно также, что горские евреи использовали это имя не только в его первоначальном тюркском облике, но и в форме, более близкой иранскому характеру горско-еврейского языка – *Томон-гъиз*. Мною зарегистрировано несколько случаев такого имянаречения.

Кстати, дагестаноязычными народами заимствовано у азербайджанцев имя персидско-тюркского происхождения *Бесханум*, имеющее то же значение ('довольно девочек'). Оно встречается, в частности, у лезгин с. Ахты (Республика Дагестан). Рассмотренный материал демонстрирует, что все горско-еврейские имена анализируемой здесь группы заимствованы у местных тюркоязычных народов. Вероятнее всего, горско-еврейское прозвище *Мунóш* представляет собой, как сказано выше, кальку с кумыкского *Къалсын*. Во всяком случае в этом убеждены все опрошенные мною горские евреи Дагестана. Следует, впрочем, обратить внимание, что другие примеры перевода горскими евреями заимствованных личных имен пока не выявлены.

Источники и литература

- Агаруновы 1997 – Агарунов Я. М., Агарунов М. Я. Татско(еврейско)-русский словарь. М.: Еврейский университет в Москве, 1997.
- Гаврилов, Изгияева 1995 – Гаврилов Б. Г., Изгияева А. Б. Орфографически гофноме: Зугъун тати; Экуънди 10000 гофгъо. Махачкала: Дагучедгиз, 1995.
- Каракетов 2010 – Каракетов М. Д. Антропонимика горских евреев // Еврейский информационный центр Gorskie.ru. <https://gorskie.ru/juhuro/history/item/333> (дата обращения: 18.10.2019).
- Кляшторный 2000 – Кляшторный С. Г. Об одной находке енисейской руники // ALTAICA IV. Сб. статей и материалов. М.: ИВ РАН, 2000. С. 39–42.
- Маноах 1984 – Маноах Б. Б. Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). Иерусалим: Б. Маноах, 1984.
- Семенов 2006 – Семенов И. Г. Традиционные антропонимы горских евреев Дагестана (мужские имена) // Вопросы истории Дагестана. Махачкала: Динэм : ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. С. 288–293.
- Семенов 2010 – Семенов И. Г. Традиция имянаречения у горских евреев: изменения последних десятилетий // Диалог поколений в контексте славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 2010. С. 254–258.

Семенов 2018 – *Семенов И. Г.* Горско-еврейские обряды «шендэ», «офтум», «кекұл» и связанные с ними предписания // Запреты и предписания в славянской и еврейской традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 2018. С. 204–211.

Черный 1870 – *Черный И. Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Издание Кавказского горского управления. Тифлис, 1870. Вып. 3. Отд. 1. С. 1–44 (отд. пагинация).

On the Analysis of the Anthroponyms of the Mountain Jews of Dagestan

Igor Semyonov

(Makhachkala, Russia)

Doctor of History

E-mail: i_semyonov61@mail.ru

ORCID: 0000-0001-8102-3877

Annotation: The traditional names of the Mountain Jews is not much different from the names of other Jewish groups. Differences are observed only in the relatively small number of names borrowed from neighboring Caucasian peoples, characteristic of the anthroponyms of Mountain Jews. Another difference is the presence in it of a number of names that have a clear Mountain-Jewish etymology. These include a fairly large group of female names with floral semantics. Mountain Jews also have several names in the form of spells and wishes aimed at preserving and multiplying male offspring.

Key words: Qalsin (Qälsin), Munosh, Qiztomon, female names with floral semantics

References

- Karaketov, M.D., 2010, Antroponimika gorskikh evreev [Anthroponymics of Mountain Jews]. *Evreiskii informatsionnyi tsentr Gorskie.ru* [The Jewish Information Center Gorskie.ru], 12 November 2010. <https://gorskie.ru/juhuro/history/item/333>.
- Kliashtornyi, S.G., 2000, Ob odnoi nakhodke eniseiskoi runiki [On a Runic Finding on the Yenisey]. *Altaica*, 4, 39–42.

- Manoakh, B.B. (Shalmiev, B.), 1984, *Plenniki Salmanasara: iz istorii evreev Vostochnogo Kavkaza* [Shalmaneser's Captives: From the History of Jews of East Caucasus]. Jerusalem, B. Manoakh, 160.
- Semyonov, I.G., 2006, Traditsionnye antroponymy gorskikh evreev Dagestana (muzhskie imena) [Traditional Anthroponyms of the Mountain Jews of Dagestan (Male Names)]. *Voprosy istorii Dagestana*, 2, 288–293.
- Semyonov, I.G., 2010, Traditsiia imianarecheniia u gorskikh evreev: izmeneniia poslednikh desiatiletii [The Name-Giving Traditions of the Mountain Jews: The Changes of Last Decades]. *Dialog pokolenii v kontekste slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Dialogue of Generations in Slavic and Jewish Cultural Tradition], 254–258. Moscow, Sefer, Institut slavianovedeniia RAN, 431
- Semyonov, I.G., 2018, Gorsko-evreiskie obriady “shendé”, “oftúm”, “kekúl” i sviazannye s nimi predpisaniia [The Mountain-Jewish Rites “Shendé”, “Oftúm”, “Kekúl” and the Related Prescriptions]. *Zaprety i predpisaniia v slavianskoi i evreiskoi traditsii* [Prohibitions and Regulations in Slavic and Jewish Cultural Tradition,] ed. O.V. Belova, 204–211. Moscow, Sefer, Institut slavianovedeniia RAN, 294.

Екатерина Норкина

(Санкт-Петербург, Россия)

Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра еврейской культуры

Кандидат исторических наук

E-mail: Norichmail@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-9914-102X

Многоженство у горских евреев Кавказа в XIX – начале XX вв.¹

Аннотация: Представленное исследование посвящено изучению традиции многоженства в горско-еврейской среде Кавказа в XIX – начале XX вв. На примере одного случая полигамии среди горских евреев в г. Грозном в 1875 г. автор предлагает рассмотреть существование традиции детально и «изнутри»: описание и объяснение горскими евреями мотивов ее сохранения, сопутствующие проблемы в полигамных семьях. Источниками для исследования послужили переписка и отчеты представителей имперской власти на Кавказе, отражающие распространение традиции многоженства в среде горских евреев, журналы Раввинской комиссии 1879 г., а также этнографические работы, объясняющие истоки и мотивы сохранения полигамии. Рассмотренный случай подтверждает сложные внутрисемейные отношения в полигамных семьях, поддержание традиции многоженства в нескольких поколениях одной фамилии, существование брачных связей между близкими родственниками.

Ключевые слова: горские евреи, Кавказ, многоженство, Раввинская комиссия, Грозный

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.09

После смерти жителя г. Грозного горского еврея Адама Ашурова в 1875 г. возник вопрос о наследовании его имущества. Умерший не оставил завещания ни в устной, ни в письменной форме. Жена покойного Сальфит умерла за несколько лет до него, у нее остались несовершеннолетние дети. Поэтому Грозненское городское общественное управление передало вопрос о правах на имущество в местное опекуновское управление. Неожиданно выяснилось, что Ашуров состоял в браке еще с двумя женщинами (Альван и Батией), и в каждой из семей были дети [ЦГИАГ, Ф. 7. Оп. 1. Д. 2895. Л. 1-2 об.]. Местной власти необходимо было грамотно разделить наслед-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ (№ 15-18-00062) в СПбГУ, доклад по материалам его был сделан на XXVI Ежегодной международной конференции по иудаике, организованной центром «Сэфер» (Москва, 14–16 июля 2019 г.).

ство между многочисленными претендентами с учетом того, что подобная ситуация не была описана в законодательстве Российской империи.

Отсутствие четко прописанного брачного законодательства у горских евреев с точки зрения права Российской империи было одним из многочисленных маркеров инаковости этой субэтнической группы. И если в отношении европейских евреев имперское законодательство славилось своей запутанностью и противоречивостью, то категории «горские евреи» в нем не существовало вовсе. В зависимости от ситуации закон в отношении горских евреев трактовался двояко – в одних случаях к ним применялись нормы, относящиеся к местным горским народам, в других – к европейским евреям. Особенности внутриобщинной жизни горских евреев также накладывали свой отпечаток: изначальные отличия горско-еврейского обряда от ашкеназского, заимствование многих традиций, практик и разных предметов материальной культуры у соседних мусульманских народов только укрепляло представление о горских евреях как об особой группе как у самих горских евреев, так и у представителей власти. Одной из особенностей культуры горских евреев является и полигамия.

Проблема полигамии в горско-еврейской среде Кавказа и Закавказья XIX – начала XX вв. до сих пор не становилась объектом специального исследования. В работах историков и этнографов М. Ихилова, И. Давида, Ю. Мурзаханова, [Ихилон 1960, Давид 1989, Мурзаханов 2016; 2018], а так же в сборнике, посвященном истории и этнографии горских евреев [Горские евреи 1999], упоминается лишь о существовании традиции многоженства. Названные исследователи обращаются к работам и свидетельствам известных этнографов и путешественников XIX в.: И. Черного, И. Ш. Анисимова, И. Эйзенбета, и др., а также к заметкам и статьям авторов русско-еврейских периодических изданий, проживавших на Кавказе или посетивших его [Черный 1870, Анисимов 1888, Бежанов 1894, Леви 1901, Эйзенбет 1903]. В указанных материалах констатируется лишь сам факт многоженства, но основное внимание автором сконцентрировано на внутрисемейных проблемах: ссорах между женами одного человека. Все сходились на том, что случаи многоженства были немногочисленными и, характерны в основном для состоятельных семей. Этнографы отмечали случаи многоженства в Варташене, Кубе, Нальчике, Маджалисе и других населенных пунктах Кавказа. В представленном исследовании будет рассмотрен один случай полигамии у горских евреев, обративший на себя внимание властей Грозного. Этот пример позволяет увидеть существование традиции в деталях и «изнутри»: описание и объяснение горскими евреями мотивов ее сохранения, сопутствующие проблемы в полигамных семьях. Источниками для исследования послужили переписка и отражающие распространение традиции многоженства в среде горских евреев отчеты представителей имперской администрации на Кавказе, журналы Раввинской комиссии 1879 г., а также этнографические работы, объясняющие истоки полигамии в указанной группе и мотивы ее сохранения.

Внутри горско-еврейского общества Грозного ситуация с многоженством, очевидно, была привычной: тот факт, что Ашуров состоял в нескольких браках одновременно, не вызвал скандала. Вероятно, эта ситуация стала известной за пределами горско-еврейского общества лишь потому, что властям необходимо было решить вопрос с наследством в судебном порядке, и это стало поводом для длительной переписки чиновников. Важно и то, что главный герой был заметной фигурой в городе: Адам Ашуров – владикавказский купец первой гильдии, владелец мыловаренного завода и крупнейший меценат, известный в Грозном [Елизаров 2012, 18]. Так, в 1875 г. специальным указом император Александр II назвал крупное пожертвование Ашурова в пользу Грозненского женского училища «Ашуровским» [История горских евреев 1999, 96]. Можно предположить, что финансовое состояние Ашурова позволяло ему содержать три семьи одновременно.

Как свидетельствовали горские евреи представителям местной власти, свадебный обряд при втором и последующих браках проходил так же, как и при первом [ЦГИАГ, Ф. 7. Оп. 1. Д. 2895. Л. 6-7 об.]. Это косвенно указывает на то, что все браки были равнозначны по своей законной силе. Для совершения обряда приглашали нескольких свидетелей из числа посторонних. Раввин писал брачный договор по установленной форме, в нем указывалось время совершения брака и количество назначенного мужем калыма, после этого договор подписывали раввин и свидетели, затем его вручали жене. Жена обязана была хранить договор у себя. В случае смерти жены брачный договор передавался детям или родственникам, а некоторые евреи помещали договор в могилу с покойной. Сами горские евреи объясняли чиновникам, что существовало два пути при решении проблемы наследования имущества в случае, если муж не оставил завещания. Как правило, удавалось договориться полюбовно – жены договаривались между собой. Второй путь – обращение к законам Талмуда. Это предполагало раздел имущества между всеми женами покойного по определенным правилам. Каждой жене полагалось то количество, которое было указано в брачном договоре [Шульхан Арух, Эвен га-Эзер, гл. 88, ст. 1], дочерям – десятая часть наследства. Замужним дочерям ничего не полагалось. После такого распределения между женами и дочерьми оставшееся имущество необходимо было разделить между сыновьями поровну, при этом первенцу полагалось вдвое больше. Сыновья обязаны были содержать своих матерей и сестер, пока те не выйдут замуж [Шульхан Арух, Хошен Мишпат, гл. 277, ч. 2].

В случае с семьей Адама Ашурова при описанном порядке наследования возникли две проблемы. Во-первых, если имущество делилось бы по договоренности, полюбовно, то главным опекуном выступал бы брат умершего Адама Ашурова Арон, однако у него мог быть личный интерес в этом деле: его дочь Себия была замужем за сыном умершего Ашурова Раши. Поэтому третья жена Ашурова Батья выступала против такого способа решения проблемы. Во-вторых, в случае раздела по правилам Талмуда, распределять

имущество должен был раввин Танхум Исаевич, который являлся близким родственником Батьи, что, в свою очередь, вызывало возражения у другой жены. Все это свидетельствует в частности о том, что в этой семье браки между близкими родственниками были обычным явлением.

Позднее стало известно, что из двухсот семей горских евреев Грозного четырнадцать полигамны. Сведения об этом мы находим в документе под названием «Список купцам и мещанам города Грозного из горских евреев, имеющих двух и более жен», составленном полицией в 1875 г. В выявленных полигамных семьях преобладало двоеженство, лишь в одном случае определено троюженство. Примечательно, что четыре полигамных семьи из «Списка...» были связаны между собой родственными узами: братья Ашуровы и их сыновья (Адам, Нлягу, Нрлия, Раши) создали полигамные семьи, что, возможно, свидетельствует, о поддержании внутрисемейной традиции многоженства в нескольких поколениях. В соответствии со «Списком...», самый первый по хронологии полигамный брак был заключен в 1835 г., в среднем между первым и последующим браками проходило 7–10 лет, впрочем, есть и период более длинный – 20 лет. Например, Ильяс Шаулов вступил в брак с Ахчанец в 1850 г., а в 1870 г. у него появилась вторая жена Гавгар [ЦГИАГ, Ф. 7. Оп. 1. Д. 2895. Л. 14 об.]. По свидетельству этнографов и путешественников XIX в. и, позднее, современных исследователей, в подавляющем большинстве случаев вторая жена появлялась в семье после того, как выяснялось (после нескольких лет супружеской жизни), что первая страдает бесплодием. Однако, согласно упомянутому списку полигамных горско-еврейских семей, бесплодие явно не было главной причиной желания жениться второй раз: почти все первые браки, приведенные в этом списке, были с детьми. По наблюдениям И. Анисимова, часто мужчина женился второй раз спустя много лет после первого брака «из чувственных побуждений» [Анисимов 1888, 74].

В результате диалога представителей местной власти и горских евреев Грозного появилась записка с описанием этой традиции и объяснением ее истоков. Из нее следовало, что «восточные евреи» (в том числе горские) жили среди мусульман и других народов, у которых многоженство было принято, а поэтому и они стали его практиковать. Обращаясь к истории традиции многоженства, горские евреи упоминали херем р. Гершона – запрет на многоженство, принятый в XI в. и позднее записанный в Талмуде. Впоследствии к запрету добавлялись исключения, в частности, разрешение на полигамию в случае бездетности жены или левирата [ЦГИАГ, Ф. 7. Оп. 1. Д. 2895. Л. 17 об.]. Горские евреи, объясняя традицию полигамии, ссылались на одну из частей («Эвен га-Эзер») книги «Шульхан-Арух», где сказано следующее: «В тех местах, в которых господствует обычай иметь лишь одну жену, никто не должен при существовании одного брака вступать в другой» [Шульхан Арух, Эвен га-Эзер, гл. 8, ч. 1].

Очевидно, ключевым для местных евреев стало именно указание на господствующий в определенной местности обычай. Вероятная взаимосвязь

полигамии у горских евреев с бытованием подобной традиции у мусульманских народов, проживавших по соседству, периодически отмечалась в разных источниках. Так, И. Черный указывает на два обстоятельства, способствующие сохранению традиции многоженства: горские евреи Кавказа придерживаются «закона и обычая своих предков» и оглядываются на своих соседей-мусульман [Черный 1870, 24–25]. Дербентский раввин Ицхакович, принимая решение об официальном разрешении традиции многоженства, отмечал, что горские евреи уже считаются туземцами и переняли многие местные обычаи [Глахевгауз 1911].

Впрочем, если обратиться к этнографическим описаниям, то можно заметить, что, например, дагестанская семья была полигамна преимущественно «в теории». Так, по сведениям М. Ковалевского, многоженство считалось роскошью, доступной для немногих. Шариат допускал наличие четырех жен, но даже весьма зажиточная семья в Дагестане редко когда состояла из мужа и хотя бы двух его жен [Ковалевский 1890, 166]. Многоженство среди горцев Терека, согласно сведениям В. Я. Тепцова, тоже было большой редкостью и в основном привилегией дворянства, поскольку бедные люди не могло прокормить не только своих жен, но и себя. По мнению исследователя, многоженство горцам было «навязано мусульманством» [Тепцов 1892, 83]. А. П. Ипполитов отмечал, что у горцев Кабардинского округа допускалось и многоженство, и развод. При этом многоженство почти не встречалось в горах Кабарды, принято было иметь лишь одну жену из-за банального недостатка средств. Если принять во внимание размер платы за жену, то станет понятным, что немногие смогли бы заплатить калым более одного раза [Ипполитов 1868]. Сопоставляя эти данные со сведениями, полученными местной администрацией о распространенности полигамии среди горских евреев Нальчика, мы находим некоторое подтверждение. Так, в посемейном списке евреев Нальчика было зафиксировано лишь две полигамные семьи, в которых было две жены одновременно [Мурзаханов 2016, 67].

Нельзя сказать, что случай с Адамом Ашуровым был чем-то удивительным для русской власти, однако он показывает, что у нее не было полной осведомленности о происходящем внутри горско-еврейского общества Грозного. Действительно, формы отчетности в виде метрических книг браков горских евреев Грозного не было до 1875 г., сведения о составе семьи фиксировались раввинами в посемейных списках и могли предоставляться по запросу власти. Повторные браки, вероятно, в такие списки не вносились. При этом в имперском законодательстве существовала ст. 1558 Уложения об уголовных наказаниях, согласно которой лица нехристианской веры подвергались наказанию в случае, если многоженство противоречило законам их веры [Свод законов 1885, 333–346]. Между тем, чтобы узнать, что именно противно вере инородцев, необходимо было прибегнуть к помощи определенных инстанций.

Одной из таких инстанций была Раввинская комиссия. Этот консультативный орган при Министерстве внутренних дел для решения вопросов и обрядовой практики иудаизма созывался нерегулярно, начиная с 1848 г. Очередная (четвертая) раввинская комиссия начала работу в 1879 г., и в числе вопросов, рассматривавшихся на ее заседаниях, был вопрос о многоженстве. Для рассмотрения комиссией в Министерство внутренних дел были переданы и материалы описываемого спорного случая. Перед комиссией вопрос по поводу разбираемого случая был поставлен следующим образом: противоречит ли иудаизму многоженство? необходимо ли судебное преследование многоженства? [РГИА, Ф. 821. Оп. 8. Д. 288. Л. 99] Комиссия приняла следующее официальное решение: «Законам веры евреев многоженство противно, когда оно связано с возможностью кровосмешения между потомствами двух и более жен одного лица» [Журналы 1879, 9]. Для европейских евреев многоженство представлялось преступлением против нравственности, поэтому не разрешалось. Браки, совершенные при существовании первого брака, хотя и признаются действительными, но подлежат расторжению. Однако при этом дети от всех браков считаются законными [Там же, 10].

Объяснения Раввинской комиссии не касались непосредственно горских евреев, поэтому проблему стали обсуждать на страницах русско-еврейской прессы. Так, в периодическом издании «Рассвет» после работы были опубликованы материалы, авторами которых выступили два еврейских общественных деятеля – М. Лилиенблюм и Я. Гальперин. Гальперин считал, что пояснения комиссии в случае горских евреев вносят еще большую путаницу [Гальперин, 1879]. Лилиенблюм был настроен резко против многоженства: оно, по его мнению, противоречит законам еврейской веры. По его логике, запрет многоженства прописан в Талмуде, который также имеет силу закона. Поскольку в Талмуде имелась оговорка относительно обычаев конкретной местности, то Лилиенблюм предлагал в каждой спорной ситуации относительно кавказских евреев осведомляться у местных раввинов, принимают ли они запрет Гершона [Лилиенблюм 1879].

Представленный случай демонстрирует весь спектр проблем, связанный с поддержанием традиции многоженства в среде горских евреев Российской империи. С одной стороны, у разных этнических групп Кавказа многоженство практиковалось (хотя и было в разной степени распространено), что могло, вероятно, повлиять и на традицию горских евреев, живущих рядом. С другой стороны, каждая община могла сделать выбор относительно того, принимать ли запрет р. Гершона. Рассмотренный случай указывает на сложные отношения в полигамных семьях, на тенденцию к поддержанию традиции многоженства в нескольких поколениях одной фамилии, существование брачных связей между близкими родственниками. Что касается имперской администрации, то, по-видимому, она в очередной раз «открыла» для себя горских евреев в процессе внутренней колонизации.

Литература

- Горские евреи – *Горские евреи: История, этнография, культура* / Сост. и науч. ред. В. Дымшица. Иерусалим, М., 1999.
- Давид 1989 – *Давид И.* История евреев на Кавказе. Тель-Авив, 1989. Ч. 1.
- Елизаров 2012 – *Елизаров М. Ш.* Община горских евреев Чечни. Израиль, 2012.
- Ихиллов 1950 – *Ихиллов М. М.* Большая семья и патронимия у горских евреев // Советская этнография 1950. № 1. С. 188–192.
- Ковалевский 1890 – *Ковалевский М.* Закон и обычай на Кавказе. Т. 2. М., 1890.
- Мурзаханов 2016 – *Мурзаханов Ю.* Семейно-брачный институт у нальчикских горских евреев: традиции и современность // Общество: Философия, история, культура. 2016. № 4. С. 66–68.
- Мурзаханов 2018 – *Мурзаханов Ю.* Общественный и семейный быт горских евреев (на материалах нальчикской общины) // История и культура горских евреев. М., 2018. С. 324–363.

Источники

- Анисимов 1888 – *Анисимов И.* Кавказские еврей-горцы. М., 1888.
- Бежанов 1901 – *Бежанов М.* Евреи с. Варташен (Елисаветпольской губ., Нухинский уезд) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1894. Вып. 18. Отдел 3.
- Гальперин 1879 – *Гальперин Я.* К вопросу о многоженстве у евреев. По поводу заключения раввинской комиссии // Рассвет. 1879. № 5. С. 183–188.
- Глашевгауз 1911 – *Глашевгауз И.* Многоженство у горских евреев // Новый Восход. 1911. № 52. С. 5354.
- Журналы 1879 – Журналы состоящей при Министерстве внутренних дел Раввинской комиссии. СПб, 1879.
- Ипполитов 1868 – *Ипполитов А. П.* Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о Кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1.
- История горских евреев – *История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917)*. Нальчик, 1999.
- Леви 1901 – *Леви Г.* Быт и нравы кубинских горских евреев // Восход. 1901. № 46. С. 2122.
- Лилиенблум 1879 – *Лилиенблум М.* Дозволено или не дозволено многоженство по еврейским религиозным постановлениям? // Рассвет. 1879. № 13. С. 278–280.

- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 8. Д. 288. Дело «О созыве раввинской комиссии 1879 г. и определения круга вопросов, подлежащих ее рассмотрению». 1879. Л. 90–99.
- Свод законов 1885 – Свод законов уголовных. Ч. 1. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1885. С. 333–346.
- Тепцов 1892 – *Тепцов В. Я.* По истокам Кубани и Терека // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 14 Тифлис: Тифлис, 1892. С. 59–212.
- ЦГИАГ – Центральный государственный исторический архив Грузии. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2895. Дело «Об обсуждении вопроса, допустимо ли многоженство между горскими евреями». 1875. Л. 1–18.
- Черный 1870 – *Черный И.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3. Отд. 1. С. 1–44.
- Шульхан Арух, Хошен Мишпат – *Шульхан Арух, Хошен Мишпат*, 1897 [иврит].
- Шульхан Арух, Эвен га-Эзер – *Шульхан Арух, Эвен га-Эзер*, 1897 [иврит].
- Эйзенбет 1903 – *Эйзенбет И.* В гостях у горца еврея // Восход. №39. 1903. С. 27–33.

Polygamy among Mountain Jews of the Caucasus in XIX – the beginning of the XXth centuries

Norkina Ekaterina

(St. Petersburg, Russia)

Department for Jewish Culture, St. Petersburg State University

PhD in Historical Sciences

E-mail: Norichmail@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0001-9914-102X

The research is devoted to the study of the traditions of polygamy in the mountain-Jewish community of the Caucasus in the XIX - early XX centuries. By the example of one case of polygamy among mountain Jews in Grozny in 1875, the author proposes to consider the existence of traditions from inside: the description and explanation by mountain Jews motivation of its preservation, the problems in polygamous families. The sources for the study are the correspondence and reports of representatives of imperial authority in the Caucasus, reflecting the spread of the tradition of polygamy among mountain Jews, the journals of the Rabbinical Commission of 1879, as well as ethnographic works explaining the origins and motives of maintaining polygamy. The pre-

sented case confirms complex intra-family relationships in polygamous families, the maintenance of the tradition of polygamy in several generations of the same family, the existence of marital relations between close relatives.

Keywords: Mountain Jews, Caucasus, Polygamy, Rabbinical Commission, Grozny.

References

- Dymshits, V, ed., 1999, *Gorskie evrei: Istorii, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, ethnography and culture]. Jerusalem, Moscow, Znanie, 462.
- David, I, 1989, *Istorii evreev na Kavkaze* [History of the Jews in the Caucasus]. Tel-Aviv, Kavkasioni, Vol. 1, 700.
- Elizarov, M, Sh, 2012, *Obshchina gorskikh evreev Chechni*. Netanya, Mirvori, 2012.
- Ikhilov, M, M, 1950, Bol'shaia sem'ia i patronimiia u gorskikh evreev [Big family and patronymy among mountain Jews]. *Sovetskaia etnografiia*. 1950, 1, 188–192.
- Murzakhanov, Yu, I, 2016, Semeino-brachnyi institut u nal'chikskikh gorskikh evreev: traditsii i sovremennost' [Family and Marriage Institute among the Nalchik Mountain Jews: Traditions and Modernity]. *Obshchestvo: Filosofii, istoriia, kul'tura*, 4, 66–68.
- Murzakhanov, Yu, I, 2018, Obshchestvennyi i semeinyi byt gorskikh evreev (na materialakh nal'chikskoi obshchiny) [Social and family life of Mountain Jews (based on materials from the Nalchik community)]. *Istorii i kul'tura gorskikh evreev* [History and culture of the Mountain Jews], eds. E. M. Nazarova and I. G. Semyonov, 324–363, Moscow, Vsemirnyi congress gorskikh evreev, 799.

Экспедиции, полевые
исследования

Expeditions,
Field Research

Михаил Анатольевич Членов

Профессор, кандидат исторических наук
Институт «Академия им. Маймонида» при Российском
Государственном Университете им. А.Н.Косыгина
Кафедра филологии и лингвокультурологии
ORCID: 0000-0001-5192-8958

Народная история из уст Рафаила Рафаилова (по полевым тетрадам 28 сентября 1985 г.)

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.10

Тридцать пять лет тому назад мне довелось побывать в Дагестане.

В Махачкале состоялась этнографическая конференция по проблемам семьи, в которой я участвовал. Воспользовавшись этим, я решил откликнуться на давнее приглашение старого друга Рашида Капланова, который, со свойственным ему изяществом горского князя, предложил поехать в «его имение, поохотиться на фазанов», то есть, присоединиться к нему в его поездке в Дербент, расположенный на самом юге автономного в ту пору Дагестана. На тот момент там проживало более 10.000 горских евреев которых сейчас в Израиле называют кавказскими евреями. Там я познакомился с одним из жителей города Дербента, Рафаилом Авияевичем Рафаиловым, известным в городе под кличкой Тарзан, человеком простым, но весьма уважаемым. Он славился, как знаток истории горско-еврейской общины. Итак...

Дербент. 28.09.1985. Информант Рафаил Авияевич Рафаилов, известный под кличкой Тарзан, родился в 1923 году в ауле Корчаг. Он – пенсионер, раньше был механизатором, трактористом и шофером в колхозе, а во время нашей встречи работал шайлычником. У него было шестеро детей, один из них умер и ещё один эмигрировал в Израиль. Рассказчик проживал со своей женой в традиционном доме с двором по адресу ул. Пушкина дом 24. В отдельной комнате жила его мать, ещё одну комнату занимал жилец, двое внуков – дети покойного сына – Диана и Саша, а также их русская мать, тоже часто жили у Тарзана.

Я пришел к нему в дом вместе с его зятем Гришей (Год) Юсуповым, который рекомендовал своего тестя как главного в городе знатока истории горских евреев. Он сказал Тарзану, что я интересуюсь историей. Тот

посмотрел на меня хитро сказал несколько похвальных слов, а затем приступил к делу и сказал, что знает всё, но не из книжек, а от стариков, поскольку сам не книжный человек, но всегда любил слушать стариков. Вот что он поведал:

Примерно 250–280 лет назад один еврей из Ленинграда, приехал к нам чтобы узнать историю, обычаи и образ жизни всех евреев. Он ездил вплоть до реки Аракс, до Иранской границы, но в Иран не попал. Звали его Юсуп Чёрный¹. Он написал книгу на библейском языке. Поэтому он назвал себя Чёрным, что он сказал: “День мой черный, так как я хочу знать всё про всех евреев”. Всё началось с того, что в 63 году н.э. евреи потерпели поражение от Рима, потому что они не могли договориться между собой и ещё при царе Давиде разделились на две партии, которые враждовали друг с другом. Римляне разбили их, но Тит не хотел разрушать Храм, чтобы он остался памятником для всех народов на все времена, но один полковник, который ненавидел евреев, несмотря на приказ Тита, поджёг Храм, и он погиб. После этого евреи стали расселяться по всему свету и два колена – Давид и Биньямин попали в Европу – это вы будете, ашкеназы, а остальные десять, их много, имена их не помню, остались в Азии. Это – мы. Вот мы жили в Иране, Ираке, вот там. Наши предки жили в Иране очень долго – 460 лет, и образ жизни их был кочевническо-скотоводческий, разводили овец и крупный рогатый скот тоже, жить на одном месте не могли. Весь их образ жизни был такой, чтобы в любой момент можно было в любую минуту встать и уйти от набегов и преследований, потому что они были кочевники-скотоводы и кустарные ремесленники: портные, сапожники, шорники и парикмахеры. Инструмент положил в сумку – и ушёл. Такой образ жизни был у наших поколений. И когда в Иране стали притеснять наших предков, они ушли, бежали в более спокойные края. В то время между Персией и Азербайджаном было государство Медеи, по-нашему – Модей². Это – где сейчас Шеки, Нуха, Варташен. Там был правитель Пэрэз³, который очень любил евреев, и они жили там ещё 180 лет. В то время весь Кавказ от Майкопа до реки Аракс был занят армянами, государством Урарту, которое было разрушено алано-гуннскими полчищами, которые вторглись в Албанию. А с севера подошли хазары, которые покорили все земли, в том числе у нас здесь. Они приняли юдизм⁴, поскольку ислам, их было много, они должны были бы подпасть под них. Христианство, их тоже много было, подпали бы под них, под греков. Греки здесь первые Дербентскую крепость строили. Их царица сюда приехала. Тогда тут вся низменность

¹ Чёрный Иосиф Яковлевич (1835–1880) – этнограф, один из первых исследователей горских евреев.

² Мидия.

³ Пероз – имя сасанидских правителей Ирана III и V вв. н.э.

⁴ Иудаизм.

была заболочена, свирепствовала малярия. И она тут построила крепость, как “дом отдыха” для тогдашних заключенных, чтобы не убивать их, а сами чтоб помирали от малярии. А хазары приняли юдизм – самую маленькую, но самую древнюю религию. Хазары здесь в Дербенте стояли на реке Дарваг’-чай, к северу немного от Дербента. Их каган-коган похоронен в селе К’увлар, километров 20-25 к югу от Дербента, километров 15 от моря. Но, оставим хазар. Кстати, почему они назывались так? Потому что, были кочевниками, ходили отрядами не меньше тысячи, а по-азербайджански, да и по-нашему, тысяча будет *hazar*. Так их и называли – “тысяцкими”. Они были тюрки-кипчаки. Сейчас потомки кипчаков здесь у нас – кумыки. Их вообще было много турецких народов. Туркмен – почему так называется? Потому что по-туркски *турк* значит турок, а *мэн* – я, значит – “я турок” так их спрашивали, а они отвечали. Узбеки значит “сто беков” у них было, эмиров, султанов. Эмир бухарский стал ассимилировать тамошних евреев, которые тоже пришли из Ирана, узбеков стал на еврейках женить, евреев – на узбечках. Чтобы в целях просвещения.

Но оставим их, вернемся к нашим предкам. Они прожили в Медеи 180 лет, а потом опять начались набеги, полчища. И они пошли из Евлаха, из Закаталы, из тех вот районов в Дагестан, в лезгинские села. *Лезги* на древне-албанском языке значит «беженец». Лезгины – это остаток албано-гуннов, которые бежали и заняли Южный Дагестан. Наши предки тоже беженцы, когда в Иране стал ислам и их стали обращать в ислам, они не поддались, язык приняли, а веру – нет. Так попали в Дагестан. А раньше везде были на Южном Кавказе. Есть и армянские евреи, называются *кохи*⁵, я их однажды видел в поезде, они там коньяк продавали. Сказали, что живут в Армении, говорят по-армянски, тоже их там ненавидят все. Сами – евреи, как и мы.

Вот, наши евреи стали спускаться с Шахдага сюда, в Дагестан.

М.Ч: А на самом Шахдаге жили когда-либо евреи?

Нет, там не жили ни в Хиналуге, ни в Крызе; только самое близкое место под Шахдагом – село Г’уруша. Сейчас они живут в Хасавюртовском районе, там есть селение Уллу-Уба, лезгинское село. Предки наши из Кубы спустились по речке – там река есть, делит Кубу на две части, одна из которых называется Красная Слобода, где почти только евреи живут. Вот по этой реке спустились они до моря и пошли на север. миновали Дербент, дошли до реки Уллу-Чай, по-русски она называется река Бугань, ее устье километров 30 к северу от Дербента. Стали они подниматься вверх

⁵ *Кохи* – по-персидски возможно «горец», в качестве этнонима, в том числе каких-то еврейских групп, мне неизвестен, как и вообще неизвестны армянские евреи под таким названием.

по этой реки вверх и дошли до Маджалиса. Там они поселились в долине, которая начинается от мельницы Трисанчи, в 2–3 км от Маджалиса, и тянется на 30 км. в сторону Уркараха. В начале этой долины соединяются две реки. До сих пор долину эту зовут Джухуд-ката, то есть «Долина евреев». *Ката* – по-даргински значит «ущелье», а по-нашему – *дара*, то есть, Джухур-дара⁶. Но так ее не называют, зовут только Джухуд-ката. Там и сейчас много сел, в них живут даргины, они знают, что там жили евреи, сами ведь называют так долину. Даже когда автобус идет на Уркарах, говорят: давай через Джухуд-ката поедem. Там есть кладбища еврейские, ну, там еще какие-то развалины. Вообще нет ничего другого, там же села стоят.

Предки наши пришли туда 910 лет назад и жили там около двухсот лет в дружбе с соседями – даргинами, лезгинами. С лезгинами особенно дружили наши предки. Потом пришел Абу-Муслим⁷, полководец из Ирана, завоевал эти места и поставил перед нашими предками саблю и Коран, что хочешь, значит, выбирай: или будешь казнен, зарублен саблей, или принимай ислам. Многие тогда стали принимать ислам, их потомки стали табасаранами, многие среди них евреи бывшие. А беженцы, кто хотел остаться евреями, пошли на юг. Так образовались разные села вокруг Дербента. Мы до сих пор их помним и называем по этим селам, вот, которые нюгдинские, или корчагские, или другие.

Часть предков пошла жить в село Сергокала, есть к северу от Дербента, а раньше оно называлось Даш-лэхэр. Другая часть ушла в Дербент.

[Гриша Юсупов, вошедший в комнату посредине беседы, спросил есть ли «коренные дербентцы». По его тону было ясно, что, по его мнению, таких нет. Внятного ответа от Тарзана он не получил].

Далее были следующие села вокруг Дербента:

1. Нукол, по-нашему это «пресный хлеб», потом пришли азербайджанцы, переименовали в Рукол. Это на горе, километрах в 15 от Дербента. Там есть еврейское кладбище.

2. Маһрача, там тоже жили евреи.

3. Хля-панджи, означает «5 хуторов», или «5 маленьких поселков».

4. Муг'арты, это все села, где жили евреи.

5. Корч'аг', Касумкентского района. Это моя деревня. Там жили мои предки, поселились они там 586 лет назад. Занимались выращиванием морены и из корней ее делали желтую краску, а из семян – черную.

6. А'ра'г' или Орог', это выше Корч'аг'а. Есть еще Ашаг'а-А'ра'г', то есть, Нижний Арах.

⁶ По-персидски и на разных дагестанских языках слово «еврей» звучит как джуһуд, а в язык джухури, для которого характерен т.н. «ротацизм», то есть переход финального –d в –g, «еврей» звучит как джуһур

⁷ Абу-Муслим (от араб. «отец ислама») – легендарный распространитель ислама в Дагестане.

7. Мамрач – последнее село, где жили евреи, переселились оттуда в Дербент только после войны, сейчас там одни лезгины.

8. Хош-Мамзиль, то есть «хороший участок».

9-10. По реке Гюрюм-чай два села около станции Билинджи, в 3-4 км. от железной дороги.

11. Ханжал-Кала, то есть, «кинжальное село», она стоит на самом гребне, если посмотреть издали, то смотрится, как кинжал.

Во всех этих селах сейчас евреев нет, осталось только семей 10-20 в Маджалисе и около 50 семей в Нюгди (по-нашему эту деревню называют Мюшкюр). Там есть армянская церковь старинная, евреи там выращивают овощи. Две семьи живут в деревне Ог'лаби. Еще евреи живут в Махачкале, Грозном, Моздоке, Кизляре, Пятигорске. В Дербенте, до отъезда в Израиль жило около 20000 евреев. уехало примерно 500 семей.

МЧ: Я слышал, что есть такие евреи, которых называют хайтоги. Кто они?

Это уже язык, наречие особенное. Их называют х'айтог'и-х'о. Это маджалисские, а также из Махачкала, Моздок, Кизляр, Хасавюрт, Нальчик, Грозный и другие. У них наречие другое. Они в Дербенте живут, но немного. Они не слились с дербентскими, мы их отличаем, и говорят по-своему. *Дарбанди-х'о* – дербентские, все те, кто сейчас в Дербенте, и, кто раньше в этих селах жил, это все дарбанди.

Гриша вставляет замечание: Нет, неправильно. Ты же не дарбанди, ты корчаг'и, и других мы очень часто так называем по селам, откуда они пришли.

МЧ: Но язык тот же самый у них?

Оба: Да, язык у дарбанди у всех один, различий между аулами нет.

Потом 'убаи-х'о, то есть, кубинские. Есть еще грузинские евреи, ашкеназы – все, больше я не знаю.

МЧ: А Варташенские?

Этих не знаю. Видеть – видел, но там не бывал. Они все попали в Тбилиси. А 'убаи много у нас здесь, приезжают и селятся.

На этом беседа-рассказ закончилась. Я почувствовал, что рассказчик иссякает, хотя он и обещал мне десять-пятнадцать часов непрерывного разговора. Я сказал ему, что у меня есть ещё вопросы, на что он, весь поглощенный уже приготовлением ужина, ответил мне так:

Что у тебя на душе, милый? Говори, всё говори! Для меня приезд таких людей, как ты – большая радость. Ты – моя кровь, моя нация – я тебя обязан любить!

Мы ещё немножко поговорили о браках. Он сказал, что на мусульманках практически не женятся, редчайшие исключения. На русских чаще, хотя тоже редко, на ашкеназах довольно охотно. Но чаще всего девушки выходят замуж за ашкеназа, потому что у ашкеназов мужчины очень хорошие, а женщины неприятные.

Вообще, вы ашкеназы – народ необщественный. У нас, если свадьба, похороны – все идут. А у вас... *(он махнул рукой)*. Рабочего человека среди ашкеназов нет. Не обижайся, это я так среди своих говорю. *Еще до этого Гриша, говорил мне, что всегда заступает за евреев, а если что услышит нелестное в адрес евреев, то спуска не дает. Тоже говорил и Тарзан. А у вас, – добавил Гриша, – ребята-евреи робеют что ли, сдачи не дают. Дальше разговор перешел на советскую власть.*

Тарзан сказал: «Лучше её нет. Посмотри, как я сейчас живу. Раньше до революции мы очень страдали. Жили в бедноте, хлеба не было. Работали год за какие-то два-три мешка хлеба, и то азербайджанец потом отнимал. Теперь – всё есть. Советская власть, скажу тебе, власть для евреев. Если кто что посмеет против евреев сказать, будет иметь теперь дело со мной. А раньше – погромы, избиения – всё было. Азербайджанцы *(дербентские евреи называют их персами)* притесняли, но верхушка была очень богатая раньше.

Вскоре, в разгар нашей беседы с Тарзаном, во двор въехала машина Жигули, в которой сидело двое мужчин. Один из них отрекомендовался младшим братом Тарзана – Александром Авияевичем Рафаиловым. Выяснилось, что он, как и его спутник, инспектор по качеству сельскохозяйственной продукции. Хотя он и спешил, но подошел поинтересоваться, что происходит. Услышав, что мы говорим про “историю”, сказал:

Он *(т.е. его старший брат)* может рассказать вам только крестьянскую версию, так сказать, народный взгляд. А она нуждается в серьезной научной обработке. Оказывается, как говорит наука, мы когда-то попали сюда, когда строили нашу крепость, и наших предков привезли из Ирана для охраны её. Они наши предки-иранцы тогда были огнепоклонники. Мы и до сих пор поклоняемся огню и другим божествам.

Присутствовавшие при разговоре Тарзан и Гриша охотно это подтвердили. Гриша говорит:» Мы даже клянемся огнём. Так и говорим:» Клянусь огнем!»

Затем в беседе промелькнуло имя Михаила Дадашева, как сведущего в этих вопросах человека. Я проявил осведомленность и сказал, что он учился в аспирантуре у нас в институте, но ушел не окончив. “Да, почему, это так случилось?” – спросил Александр Авияевич. “Не знаю, – ответил я, – у него умер руководитель, и кажется он не нашел другого”. – «Это очень жалко. Он очень дельный парень».

Оказалось, что Александр Авияевич в свободное время увлекается журналистикой и фольклористикой собирает народные предания и печатает их в журнале “Ватан Советиму” («Советская родина» на татском языке). Он предложил прислать мне рукописи его фольклорных записей, отпечатанные на машинке, сказав, что пишет по-русски, а на татский в альманахе его переводят. Он спросил, нельзя ли чтобы я посодействовал

ему в издании книги татского или южнодагестанского фольклора. Характерно, что, хотя он явно был сторонником татизации, само слово «тат» не прозвучало в его речах, избегал он, впрочем, и слова «еврей», которое все время было на устах у Гриши и его тестя. И тот и другой смотрели на него очень уважительно, как неграмотные на просвещенного, знающего человека. Его антиеврейская позиция, им очевидно, просто не была понятна. Для него основным авторитетом был Хизгил Авшалумов⁸ – «человек, который вам много, очень много чего может рассказать, и знает всё по науке.» Мое упоминание Ихилова⁹, вызвало у него слегка пренебрежительную реакцию: "А! дважды Ихилон". Смысл этого замечания остался мне непонятен.

* * *

Рассказ Рафаила Рафаилова, на мой взгляд, представляет большой интерес, как пример народного самосознания горских евреев и их представлений о своём месте в мире, в еврейском народе и на Кавказе. Хотя Рафаил Авияевич подчеркивает, что информацию свою он почерпнул только «от стариков», очевидно, что он был начитанным человеком и читал разнообразную художественную и научно-популярную историческую литературу, от «Иудейской войны» Л. Фейхтвангера до журналов «Знание – сила» и «Наука и жизнь» и им подобным. Разговор шел на русском языке, которым он владел в совершенстве, и рассказ его, записанный на магнитофон, демонстрирует богатство языка и эрудицию рассказчика. Добавим, что для 1985г. эта эрудиция была действительно исключительна для человека, не обладавшего высшим или специально историческим образованием. Надо было обладать недюжинным стремлением к познанию, чтобы найти в доступной советской литературе упоминания о хазарах, исповедовавших иудаизм, или историю про разрушение Иерусалимского Храма римскими войсками! Рассказ, приводимый ниже, конечно, нельзя рекомендовать в качестве мини-учебника по истории горских евреев, но зато он являет собой тот нарратив, который достаточно удовлетворял потребность значительного большинства дербентских горских евреев в знании собственной истории, полагая, удовлетворял бы ее и сейчас, когда стала доступной обширная литература, изданная за последние 30 лет. Действительно, так ли важно для широкого

⁸ Хизгил Давидович Авшалумов (1913–2001) – советский горско-еврейский писатель, активный сторонник кампании «татизации», отрицания еврейского характера горских евреев.

⁹ Ихилон Михаил Матавович (1917–1998) – советский этнограф, противник кампании «татизации», изучал культуру и историю горских евреев, как кавказского народа и части еврейского народа.

потребителя, была ли именно «греческая царица» той правительницей, которая построила дербентскую крепость, или являлось ли Урарту именно «армянским царством»? Наверное, для обычного человека не так уж и важно. Но мы здесь встречаемся с проблемой, не часто обсуждаемой в профессиональной литературе – характеристикой народного знания, темой, важной для понимания ментальности изучаемого общества. Обратим внимание, что профессиональные работы, написанные о горских евреях не джухурскими этнографами, или историками, нередко вызывают, казалось бы, неожиданную для авторов негативную реакцию со стороны горско-еврейских читателей, что часто вызывает у авторов ощущение обиды. Замечательный рассказ «Тарзана» дает пищу для размышления о народном историческом сознании и его глубоком укоренении в народной ментальности. Отметим здесь также, что встреча наша с «Тарзаном» происходила в 1985г., еще в совсем «советское» время, когда доминирующей идеологией советской власти по отношению к маленькому горско-еврейскому народу была т.н. «татизация», т.е. отрыв от еврейской идентичности и еврейской истории. Не случаен эпизод в конце нашей встречи с появлением брата «Тарзана», более образованного человека, который пытается убедить меня в том, что его предки были не евреями, а персами-огнепоклонниками, и ссылается при этом на писателя Хизгила Авшалумова, проповедника этой концепции. И одновременно с этим – рассказ самого «Тарзана», выдержанный абсолютно в рамках еврейской исторической парадигмы!

**Беседа с семьей Шуминовых (из полевого дневника)
(Сухуми 13 октября 1985 г.)**

Шуминовы – варташенские горские евреи, живущие в Сухуми. Отец Шалом 1927 г.р., продавец в галантерейном ларьке. Мать – Мария 1929–1930 г.р., сын Тарфон, около 30 лет, – математик-программист, окончил факультет кибернетики в Тбилиси, работает в Сухумприборе, увлекается Торой и ивритом. Живут в небольшой квартире в центре Сухуми.

Всего в Сухуми 6-7 семей горских евреев, все варташенские., практически все связаны друг с другом родственными отношениями, все выходцы из Тбилиси. Преобладают в Сухуми грузинские евреи, что, по мнению Тарфона, не является сильной стороной общины, «так как они стремятся к замкнутости и считают, что главное, чтобы о них не говорили и не замечали, а дали бы спокойно жить так, как они хотят. Кроме того, они только тем и занимаются, что устраивают свадьбы, годовщины и разные попойки. Среди грузинских евреев иногда бывают смешанные браки. В частности, одна женщина, разведенная с мужем евреем, уже

в возрасте, вышла замуж за абхаза. Ее бывший муж в знак протеста не пришел на йорцайт, устроенный ею в память покойного сына».

(Комментарий р. Боруха, главы малаховской общины: здесь все смешанные браки имеют трагический исход).

Сам Шалом Шуминов в Варташене никогда не был, родился в Кировабаде и в возрасте 4 лет переехал в Тбилиси. откуда в 1954 г. перебрался в Сухуми. В 1973 г. сразу после Войны Судного дня ездил в гости в Израиль к брату на 40 дней. Его язык, как он считает, такой же как талышский и как язык азербайджанцев из Лахиджа. Один раз он был в гостях у лахиджцев в Тбилиси, они решили посекретничать, оказалось, что они говорят на его родном языке. Язык этот называется «джухури», а не «тати» (хотя в разговоре с Тарфоном мы употребляли выражение «по-татски»). Татами вообще они себя не называют, и их не называют тоже. Татами в Тбилиси они называли иранцев, которые укладывали булыжники, а не брусчатку на мостовых. Этих иранцев в свое время всех выслали вместе турками, даже туда и лахлухи попали вместе с ними, в Алма-Ату. Вот их мы называли «татами». Вообще в книге Чавчинадзе (?) сказано, что в Грузии евреи живут 2700 лет, когда еще грузинского царства не было. Самые ранние поселились в районе Мцхеты. Но я, когда жил в Тбилиси, в молодости встречался с раввином, у которого была стриженная борода. Отец мой сказал, чтобы я обратился к нему, если хочу узнать о чем-то. Он сказал мне, что евреи живут в Грузии 450 лет. Потому, что самая старая фамилия у евреев – Аджиашвили. Первый из них, Аджи по имени, около 450 лет назад приехал из Бабель, из Вавилона, где башня стояла. Семья Шалома жила до вторжения османов в Варташене, его дедушка был там раввин. (далее разговор шел с фрагментарными вставками Марии). Варташен – районный центр, большинство населения в нем составляли армяне, дальше удинцы. Мария сказала несколько слов по-удински, в т.ч. хэ 'вода', сейчас она забыла этот язык, а раньше понимала, у нее была школьная подруга удинка. А после удинцев потом – азербайджанцы. Было немного и лезгинов. Евреев было около 100 семей. Мария родилась и выросла там, уехала, когда ей было 20 лет. Среди еврейских фамилий вспомнила Шуминовых, Юсуповых (она сама Юсупова), Мордехаевых, Нафталиевых, Хияловых. Все евреи владели и владеют азербайджанским языком. Некоторые знали и армянский, но «международный» язык был азербайджанский.

Как вот у вас, имеете вы право не знать русский язык? Так и мы все говорим по-азербайджански.

Когда османы пришли в Варташен, то ли англичане им помогли, то ли сами, дедушка с сыновьями переехали в Баку, потом оттуда в Гянджу-Кировабад, а потом в Тбилиси.

МЧ: Почему варташенцы вообще переезжали в Тбилиси, а не в Баку?

У них легче было, чем с мусульманами. Мы азербайджанцев вообще мусульманами называем. У них на нас кинжал с двумя клинками, а у грузин только с одним. В Тбилиси семья поселилась возле серных бань, где живут азербайджанцы и горские евреи. Когда дедушка умер, позвали раввинов, чтобы они разобрали книги и когда они взяли, то остальные пешком несли в синагогу в мешке, чтобы не пропали. Там были еще и лахлухи, иранские евреи. Их просто так называли, потому что они говорили на непонятном языке, так «лах-ла-ха», «лах-лу-ха». А вообще может быть, они от евреев Ахашвероша. В Тбилиси переехала вся семья, кроме одной сестры отца, которая вышла замуж в Кировабаде и там и осталась. Поселились ближе к азербайджанцам, потому что важен был язык, который мы все знали. Отец продавал в магазине, как в Варташене, были кругом азербайджанцы, так и здесь. Шалом кончил азербайджанскую школу им. Ахундова, 8 классов. Учился на «отлично», но имел двойку за поведение. У него был дядя, брат отца, которого арестовали в 1937 г., как врага народа. Он был продавец в магазине, настрадался, побывал на Колыме. В 1954 г. его реабилитировали, он написал жене, чтобы она поехала к нему. Он там уже неплохо жил, работал в пекарне, были деньги. Жена его, она была бездетной, стала советоваться с моим отцом. Он сказал: «Раз он зовет, надо ехать». Но получилось так, что он сам приехал в Тбилиси. Жена его колебалась и не решилась ехать. Он ждал-ждал, но надо жениться. И он женился на русской, с ней и приехал в Тбилиси. Но у него был «минус города» и ему велели в 24 часа покинуть Тбилиси, когда он пришел прописываться. Тогда он поехал в Кутаиси. Там – приходит устраиваться, ему говорят «да-да», нужно принести документы. А когда видят их, говорят, вы опоздали, товарищ. Не прописывали, на работу не устраивали. Да и дальневосточный рубль стал таять. Тогда я с семьей решил переехать в Сухуми. Договорились мы с дядей встретиться у поезда. Ну пошли, долго искали по всему поезду, пока нашли друг друга. Потом я здесь устроился на работу в магазине, а он под крылышком у меня. Так жили какое-то время. Потом уже магазин разросся, открыли еще один – так удалось его устроить. Он жив и сейчас, ему 85 лет, живёт в Сухуми.

Беседа с Михаилом Мататовичем Ихилковым (25 сентября 1985г.) Махачкала

Был устроен прием с Калоевым и Инал-ипа. Очень вкусно, изобильно и гостеприимно. Сам Михаил Мататович весельчак, балагур, 67 лет, пьет, курит, шутит. Жена – филолог, специалист по татской и кумыкской литературам, в последнее время занимается дагестанско-азербайджанскими связями в области литературы. Долгого разговора не получилось из-за присутствия гостей (был еще Рашид Капланов). Вначале Михаил

Мататович спросил меня, есть ли еще алия? Был удивлен, услышав об Анатолии Хазанове. Сказал, что у них это кончено и больше никогда не будет «Татам не за чем уезжать». Я спрашиваю: «Может быть в Азербайджане?» Его ответ удивленно «Ну может быть там». Потом, улучив момент, стал ругать Мататова и Со., ничего, впрочем, конкретного, не добавив к уже известному. Сказал, что ему совсем не дают печататься, что он отошел от этнографии, занимается не весть чем. У него подготовлены две рукописи «История религии на Кавказе (в Дагестане)», где иудаизму посвящено 150 стр. – требуют выбросить. И «Этническая история горских евреев». Печатать не дают. Занимается сейчас доисламскими пережитками. Много вспоминал С.П. Толстова, который был с ним на равных, обсуждал проблему татов, ничего не боялся. Хотя тут же добавил: «Сейчас бы, наверное, уже боялся». Еще из кандидатской диссертации он вынул около 300 страниц, чтобы не сердить кого-то по просьбе Сергея Павловича Толстова. Мататов продался, ему и его друзьям (Хизгилу Авшалумову) обещано, что они и их дети сохраняют все привилегии. Мусульманское население открыто смеется над ними, но они ссылаются на «руководящие органы», которые поддерживают их спорадически, говоря, что позовут, когда нужно будет.

Зашел разговор об истории. Места расселения из «Царств он расшифровывает как Кайтаг на основании топонимики в сравнении с хазарскими генеалогиями (?). Считает, что Дарий вел свои войска через Дербент, а не через Дарьял, и что иранцы, пришедшие с ним, расселились потом в Крыму, где впоследствии, встретившись с тюрками, получили название «таты». Караимов считает прозелитами. Джухуд-катта и параллельное ему ущелье Дарьяк-катта он считает местом, где евреи появились очень давно, еще «до присоединения Азербайджана к Персии». Туда они пришли на благодатные, плодородные места с юга из Ирана, где в Багдаде уже занимались земледелием (у евреев есть специальный трактат о земледелии!) Они же принесли сюда культуру виноградарства. Впоследствии расселение шло из Джухуд-катта. Все горские евреи из Маджалиса. Сейчас там гетто, очень жалкое, горских евреев мало, страшно на них смотреть.

Территориальные группы – это группы по языку, как есть различия в говорах между русскими селами. Выделяются дарбанди, дербентские, самые главные и многочисленные. Среди них есть и выходцы из Маджалиса, но они уже стали дербентские. В северном Дагестане живут хайтоги (кайтагские), к которым относятся маджалисские, нюгдинские и весь север Дагестана, в том числе и Махачкала. От них же пошли кизлярские, грозненские (суджюн-кали) и более западные. В Азербайджане выделяются бохуи (новая группа), кубои, к которым относятся варташенские. Последние все пишутся азербайджанцами. Связи все они поддерживают, все же один народ, в том числе и брачные. Вторую, третью жену ездят

брать в Кубу. О нетатоязычных группах на Восточном Кавказе ничего не знает (кроме грузинских и лахлухов). Ничего не может также сказать о евреях Западного Кавказа. Кончил приветствием Вл.Ч. (Чернину), И.К. (Крупнику), М.К. (Марку Куповецкому), просил его не подвести.

Перевод с иврита Анны Членовой

Folk History by Rafail Rafailov **(from Field Notebooks, September 28, 1985)**

Chlenov Mikhail

Professor, PhD (Historical Sciences)

Institute "Maimonides Academy"

Chair "Philology and Linguo-culturology", The Kosygin University

Russian Federation, Moscow 117997

Sadovnicheskaya str. 33

<https://kosygin-rgu.ru>

ORCID 0000-0001-5192-8958

Хен Брам

(Иерусалим, Израиль)

Академический колледж Хадасса

Институт им. Г. Трумэна по развитию мира, Еврейский университет в Иерусалиме

Преподаватель, научный сотрудник

E-mail: chen.bram@mail.huji.ac.il

ORCID: 0000-0003-3529-3942

«Намус» в меняющемся обществе: детство и юность на Кавказе в советские годы

Аннотация: В статье рассматриваются период взросления и образовательные процессы в среде кавказских – «горских» – евреев в позднесоветский период. В сочетании антропологического и социально-исторического подхода исследуется, как формировался мир детей и молодежи кавказских евреев по отношению к традиционному миру кавказских евреев (джухуро); к советско-коммунистическому миру, который служил основным проводником модернизации; к непосредственному социальному и культурному местному окружению, преимущественно мусульманскому. В традиционных моделях социализации кавказских евреев подчеркивается важность расширенной семьи, иерархия и старшинство по возрасту. В социализации джухуро выдвинуты на первый план кодексы чести и уважения, связанные с термином «намус», описывающим нормы правильного поведения, сознания и некоторые запреты, особенно касающиеся гендерных отношений. В то же время советская государственная система образования, как формальная, так и неформальная, делала упор на современные ценности и выдвигала на первый план советскую коммунистическую идеологию. Советская система образования ввела де-факто новый статус подросткового возраста – в то время как традиционно у «горских» евреев и других групп кавказцев период между детством и взрослостью длился гораздо меньше. Кажется, что указанные миры и образовательные подходы противоречат друг другу, однако на практике существовали механизмы, позволявшие установить между ними отношения дополнительности. Советская модернизация и социализация осуществлялись деятелями образования, которые сами принадлежали к традиционным группам Кавказа. В результате возникло несколько вариантов того, что можно назвать «традиционной современностью», со своими особенностями в различных общинах «горских» евреев и формами в зависимости от местоположения (города / села и т. д.) и характера местного окружения. Понимание этих закономерностей важно не только для исторических исследований, но и для работников образования, которые в настоящее время сталкиваются с насущными проблемами в различных диаспорах «горских» евреев.

Ключевые слова: Кавказ; горские евреи; многообразная модернизация; процессы социализации; еврейско-мусульманские отношения; «традиционная современность»; еврейская идентичность; образование и взросление в Советском Союзе

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.11

В статье речь пойдет о некоторых характерных чертах детства и юности у горских евреев в советское время, в первую очередь во второй половине XX в. После распада Советского Союза большинство представителей горско-еврейской общины покинули Кавказ; многие из них поселились в Израиле, кто-то в других странах и городах (Нью-Йорк, Москва, Торонто и т.д.). Это переселение и акклиматизация на новом месте были не легкими. Одной из причин трудностей было то, что при переезде образовался разрыв между мировосприятием родителей, которые росли на Кавказе, и мировосприятием их детей. Поэтому нам кажется важным исследовать мировосприятие детей и молодежи на Кавказе – не только для расширения исторического знания, но и потому, что это исследование позволит понять те поколения, которые приходится родителями и дедами нынешним молодым горским евреям, живущим в Израиле.

Мы провели лонгитюдное антропологическое исследование контактов между репатриантами с Кавказа и людьми различных профессий, помогающими им войти в израильское общество (педагогами, социальными работниками и т.п.). В ходе этого исследования среди прочего было выявлено, что прошлое этой группы на Кавказе обычно представляют следующим образом: жесткое, очень патриархальное, шовинистское общество, в котором женщинам и детям приходится приспосабливаться к суровому окружению и мириться с ограничениями. Эти представления нередко разделяют и представители второго поколения – те, кто родился уже в Израиле. Особенно часто израильские горские евреи высказывают такие идеи в ходе размышлений о своем месте в Израиле (Bram 2000; 2008). Более старшие, напротив, испытывают ностальгию по своему детству на Кавказе¹. Оба эти взгляда – отражение одного и того же более широкого явления: люди не признают культурной уникальности своей группы, не знакомы с социальным контекстом Кавказа. Эта статья –

¹ Примером тому может служить появление многочисленных ностальгических групп в социальных сетях. Так, например, одна из эмигранток с Кавказа написала на своей странице в фейсбуке (2018 г.): «Я создала эту группу воспоминаний о детстве в Красной слободе – Кубе, чтобы можно было постить фотографии и воспоминания о тамошнем детстве, рассказывать о прекрасных событиях, которые там происходили. У нас было чудесное детство... Поэтому давайте делиться друг с другом воспоминаниями...» Отметим, что Красная слобода (Куба) была одной из наиболее консервативных горско-еврейских общин.

попытка описать более сложную, чем представляется на первый взгляд, картину ценностей и установок современных горских евреев. Для этого мы сосредоточимся на характеристиках детства и юности на Кавказе в позднесоветское время – с 1950-х гг. до распада СССР.

Обязательное среднее образование было успешным государственным проектом СССР, не был исключением здесь и Кавказ. Традиционные общинные талмуд-торы исчезли еще в первые десятилетия XX в. [Altschuler 1990, 387, 421–423], дети учились в государственных школах, которые были одним из основных советских каналов модернизации. Помимо школы, горско-еврейская молодежь была вовлечена и в систему неформального дополнительного образования – она была весьма развита в СССР, в том числе и во многих городах Кавказа, где жили евреи. Несмотря ни на что общине удалось сохранить свою особую еврейскую самоидентификацию – в отличие от большинства ашкеназских евреев в СССР, которых значительно сильнее затронули процессы русификации и секуляризации. Благодаря чему это стало возможно? Какими были детство и юность на советском Кавказе?

Наш основной тезис заключается в том, что характеристики детства и юности в горско-еврейских общинах обусловлены прежде всего тем, что мы будем называть «традиционной модернизацией». Имеется в виду следующее: в еврейских общинах на Кавказе жизнь детей и подростков обоих полов определяло влияние окружения, состоявшего из нескольких кругов. Самые значительные – это община, традиционная в основе своей; советская среда, в которой важнейшими считались прогресс и модернизация; кавказское полиэтническое окружение, которое было посредником между общиной и советской властью. Эти круги были устроены совершенно по-разному, имели разные установки и ценности. Обычно они сосуществовали без трений, но порой структурные противоречия между кругами становилось трудно игнорировать, так что иногда между ними все-таки происходили конфликты.

Мы поясним, что мы имеем в виду, когда говорим о традиционной модернизации в кавказском контексте, а затем расскажем о ее проявлениях в различных сферах жизни: о традиционных кодах в поведении членов исследуемой группы, о столкновении их с государством в образовательных учреждениях, об их контактах с другими социальными группами. В каждом случае будет показано, как в детстве и юности молодые люди начинали осознавать себя как евреи, как члены еврейской общины, находящейся в коммунистическом государстве. Кроме того, будет затронута гендерная проблематика, осознание различий между полами у детей и подростков.

История вопроса и методология

Жизнь кавказского еврейства в советское время вообще и детство и юношество кавказских евреев в частности – темы, до сих пор мало разработанные в науке. Наиболее известны исследования, опубликованные еще до распада СССР или в самом начале 1990-х годов. Прежде всего это основополагающий труд Мордехая Альтшулера [Altschuler 1990], на который ссылаются авторы всех дальнейших исследований, посвященных евреям Кавказа. Эта работа, однако, охватывает ограниченный временной период и имеет сравнительно узкую тематику: в ней анализируются прежде всего изменения в образовании, причем в первую очередь в конце XIX – начале XX вв. Столкновению традиционного уклада жизни горских евреев с модернизацией, которая выражалась в изменениях в области образования, Альтшулер посвятил лишь несколько предложений в заключении. Он отмечает, что «среди евреев Кавказа доля образованных людей была намного больше, чем в среднем среди окружающего населения, и в этом отношении евреи Кавказа были похожи на советских евреев в целом. Этот прогресс является в первую очередь результатом изменений, произошедших в системе образования <...>. Таким образом, в этом отношении горские евреи постепенно уподобляются еврейским группам в более промышленно развитых странах <...>. Однако прочные семейные связи и образ жизни окружающего населения предотвращают слишком сильное отдаление евреев от общинной жизни и от традиционного жизненного уклада, которое образование могло бы повлечь за собой» [Altschuler 1990, 423]. Говоря об «отдалении от общинной жизни и от традиционного жизненного уклада», автор, видимо, проецирует на кавказские еврейские общины ситуацию в общинах Центральной и Восточной Европы. Однако помимо этого, в этих словах заключено проницательное наблюдение о важности связей между разными кругами, с которыми соприкасались евреи Кавказа. Точка, в которой Альтшулер завершает свое исследование, служит исходной для нас. Цель данной статьи – проанализировать контакты между этими кругами и показать их влияние на то, как протекали детство и юность кавказских евреев во второй половине XX в.²

Статья основана преимущественно на интервью с евреями, уехавшими в свое время с Кавказа, для анализа привлекается также круг различных источников, в том числе официальных документов. Наша методология предполагает сочетание антропологического изучения об-

² Основные идеи, сформулированные в работе М. Альтшулера, важны для понимания евреев Кавказа в современности вообще. Вместе с тем, выбрав более поздний период, мы не могли довольствоваться лишь письменными источниками, и поэтому наша методология сбора материала была иной: мы проводили полевую работу, наблюдения и интервью с евреями, которые выросли на Кавказе во второй половине XX в.

щины (мы основываемся на многолетних полевых исследованиях) и социально-исторического подхода (здесь мы используем интервью и устные свидетельства, а также разнообразные письменные источники)³. Нам приходилось сталкиваться со многими методологическими проблемами: память о прошлом подвергается искажениям под влиянием настоящего, и поэтому следует с осторожностью, критически относиться к воспоминаниям. Такое исследование не преследует цели заменить собой историко-архивное изучение: оно тоже необходимо. Антропологическое исследование может указать на характерные идеи и факты, которые ускользнули бы от изучающего только документы, а тем более – только официальные советские документы.

«Множественная современность» и традиционная модернизация

Исследования, посвященные современности вообще и процессам социализации в традиционных группах в новейшее время в частности, обычно исходят из того, что между «традиционностью» и «модерном» есть глубинные противоречия. Традиция и модерн описывались как противоположности, так что авторы этих работ стремились описать борьбу общественных деятелей, считавшихся поборниками традиции, с теми, кого воспринимали как представителей модернизации. Однако на самом деле отношения между «традицией» и «модерном» могут быть самыми разными, это не обязательно полные противоположности. В разных культурах и социальных контекстах они могут принимать самые разные формы⁴. Социолог Шмуэль Ноах Айзенштат развивал этот тезис, когда писал о «множественной современности» (multiple modernities). Эта концепция исходит из предпосылки, что в разных обществах и культурах модернизация и происходит, и воспринимается по-разному [Eisenstadt 2000; 2010]. Сторонники такого подхода стремятся заменить одномерное противопоставление «традиционности» и сменяющей ее «современности» более сложной системой противопоставлений. Они утверждают, что описание модернизации в Западной и Центральной Европе далеко не для любого общества корректно, для описания многих модернизаций требуются другие модели⁵. Мы тоже полагаем, что на Кавказе происходила особая модернизация – традиционная модернизация, обладающая специфическими местными характеристиками.

³ Среди них – кавказская пресса, мемуары и книги воспоминаний; к анализу привлекаются также фотографии, семейные видео и т. д.

⁴ О евреях Ближнего Востока и Северной Африки в этой связи см., например, введение к работе [Goldberg 1996], а также [Tsur 2011].

⁵ Этот подход нашел отражение в ранних работах самого Айзенштадта [Eisenstadt 1967].

Основными проводниками модернизации на Кавказе как в царское, так и в советское время были русские⁶. В России модернизация шла иным путем, нежели в Западной Европе, при советской власти она тоже носила особый характер. Историк С. Коткин назвал это социалистической модернизацией (о специфических свойствах этого явления и их значении до сих пор ведется интенсивная дискуссия)⁷. Однако несмотря на сильное влияние российской модернизации – как в ее ранней, царской, версии, так и в советской, – на Кавказе модернизация приобрела особые черты. Это было обусловлено историческими причинами, культурным контекстом, социальными условиями (в том числе необычайным этническим разнообразием) и колониальным контекстом: основными модернизаторами были колонизаторы. Тот факт, что это был «материковый колониализм», отличает эту ситуацию от традиционной модернизации в заморских колониях (например, в Северной Африке или Индии). Коммунистическая власть и ее социалистическая модернизация сильно изменили Кавказ, но отдельные элементы русского колониального владычества сохранялись. Описанный сложный характер делал модернизацию на Кавказе уникальной, он определял и жизнь кавказских евреев в советское время.

Обобщая, можно говорить о «традиционном модерне» на Кавказе в целом, однако следует принимать во внимание и большие различия между отдельными частями этого региона. Что касается горских евреев, важно помнить, что они проживали в весьма отличных между собой регионах, среди разных народов, в различных населенных пунктах: в столицах союзных и автономных республик, в городах-райцентрах, поселках, аулах и т.д. – однако в XX в. большинство евреев переселились в города. Между разными группами горских евреев были большие различия, от языковых (разные диалекты джугури – языка горских евреев; различная языковая ситуация) до экономических, культурных и социальных. Кроме того, они по-разному контактировали с евреями других групп⁸. Но в рамках данной работы мы будем писать о горских евреях в целом, а специфическое рассмотрение конкретных общин оставим для дальнейших исследований.

⁶ Однако русские никогда не были на Кавказе единственными проводниками модернизации. В разные годы на Кавказе им составляли конкуренцию турки, британцы и многие другие. В еврейском контексте модернизация была связана прежде всего с просветительским течением, но не только – имело место также влияние Ирана и Турции.

⁷ См.: [Kotkin 2001; David-Fox 2015; Krylova 2014]. Центральным вопросом этой дискуссии таков: приложим ли в принципе термин «модерн» к описанию того, что происходило в СССР.

⁸ О различиях между разными группами горских евреев и их значении см.: [Bram 2008].

Как уже было сказано, общины горских евреев в основном мирно сосуществовали с другими этническими и религиозными общностями. Лишь изредка, в особых обстоятельствах (например, во время советских антирелигиозных кампаний) напряжение между соседями значительно возрастало и выливалось в полноценный конфликт.

Далее мы рассмотрим содержание понятия «традиционная модернизация» в применении к процессам социализации и к воспитанию детей и молодежи на Кавказе.

Традиционное воспитания в общине: «намус» как основное понятие

Существовавшая у горских евреев система ценностей, семейных и общинных норм предписывала определенные правила поведения, воспитания детей и отношений между поколениями. Речь идет о том, какое поведение (любого человека, в том числе – ребенка или подростка) одобрялось, о том, как следовало выказывать почтение к старшим и уважение к ближнему, о нормах, связанных с отношениям между полами, о гостеприимстве, об организации семейных торжеств и т. д. Чтобы не углубляться в чересчур подробные описания всех традиционных общинных норм, определявших воспитание, детство и юность у горских евреев, мы проанализируем лишь несколько примеров.

Упомянутая система правил поведения на языке горских евреев называлась «адот», она характерна для всего Кавказа, между ее вариантами в разных районах обнаруживается генетическое родство, несмотря на различия между отдельными общинами. Термин «адот» происходит от арабского «адат», которым соседи горских евреев обозначали свой правовой обычай и этос – в более широком смысле слова⁹. В джугури, языке горских евреев, существовало несколько выражений для обозначения правил, предписывающих почтительное отношение к пожилым, взаимное уважение, дисциплину и вообще «правильное» поведение. Эти выражения указывают на иерархические отношения между поколениями – например, между свекровью и невесткой, между дедом и его сыном. Ранее это отражалось и в системе терминов родства, однако в дальнейшем богатство ее было утрачено. Мы сосредоточимся на двух центральных понятиях, которые заняли важное место в мире детей и подростков: «намус» и «айиби».

⁹ За исключением кабардинских черкесов (народа, который также был соседом горских евреев, прежде всего – в Нальчике). У них этос и правовой обычай обозначаются термином «адига – хабза», и эта система охватывает более широкий круг вопросов, чем «адат». Корни этой системы – не исламские, в этот район ислам проник намного позже, чем в соседние. Поэтому можно предположить существование различий между евреями этого района и евреями остального Дагестана.

«Намус» – неоднозначный термин с нечетким значением, имеющий отношение к совести, к внутреннему измерению поведения. Слово «намус» по-разному истолковывалось в разных районах и в разные периоды. Чаще всего оно встречается в выражениях, которые используются, чтобы одернуть нарушившего правила (ср.: «как тебе не стыдно!»). Это слово менее сильно, чем остальные (см. ниже описание слова «айиби»), и менее обидно. Например, если ребенок неуважительно ведет себя по отношению к взрослым, ему говорят «тебе будет намус!» (т. е. «тебе же будет стыдно») или «веди себя по намус» (т. е. «веди себя как полагается»). О мальчике или юноше, который воспитан как следует, можно сказать «у него намус». Таким образом, речь не только о правилах этикета, а о правильном поведении в более широком смысле, как сказано в Книге книг: «(Крепко держись наставления, не оставляй, храни его, потому что оно – жизнь твоя, / Не вступай на стезю нечестивых и не ходи по пути злых)» (Прит 4:13–14). Можно утверждать, что достойное поведение включало и правильное поведение в религиозном контексте, т. е. соблюдение кашрута, но в первую очередь оно подразумевало уважение к старшим, а исполнение предписаний Торы – лишь во вторую. У евреев этот термин бытовал так же, как и у их соседей (прежде всего у мусульманам, но и у христиан тоже – у осетин и армян). Употребление этого термина связано с представлением о том, что каждый должен уважать правила своей общины, в том числе и религиозные (и соблюдать их, насколько возможно), поскольку религиозная самоидентификация тесно связана с общинной принадлежностью.

Два связанные между собой слова – горско-еврейское «намус» и ивритское «ниммус» ('вежливость', ранее – 'обычай') – видимо, произошли от греческого «номос» (скорее всего, не в значении 'закон', а в значении 'обычай' или 'правовой обычай'). Этот термин использовался уже в классических исламских произведениях и у Маймонида (см. Vire 1993; Kraemer 1986). Как общий термин для обозначения достойного, нравственного поведения он распространен также у тюрков и уйгуров (правда, оттенки значений все же отличаются). У горских евреев это был более общий термин, который использовался для обозначения правил и мужского, и женского поведения¹⁰. Он обозначает сложную систему

¹⁰ Видимо, в Иране этот термин употреблялся иначе: он имел отношение к семейной чести, которую женщина могла защитить/опозорить. В Османской империи он употреблялся похожим образом – прежде всего для обозначения правильного скромного женского поведения (за эту информацию я благодарен Эялю Джинию). Синьцзянские уйгуры используют термин в широком значении, как и горские евреи. Видимо, такова же ситуация и у кумыков – тюркоязычной группы, которая доминировала в Дагестане. Возможно, именно от них этот термин попал к горским евреям (это предположение требует еще подтверждения). Скорее всего, в прошлом термин употреблялся так же, как и у тюрков, однако в

правил, связанную как с общинной принадлежностью, так и с общечеловеческими ценностями. Усваивать эту систему ребенок должен под надзором взрослых и путем самоконтроля. Такое описание в целом противоречит традиционной точке зрения на намос, которая рассматривает общественное устройство и систему воспитания у горских евреев как иерархическую патриархальную структуру, принудительно навязывающую ценности в процессе воспитания. Это не значит, впрочем, что в процессе воспитания патриархальность и принудительность не были важны, и мы увидим это по другим терминам.

Еще одно понятие, связанное с со сферой социализации детей и подростков, – «айиби» (дословно – позор). Этот термин выражает решительное осуждение. Почти всегда это слово использовалось по отношению к девочкам. Нередко оно употреблялось в ситуации, когда требовалось подчеркнуть разницу между ценностями общины и ценностями окружения: есть вещи, которые не пристало делать еврейской девушке, даже если у окружающих народов они считаются нормой (например, более свободное поведение в молодежных движениях, более тесное, чем предписано, общение с молодыми людьми и т. п.).

Традиционное общество придает большое значение возрастной иерархии. Это видно в первую очередь по специфике контактов между поколениями, по почтению к старшим. В то же время важной считалась и разница в возрасте между детьми в одной семье или друзьями, даже если один старше другого всего на год. Старшие братья наделяются авторитетом и одновременно несут ответственность за младших, особенно – за младших сестер. Цель воспитания заключалась в том, чтобы ребенок усвоил общинные ценности и выработал у себя потребность вести себя в соответствии с ними, при этом существовал и жесткий общественный контроль – не только со стороны старших, но и со стороны других молодых людей, которые занимали место старших.

Еще одной характерной чертой традиционного общества был ранний переход от детства к взрослой жизни. Обычно он связывался с биологическим половым созреванием. В традиционной системе, функционировавшей до прихода советской власти, браки заключались в юном возрасте. При этом еще до свадьбы юноши начинали работать, чтобы помочь обеспечить семью, а девушки помогали во всех работах по дому. С раннего возраста они знакомились с жизнью молодых взрослых, и переход от жизни ребенка к жизни взрослого происходил быстро. После революции институт ранних браков и практика раннего взросления претерпели заметные изменения, возраст вступления в брак постепенно повысился.

Таким образом, дети росли в обществе с иерархической организацией и ясными нормами поведения, однако будет ошибкой определять

эту систему лишь как очень жесткую. У нее было множество вариаций. В большинстве случаев воспитание дома и в общине приводило к тому, что молодежь усваивала систему ценностей сама, и надзор со стороны системы требовался лишь в исключительных случаях. Более того – эти ценности были живучи и потому легко передавались от поколения к поколению даже при советской власти и в условиях советской школы (о которой – ниже).

Образовательные учреждения: государство как центральный агент социализации

Большая часть горско-еврейской молодежи прошла как через государственную систему образования, так и через советские молодежные движения и структуры неформального образования (которые были очень развиты в СССР). Образование прививало новые ценности и требовало приверженности государству и советской идеологии. Эти структуры создавали и разные учреждения, которые повышали статус подростков. При этом в традиционной общине евреев Кавказа этому жизненному периоду придавалось куда меньшее значение: переход от детства к юности происходил напрямую, подростковый возраст не осознавался как таковой и не считался чем-то ценным.

Евреи Кавказа прекрасно пользовались новыми возможностями, которые перед ними открыла советская система образования. Уровень образования в этой группе быстро рос, начиная с первых лет советской власти. Женщины, например, получили доступ к образованию и нередко случалось так, что они превосходили по уровню образованности мужчин. Были мужчины, которые после школы получали образование, ориентированное на практические навыки, профессию (инженерное, техническое или строительное), однако большинство мужчин переставали учиться на более раннем этапе или вовсе не получали высшее образование, чтобы как можно скорее начать участвовать в более выгодных предприятиях – торговле, административной работе, – которые давали доступ к различным ресурсам. Среди женщин меньшая часть получала технические профессии или имела образование в области естественных наук и работала по этим специальностям. Большинство учились в педучилищах, получали другие профессии, связанные с образованием (например, становились библиотекарями). Эти женщины (а также немногие мужчины с соответствующим образованием) встраивались в систему образования и занимали в ней центральное место.

Казалось бы, здесь следует ожидать конфликта: может сложиться впечатление, что культурные установки и ценности государственной системы образования, в основе которой новое представление о детстве и юности, вступают в противоречие с традиционной общинной систе-

мой ценностей и традиционным образованием. Однако на самом деле между ними было немало совпадений, которые сделали возможным это сосуществование, часто – бесконфликтное. Причина заключается в том, что представителями системы образования, носителями логики современной социализации, которую предлагала советская власть, были учителя, которые при этом сами были представителями традиционных кавказских групп.

Дети членов общины учились в районных школах, находившихся близко к дому. В районах массового проживания евреев, например, в Красной слободе (предместье Кубы) и Еврейской колонке (предместье Нальчика) директора школ и большинство учителей были евреями. В других городах, где жило много евреев (например, в Дербенте, Баку, Махачкале, Грозном и т. п.), еврейские дети учились в школах с детьми из многих других этнических групп. Представителями разных местных групп были и многие учителя. И даже если на бумаге существовали противоречия между тем, чему учат в школе, и тем, как растят детей в местных общинах, на самом деле эти противоречия смягчались за счет общей самоидентификации общих для большинства учителей и учеников ценностей. Члены педагогических коллективов имитировали приверженность правильной идеологической линии, но в то же время хорошо умели сохранять традиционные ценности¹¹. Этот мир не был лишен внутренних напряжений и конфликтов, однако в нем были многочисленные механизмы, которые позволяли гасить их на местном уровне и фактически создавали процесс постепенной модернизации, не противоречившей традиционным ценностям. Иными словами – советские образовательные учреждения играли важнейшую роль в создании и развитии «традиционной современности».

С течением времени влияние системы образования усиливалось, как и влияние СМИ. Ярким признаком этого была неизменно возрастающая роль русского языка и русской культуры в общине: все это ассоциировалось с современными ценностями. Семьи реагировали на это влияние по-разному: одни становились проводниками «русских», более современных ценностей, другие сохраняли верность еврейской культуре и местным традициям. В целом можно утверждать, что в большинстве случаев этот процесс повлиял на культурную ориентацию, но не на ощущение групповой принадлежности: она оставалась очень сильной, основным ценностям общины и религиозной символике уделялось по-прежнему главное место. Более того – нормы, которые укрепляли традиционное образование, до сих пор исключительно важны.

¹¹ Этот процесс можно рассматривать как часть более общего процесса приспособления к советской системе в СССР в целом, который приобрел уникальный характер на Кавказе и в Средней Азии. См.: [Yurchak 2006].

Неизбежный процесс русификации сдерживало отношение самих школ к специфической групповой самоидентификации учеников. В школах проводилась в жизнь советская национальная политика, которая признавала групповую самоидентификацию, для каждой группы – свою. Так, в местах массового проживания евреев в школах проводились уроки джугури. Интересно, что с 1960-х годов эти уроки стали называться уроками татского языка (не «джугури» и не «еврейско-татского»), что было частью «татского» направления в этнической политике. От евреев требовалось признать себя татами – так власти пытались нейтрализовать их еврейскую национальную самоидентификацию. В нескольких местах, особенно в Дагестане, «татская» политика порождала напряжение внутри общины. Оно было особенно сильно между меньшинством, которое пыталось лоббировать эту политику, большинством, пытавшимся в это период просто выжить, и еще одним меньшинством – тем, которое пыталось сопротивляться «татизации» изо всех сил¹². Скорее всего, эта борьба (в данной работе она не будет рассматриваться подробно) велась «поверх голов» детей и молодежи, и младшие поколения сталкивались с ней, только когда дорастали до поступления в вузы, но все же «татский» вопрос был весьма значимым. «Татская» политика и ее влияние на горских евреев заслуживают отдельного рассмотрения, но чтобы дать читателю представление о ее значении для жизни молодых людей, приведем свидетельство женщины, которая выросла в Баку. Респондентка рассказывает о том, что она пережила, будучи девочкой, убежденной комсомолкой, пока ее семья пыталась получить разрешение на выезд в Израиль (в 1970-е гг.):

Мы подали документы во второй раз, после того как я в первый раз не поступила в институт. Тогда мне было семнадцать... Я вообще была очень активной в комсомоле, занималась общественной деятельностью, выступала и т. д., была образцовой комсомолкой... И когда я пришла на экзамены в институт, я была отличницей – и была уверена, что поступлю... Нужно было приходить с паспортом, а ведь в паспорте у меня написано, что я еврейка... и фамилия была еврейская... имя у меня, правда, азербайджанское, Мирвори, но оно и на нашем языке... Мирвори – это «жемчужина» ... И отчество – Абрамовна. И он [экзаменатор] говорит мне: «Ты еврейка...». Экзамен по химии, медицинский факультет! И он мне: «Ты все списала!».

Это вопиющий пример дискриминации, на основании которого (и подобных ему) можно сделать несколько выводов. Такая дискриминация встречалась в некоторых советских институциях, особенно в вузах. При этом в интервью респондентка подчеркивает, что описанная ситуация ее изумила. Такую реакцию можно объяснить тем, что до поступления в

¹² О «татской» политике см.: [Semenov 2003, Zand 1991, Bram 2008].

вуз девушка не сталкивалась с дискриминацией. Отношения евреев с соседями были в основном близкими, строились на взаимном признании, и, за исключением вступительных экзаменов (а для тех, кто справился с ними – еще и за исключением собственно учебы в вузе), в остальных ситуациях евреи чувствовали себя дома¹³.

Интерес здесь представляет практика имяназачения. Во многих случаях горские евреи давали детям, помимо собственно еврейских имен, русские или местные имена (азербайджанские или другие принятые у северокавказских народов) или выбирали такое местное имя, у которого есть и еврейский вариант. Автора воспоминаний зовут Мирвори – это татское имя, которое может быть субститутотом древнееврейских имен Пнина или Маргалит¹⁴.

В большинстве случаев соседи евреев знали, что между «генеральной линией партии» и социальной реальностью существует большая дистанция. Поэтому даже во время пика «татской» политики (например, в 1970-е гг.) отношение к местным евреям в целом не менялось¹⁵. Более того, евреям удавалось лавировать и обращать эту политику себе на пользу, чтобы сохранить свою групповую самоидентификацию. Так, например, в Нальчике руководитель общины Светлана Аароновна Данилова ввела в школах еврейского района уроки татского, на самом деле преследуя цель продолжать преподавание джугури, только под другим названием. Таким образом, в местах компактного проживания горских евреев еврейские дети получали уроки языка общины, в то время как другие группы получали уроки своих языков (азербайджанского, чеченского, кабардинского и т. д.). В таких местах школы создавали удобные условия для контактов между разными этническими группами. Эти контакты не исключали конкурентных отношений, однако в большинстве воспоминаний подчеркивается дружелюбие, близкие добрососедские отношения. Еврейские дети, которые учились в школах вне еврейских районов, в большей степени подвергались дискриминации или вступи-

¹³ См., например: [Елизаров 2012]. В этой работе автор описывает жизнь евреев в Грозном, опираясь на собственный опыт и анализ многочисленных источников.

¹⁴ Среди имен горских евреев – еврейские, русские, азербайджанские и другие кавказские. Иногда давали два имени, например: Ирина-Арув, Надя-Тейло. Тейло (Тефилла) – это горско-еврейская форма древнееврейского имени, а Арув – кумыкское имя, означающее ‘красавица’, ‘красивая девочка’, фонетически оно похоже на древнееврейские слова. Благодарю Виталия Шалема за консультацию по этому вопросу.

¹⁵ К сожалению, бывали случаи, когда эта политика вызывала враждебное отношение к детям, семьи которых продолжали называть себя евреями или горскими евреями. Это вопрос, требующий отдельного рассмотрения. В большинстве случаев, однако, из устных свидетельств следует, что графа «национальность» оказывалась важной при приеме в вузы и техникумы, а во время учебы в школе не имела значения.

ли в конфликт с другими детьми, но даже в этом случае демпфирующим фактором могла стать специфическая самоидентификация учителей и местный национальный контекст. В большинстве же случаев, даже при наличии конфликтов, еврейские дети хорошо приживались в школах и дискриминация не была частой.

Действительно, у большинства живших на Кавказе горских евреев, школьные годы которых приходятся на 1960–1970-е, сохранились в основном хорошие воспоминания об этом периоде. Ситуация изменилась во второй половине 1980-х гг. С нарастанием нестабильности в Советской стране система образования стала меняться, и в некоторых районах евреи стали чувствовать себя более уязвимыми. В некоторых местах подъем национальных чувств сопровождался проявлениями антисемитизма¹⁶. Эти проявления, впрочем, не были частыми. Из интервью следует, что в большинстве мест компактного проживания горских евреев (прежде всего там, где евреи жили давно: в Дербенте, Кубе и Нальчике) и в этот переходный период сохранялись близкие отношения между евреями и представителями других групп.

Неформальное образование

Наряду с системой формального образования в СССР, и на советском Кавказе в частности, существовала развитая система неформального образования. Она включала пионерское и комсомольское движения, кружки и секции в домах пионеров, летние лагеря и т. д. Местные евреи, наряду с представителями других народов, активно вступали в пионерию и комсомол (точный процент вступивших неизвестен, но очевидно, что членство было массовым). Во многих населенных пунктах концентрированного еврейского проживания позиции вожатых и руководителей ячеек тоже занимали евреи (как мужчины, так и женщины).

Все эти организации являлись магистральными агентами модернизации, которые должны были прививать ценности советского государства, выступать проводником секуляризации и отдаления от традиции. Однако их деятельность тоже проходила местное «сито», которое смягчало советское влияние: многие учителя были членами еврейской общины или других традиционных общин, которые годами жили бок о бок с горскими евреями.

Модернизация и русификация проявлялись и в детском музыкальном образовании (оно было развито во многих городах, где проживали горские евреи). Так описывает свой опыт женщина, выросшая в Баку в 1970-е:

¹⁶ Так, например, утверждали респонденты в ходе интервью, взятых мною в Махачкале.

Моя мама дружила с одной семьей европейских евреев, он был учителем музыки, дядя Илья, Илюша, он приходил к нам домой. Мы все учились, мама всегда хотела, чтобы ее дети были ученые, мы занимались музыкой, мой младший брат играл на скрипке, сестра – на пианино... И все соседи нам завидовали: «Посмотрите на них! Они купили пианино!»¹⁷.

Однако далее респондентка рассказывает, как интерес к музыке привел ее к знакомству с музыкальным наследием общины:

Я помню, когда-то, когда я была маленькая, я приехала к бабушке и сказала ей: «Бабушка, почему у нас нет песен? Песен горских евреев... Есть русские песни, азербайджанские песни, почему нет наших?» А она говорит: «Почему нет песен? Есть». И запела песню «Марчугала» («Воробышек»): «Марчугала бери на бери (Жил-был воробышек...)». Была еще одна песня «Сию чумо» – «Очи черные».

В этом рассказе ашкеназский еврей из Баку выступает в качестве культурного агента, который знакомит девочку с миром классической музыки. В мелких городках на Кавказе игре на музыкальных инструментах, танцам и искусству обучали женщины – они становились педагогами для детей из еврейской и других общин. Но даже в этом случае было бы неверно однозначно противопоставлять европейские и русские культурные влияния местным. На самом деле на протяжении XX в. на основе контакта между ними формировалась особая местная традиция. На фоне процесса русификации¹⁸ сохранялась общинная самоидентификация, которая в музыкальном плане выражалась в музыкальном «кавказско-русском» репертуаре, уникальном для этого региона. В последние десятилетия XX в. он играл важную роль в мире кавказских подростков. На протяжении всего XX в. удерживал популярность кавказский танец, и обучение танцам было важной частью процесса социализации детей на Кавказе – как неформально (дома и во дворе), так и формально (кавказские танцы составляли основное содержание репертуара танцевальных ансамблей в так называемых Домах культуры разных городов).

Интересным элементом системы неформального образования были летние лагеря. Часть из них были организованы всесоюзным пионерским или комсомольским начальством, а часть были местной инициативой. Такие лагеря существовали в том числе в горах центрального

¹⁷ Интервью с Мирой Агаруновой.

¹⁸ Об этом процессе см.: [Eliyahu 2012, 32–33]. Биография самого автора – Переца Элиягу, одного из виднейших современных израильских музыкантов и исследователя-этномузыколога – может свидетельствовать о том, как обучение классической музыке в детстве и юности переопределяет (скорее «предопределяет»?) интерес к культурной традиции общины.

Кавказа и на берегу Каспийского моря, например, в Дербенте. Когда мы посетили такой лагерь уже в постсоветское время, во время полевой работы в 2003 г., то увидели, что преемственность по отношению к позднесоветским воспитательным традициям все еще сохраняется. Интересный пример тому – праздник День Нептуна, который, по-видимому, был распространен в разных советских лагерях, расположенных на берегу моря. В этот день проводились различные мероприятия, связанные с водой, купанием и т. п. Это пример разнообразной, достаточно космополитичной культуры, с которой сталкивались дети в позднесоветский период. Одновременно приходило и влияние из-за границы (на Кавказе, как и в России, была популярна французская музыка и культура). Это влияние выражалось, в частности, в имянаречении: например, среди выходцев с Кавказа стало популярно имя Артур.

Между традиционной еврейской общиной и окружающим миром происходил сложный процесс взаимообмена. Были более традиционные семьи, которые стремились минимизировать внешнее влияние, старались избежать посещения детьми (особенно дочерьми) этих образовательных учреждений. Однако большинство членов общины принадлежали и к миру общины, и к внешнему миру одновременно. Для них летний лагерь не был несовместим с общиной: напротив, евреи были и среди организаторов лагеря. В Дербенте это неудивительно: там евреи составляли 40% населения города и занимали центральное место в экономической, культурной и социальной его жизни. Поездка в такой лагерь предполагала и сопровождение родителей, и пионервожатых из числа членов общины, присутствие которых гарантировало, что консервативные ценности общины (а также соседских кавказских общин) не пострадают. Летние лагеря выступали в качестве одного из инструментов формирования мира традиционного модерна, в котором члены общины были не только участниками, но и создателями.

Религия и религиозная самоидентификация

СССР проводил ясно выраженную антирелигиозную политику, которая оказывала огромное влияние и на образование. Тем не менее, обобщая, можно сказать, что горско-еврейские дети на советском Кавказе в ходе обучения не только усваивали различные современные ценности и русскую культуру, но и осознавали свою принадлежность к иудаизму. Большинство горских евреев, в том числе из обрусевших семей, продолжали соблюдать еврейские обычаи (зажигать субботние свечи, отмечать праздники и совершать траурные обряды по общинной традиции). Молодому поколению еврейские традиции передавались в основном в семье, как будто бы вразрез с формальным образованием, однако, как

мы увидим дальше, на Кавказе возникло уникальное отношение к религии, которое смягчало противоречие между тем, что декларировалось на официальном уровне, и каждодневной практикой.

Антирелигиозная политика не прошла даром: несколько волн антирелигиозной кампании, преследования раввинов (в 1920-е и 1930-е годы часть раввинов была изгнана, другие – убиты) оставили неизгладимый след в религиозной жизни евреев Кавказа. Религиозного образования почти не было, синагоги были открыты только в нескольких центральных поселениях и находились под постоянным надзором. Несмотря на это члены общины не утратили еврейской самоидентификации, которая выражалась прежде всего в соблюдении обрядов жизненного цикла и еврейских праздников. Из всех обрядов жизненного цикла наиболее консервативными оставались еврейская свадьба и похороны. Своеобразную трансформацию претерпел обряд бар-мицвы: мальчика отводили к раввину (часто вместо раввина вели к любому, имевшему отношение к религии, человеку – шойхету, габаю и т. п.), и тот в присутствии членов семьи впервые накладывал вместе с мальчиком тфиллин. Исключительно важную роль в сохранении еврейской самоидентификации и передаче ценностей общины из поколения в поколение играли еврейские праздники, особенно Песах. У горских евреев есть специальное наименование для этого праздника – Нисоно (от названия месяца еврейского календаря, на который выпадает праздник).

Песах упоминается во всех воспоминаниях и рассказах израильских репатриантов, приехавших с Кавказа. Его воспринимают как наиболее значимое время: усилия всей семьи и общины были сосредоточены сначала на скрупулезных и трудоемких приготовлениях к празднику, потом – на торжественной трапезе (сэдере) и на заповедях и обычаях, связанных с праздником. Прекрасный пример таких воспоминаний, который во многом соответствует и нарративам многих членов общины, находим в «Детских воспоминаниях из Дербента» – книге журналистки Ханы Рафаэль [Рафаэль 2013]. Ниже мы приведем обширный фрагмент из этих воспоминаний, поскольку они представляют собой замечательное свидетельство о значимости праздника Песах в районах компактного еврейского проживания и о детском его восприятии:

Нисону – чистый праздник, с запахом извести в только что побеленных комнатах. Ароматный запах шашлыка распространялся на всю «махалю». Хруст тоненькой мацы, ее хотелось есть до праздника, и обязательно угощали своих друзей. Желтые лепешки без соды и сдобы были бесподобно вкусны свежими, и превращались в каменные круги во время праздника. Новая одежда, специально сшитая или приобретенная детям и подросткам к Песаху. Исключительный день, когда не надо было донашивать за старшими братьями и сестрами одежду, и мн[огое] другое.

Но самым главным во всех без исключения горско-еврейских семьях была изнурительная подготовка к Нисону. Такое впечатление, что люди проводили генеральную уборку только раз в году. <...> Воспоминание из детства, когда мы ходили с бабушкой заказывать мацу. Мацепекарня размещалась на одной улице по соседству с городской милицией, в частном доме. <...> Пока взрослые вели беседу, детвора старалась все разглядеть. Интересно было наблюдать за процессом приготовления мацы. <...> но всем процессом занимались исключительно мужчины. Рядом располагалась закругленная печь, где выпекались квадратные листы мацы. Пекарь всегда угощал детишек только что испеченной мацой.

<...> Атеистическое воспитание советской молодежи влияло на то, что некоторые из них не желали есть мацу все восемь дней. Помню, как наша соседка просила подростков внуков соблюдать праздник в первые и последние два дня.

<...>

Несмотря на то, что в это весеннее время на Кавказе идут дожди, еврейские хозяйки за один месяц до праздника Нисону начинали делать генеральную уборку... <...> Незабываемы походы с бабушкой в синагогу, когда она несла туда связанную по ногам курицу. В детстве мне всегда страшно было наблюдать, как раввин в синагоге после прочитанной молитвы проводит над курицей процедуру «халал» (кашер). В районе улицы имени Кирова г. Дербента проживали две семьи, которые занимались продажей кошерного мяса, их называли «Гасобчи». <...>

Нисону – один из значимых праздников для евреев. Для многих из нас он дорог написанием о прошлой жизни до иммиграции, о добром и уютном родительском доме. Как хочется хотя бы на миг вернуться в детство, где за праздничным столом сидят молодые родители в окружении своих детей, слышать добрые напутствия бабушек, которые тщательно готовились к празднику, подчеркивая то, что мы должны хранить еврейские традиции именно через такие праздники!

На основании этого отрывка и других свидетельств, можно заключить, что, несмотря на антирелигиозную политику, горские евреи продолжали соблюдать обычаи, связанные с еврейскими праздниками. Мацу выпекали рядом со зданием милиции, и в праздновании участвовали не только еврейские дети, но и их соседи по району, которых тоже угощали мацой и кошерной выпечкой (сделанной из мацы и яиц). Такие обмены происходили в разных местах Кавказа, как можно узнать, например, из описаний этнографа (кумычки по национальности), с которой мы записали интервью в Дагестанском научном центре РАН (Махачкала). Она рассказала о близких дружеских отношениях с евреями, которые были у нее и у ее окружения, когда вместе они приживали в районе Маджалиса. Она припомнила, что в детстве им «дарили мацу, которую пекли

на Песах». Угощение мацой было средством сохранения связи между группами, хотя праздник Песах в целом, казалось бы, разобщал евреев и их соседей.

О близком общении между евреями и их соседями-мусульманами свидетельствует и термин «халяль», который использует в своих воспоминаниях Хана Рафаэль для обозначения кошерного забоя скота. Этот термин (обозначающий мусульманский ритуальный забой скота) употреблялся наряду со словом «кашер», которое, в свою очередь, тоже использовалось более широко, чем обычно. Еврейские дети дружили с детьми из других групп, и обычно к ним относились так же, как и к другим «местным». Эти отношения вносили свой вклад в сохранение еврейской самоидентификации, ведь представители различных других групп (в основном мусульманских) и евреи обладали общей локальной самоидентификацией и вместе тихо противостояли государству, которое стремилось всех превратить в нерелигиозных советских граждан.

Особенно интересно, что кавказская специфика – общая для евреев и их соседей – выражалась не только в совместном проживании и в неформальных добрососедских отношениях, но и в системе формального образования. В Дербенте, а также в некоторых других местах в Дагестане мы записали многочисленные свидетельства о том, что разные праздники отмечались и в школе. Упоминание об этом есть и в воспоминаниях Ханы Рафаэль:

Каждый год в преддверии Песаха во время предпраздничных приготовлений я вспоминаю, как проходил этот важный для евреев праздник в нашем родном древнем городе Дербенте. Мое детство пришлось на 70–80-е годы. Застойное время..., время повального дефицита... Мы учились с детьми разных национальностей, угощали друг друга на праздники – евреи мацой на Нисону, мусульмане сладостями на Новруз Байрам, русские куличами и разноцветными яйцами на Пасху. И совсем не задумывались о том, что принадлежим к разной национальности. Каждый еврейский праздник встречали с неким вдохновением и радостью. Самыми интересными были праздники Песах и Рош а-Шана [Рафаэль 2013].

Этот текст, а также многие другие интервью свидетельствуют о том, что школа, которая, на первый взгляд, должна была прививать секулярные ценности, оказывалась местом знакомства с религиями разных общин: там проводились различные обряды и церемонии – в духе плюрализма и «мультикультурализма», характеризующего добрососедские отношения между общинами на Кавказе. Можно также заключить, что это было «развитие снизу», однако ясно, что оно стало возможно благодаря позволению и даже поддержке местных учителей (формально – представителей властей): их дети тоже участвовали в этих «обменах» наряду с другими.

Детство и юность на Кавказе: между романтизацией и жесткой критикой

Популярный исторический взгляд на СССР часто склонен подчеркивать несвободу: жизнь при тоталитарном режиме, ограничения свободы слова и индоктринация со стороны правящей идеологии. Однако жизнь в СССР была многогранной, и повседневная жизнь советского гражданина была очень далека от этих описаний. Особенно эта тенденция сильна во взгляде из Израиля на экзотические районы СССР, такие как Кавказ. Однако наряду с концепциями, которые рисуют СССР в выгодном свете, существуют и описания, изображающие жесткий мир, конфликтный, крайне не традиционный и неразвитый. В этих описаниях детство и юность на Кавказе предстают как трудные, полные лишений. Как следует из наших рассуждений, обе эти крайности далеки от реальной жизни на Кавказе.

Можно спросить, не подталкивают ли нас приведенные здесь свидетельства к некритической концепции, которая основана только на ностальгии эмигрантов? В какой степени описания кавказских детства и юности, основанные в первую очередь на устных свидетельствах, романтизируют жизнь горских евреев в советский период?

Большинство горских евреев сохранили о своем позднесоветском детстве на Кавказе добрые воспоминания. Мы склонны верить им, поскольку убеждены, что средства традиционной модернизации на Кавказе позволяли смягчать противоречия между евреями как меньшинством и советским государством, напряжение между традиционностью группы и советской современностью.

Вместе с тем в позднесоветское время бывали повлиявшие на переживания детей и подростков периоды конфликтов. Государственная антирелигиозная политика время от времени усиливалась – и приводила к столкновениям между евреями и их соседями. Так, например, в начале 1960-х годов проводилась жесткая антирелигиозная кампания и власти преследовали евреев, что нередко влияло и на общественное окружение. Радикальным проявлением этих тенденций стали кровавые наветы в дагестанском городе Буйнакске. Некоторые выходцы с Кавказа, которые в 1980-е годы были подростками, помнят межэтнические конфликты в Махачкале. Однако это исключения. Такие события, разумеется, оставили негативный отпечаток и на переживаниях некоторых детей, но не окрасили восприятие эпохи в целом.

Дело обстоит совершенно иначе, когда речь шла об отношениях между евреями и советской системой. «Татская» политика, о которой шла речь выше, оказалась конфликтогенной. Еще один пример этого противостояния дают нам воспоминания детей из семей отказников. Сионизм был влиятельным течением среди горских евреев с самого начала, и в 1970-е годы члены этой группы, как и грузинские евреи, были первыми, кто начал борьбу за право на выезд. Советские власти стреми-

лись подавить эту тенденцию, используя в качестве инструмента в том числе и «татский» политический курс. Борьба за репатриацию в этот период могла привести к увольнению с работы и даже аресту. Приведем в качестве примера отрывок из детских воспоминаний Миры – нашей респондентки, выросшей в Баку:

Моя семья... мы трижды подавали на выезд в Израиль. В первый раз я даже не знала об этом – потом старший брат мне рассказал. Родителям отказали, мне тогда было лет девять, и сразу же после этого папу посадили. Он проходил по торговому делу..., его обвинили в том, что он продал что-то в обход или в чем-то подобном... Уже позже мы узнали, что всем, кто подал документы на выезд в Израиль, «шили» дела и сажали...

Далее Мира рассказывает о дискриминации при попытке поступить в институт, о новом отказе и последовавшем за ним периоде безработицы.

Еще один вопрос, по поводу которого возникают дискуссии о степени реальности и романтизации, касается роли женщин. В традиционной общине были очевидные и значительные различия между статусом мальчиков и девочек во многих отношениях, в том числе в свободе передвижения без надзора. Вместе с тем среди большей части населения процесс традиционной модернизации повлек за собой и постепенное (однако заметное) повышение статуса и расширение прав женщин и девочек.

Девочки учились, многие из них ездили на учебу, в том числе в другие города, жили у родственников, большинству удавалось сочетать разные возможности, которые открывала советская модернизация, с традиционным миром общины. Были и более традиционные и патриархальные семьи, в некоторых из них девочки росли в системе строгих правил, и их воспоминания о юности были не самыми приятными. Насколько можно судить, основываясь на многолетнем антропологическом исследовании, они составляли меньшинство, однако наличие такого меньшинства требует дальнейших исследований о природе соотношения между модернизацией и традиционностью в мире горских евреев.

Наконец, следует задаться и таким вопросом: в какой степени система ценностей и повседневная жизнь горских евреев в позднесоветское время представляет собой пример традиционной модернизации? Не лучше ли ее назвать «современная традиционность»? Изменяла ли модернизация базовые ценности, установки, касающиеся социализации, способов и форм самоорганизации? Или можно говорить только о современной форме (но не содержании)? На основании настоящего исследования можно сказать, что большая часть населения демонстрировала отчетливую тенденцию к традиционной модернизации, хотя в

то же время в общине были и консервативные элементы, поведение которых уместнее описывать, используя понятие «современная традиционность», и различия здесь в первую очередь проявлялись в гендерной сфере. Традиция и современность на Кавказе не вступали в конфликт: традиционная модернизация среди горских евреев характеризуется динамикой и многообразием, и в ней сосуществовали разные формы отношения к традиции.

Заключение

Община горских евреев была включена в позднесоветское кавказское окружение, что выражалось в ее интенсивных контактах с соседями и активным сотрудничеством с разными государственными структурами, в особенности с системой образования (в нее горские евреи успешно встраивались). Что касается финансовой сферы, то здесь положение большинства членов общины было неплохим. Среди них были более и менее состоятельные. Даже если в семьях не было особого изобилия – не было и дефицита, и дети росли в надежном, а часто и приятном семейном и общественном окружении.

Мир детей и подростков на Кавказе сформировался под влиянием нескольких систем ценностных установок: традиционной горско-еврейской, коммунистической советской, которая была также проводником модернизации, и системы установок непосредственного окружения (в том числе системы формального и неформального образования). Многие установки последней группы, которые горские евреи разделяли с соседями, особенно – с представителями местных народностей (в большинстве своем – мусульман по вероисповеданию). Детство и юность горских евреев на Кавказе определялись контактом между этими системами, и они постепенно менялись с усилением процессов русификации в позднесоветский период. По отношению к горским евреям на Кавказе не следует слишком упрощать и примитивно использовать термины «традиция» и «модернизация»: в этом регионе были выработаны разнообразные формы образования и социализации – в разных семьях, с учетом огромных различий между общинами. Однако большинство населения объединяется приверженностью форме, которую можно назвать «современной модернизацией».

Список литературы

Altshuler 1990 – *Altshuler M. Yehudey mizrakh Qavkaz* (Евреи Восточного Кавказа) [иврит]. Jerusalem: Makhon Ben-Zvi, 1990.

- Bram 2000 – *Bram Kh.* Kvod ha-adam ke-hakar abe-zehut tarbutit: ha-miqre shel qlitat yehudey Qavqaz ke-dugma le-sugyot shel kavod ve-hakarabe-zehutba-khevera ha-isreelit (Уважение к человеку как признание его культурной самоидентификации: ассимиляция горских евреев в Израиле как частный случай проблемы уважения и признания самоидентификации в израильском обществе) [иврит] // Hareven A., Bram Kh. (eds.). Kvod ha-adam o hashpalato? Metakh kvod ha-adam : be-Israel (Уважение или унижение? Проблема уважения в Израиле) [иврит]. Tel Aviv: Machon Van Leer, 2000. P. 58–75.
- Bram 2008 – *Bram Kh.* Qategorizatsya etnit ve-ribuy tarbuyot – “mabatme-ha-shulaim”: yehudey Qavqaz beyn Yuroa ve-Asya (Этническая категоризация и мультикультурализм – «взгляд изнутри маргинальной группы»: евреи Кавказа между Европой и Азией) [иврит]. PhD Diss., Hebrew University in Jerusalem, 2008.
- David-Fox 2015 – *David-Fox M.* Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union. University of Pittsburgh Press, 2015.
- Eisenstadt 1967 – *Eisenstadt Sh. N.* Ha-khevera ha-isreelit: reqa, hitpatkhutuveayot (Израильское общество: исторический фон, развитие и проблематика) [иврит]. Jerusalem: Magness Press, 1967.
- Eisenstadt 2000 – *Eisenstadt Sh. N.* Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. Vol. 129. № 1. P. 1–29.
- Eisenstadt 2010 – *Eisenstadt Sh. N.* Ribuy ha-moderniyut (Многоликая современность) [иврит]. Mekhon Van Leer – Ha-qibbuts ha-meukhad, 2010.
- Eliyahu 2012 – *Eliyahu P.* Ha-musiqah shel ha-yehudim ha-harariim (Музыка горских евреев) [иврит] // Shapiro D. (ed.) Ha-yehudim ha-harariim beyn ‘avar le-hove (Горские евреи между прошлым и настоящим) [иврит]. Ramat Gan: Merkaz Dahan, Bar Ilan University, Mekhon Orot Yadadut ha-Magreb, 2012.
- Goldberg 1996 – *Goldberg H.E. (ed.)* Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era. Bloomington and New York: Indiana University Press and The Jewish Theological Seminary of America, 1996.
- Kotkin 2001 – *Kotkin S.* Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjunction // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2001. Vol. 2. № 1.
- Kraemer 1986 – *Kraemer Y.* Namus ve-sharia be-mishnat ha-Rambam (Намус и шариат в учении Маймонида) [иврит] // *Te’uda*. 1986. № 4. P. 185–202.
- Krylova 2014 – *Krylova S.* Soviet Modernity: Stephen Kotkin and the Bolshevik Predicament // *Contemporary European History*. Vol. 23. Issue 2. May 2014. P. 167–192.
- Zand 1991 – *Zand M.* Notes in the Culture of the Non Ashkenazi Jewish Communities Under Soviet Rule // Ro’iY., Beker A. (eds.). Jewish Culture and Identity in the Soviet Union. New York: New York University Press, 1991. P. 378–444.

- Semenov 2003 – *Semenov I.* The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identification // *Central Asia and the Caucasus*. 2001. № 3[21]. P. 165–173.
- Tsur 2011 – *Tsur Y.* Ha-zehut ha-modernit shel yehudey artsot ha-islam: ha-optsiya ha-yehudit ha-'aravit (Современная самоидентификация евреев мусульманских стран: арабско-еврейский путь) [иврит] // *Peamim*. 2011. № 125–127. Qovets meyukhad: Yehudim 'aravim? Pulmus 'al zehut (Специальный выпуск: Арабские евреи? Полемика о самоидентификации) [иврит]. P. 45–56.
- Vire 1993 – *Vire F.* Namus // *Encyclopedia of Islam*. Vol. VII. Leiden-New York: Brill, 1993. P. 953–957.
- Yurchak 2006 – *Yurchak A.* Everything was forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Елизаров 2012 – *Елизаров М.* Община горских евреев Чечни. Нетания: Мирвори, 2012.
- Рафаэль 2013 – *Рафаэль Х.* Нисону дербентского детства // Официальный сайт благотворительного фонда «Стмэги». https://stmegi.com/posts/15228/nisonu_derbentskogo_detstva_7175/ (дата обращения: 24.03.2013).

Namus' in the Soviet Caucasus: Growing up and 'Traditional Modernity' among Kavkazi (Mountain) Jews

Chen Bram

(Jerusalem, Israel)

Truman Institute for the Advancement of Peace, The Hebrew University of Jerusalem; Hadassah Academic College

anthropologist, research Fellow, senior Lecturer

E-mail: chen.bram@mail.huji.ac.il

ORCID: 0000-0003-3529-3942

Abstract: This article discusses adolescences and educational processes among the Caucasian ('Mountain') Jews during the late Soviet period. Based on a combined anthropological and social- history research I describe and analyze how the world of Caucasian Jews' children and youth were shaped in relation to several content worlds: the traditional worlds of Caucasian Jews (Juhuro); the Soviet- communist world which was also the main mediator of modernization; and the immediate social and cultural surrounding, shared by several local groups, mostly Muslims.

The traditional socialization patterns of Caucasian Jews stresses the importance of the extended family, stressed hierarchy and seniority related to age. Juhuro (Caucasian Jews) socialization highlighted codes of honor and respect connected to the term 'Namus' – a behavioral code regarding the right way to behave, inner consciousness, and several prohibitions – especially in gender relations.

At the same time, the Soviet state educational system, both formal and informal, stressed modern values and highlighted Soviet communist ideology. Soviet educational system introduced a de-facto new status of adolescence- while traditionally there was much less moratorium period between childhood and adulthood among Caucasian 'Mountain' Jews (and other Caucasian groups).

While these content-worlds and educational approaches seems to be in tension or even contradictions, I will argue that in practice there were mechanisms that allowed a great dill of complementary between them. Soviet modernization and socialization were transmitted– andmediated– by educational agents who were themselves members of the traditional groups of Caucasus. The outcome were several version of what I call 'traditional modernity', with various manifestations in the different communities of Caucasian 'Mountain' Jews, which got different shapes in relations to location (towns/ villages etc) and the characteristics of the local surroundings. The understanding of these patterns is important not only for historical studies, but also for educators who cope with current educational challenges in the different diasporas of Caucasian 'Mountain' Jews nowadays.

Keywords: Caucasus; Caucasian (Mountain) Jews; multiple modernization; socialization processes; Jewish- Muslim Relations; "traditional modernity"; Jewish Identity; education and adolescences in the Soviet Union

References

- Altshuler, M., 1990, *Yehudey mizrakh Qavkaz [Hebrew]* [The Jews of the Eastern Caucasus]. Jerusalem, Makhon Ben-Zvi, The Hebrew University, 663.
- Bram, C., 2000, *Kvod ha-adam ke-hakar abe-zehut tarbutit: ha-miqre shel qlitat yehudey Qavqaz ke-dugma le-sugyot shel kavod ve-hakarabe-zehutba-khevera ha-isreelit [Hebrew]* [Respect of an Individual as an Acknowledgement of His Cultural Identity: Assimilation of Mountain Jews in Israel as a Case of Self-Identification Respect and Acknowledgement in Israelite Society]. *Kvod ha-adam o hashpalato? Metakh kvod ha-adam: be-Israel [Hebrew]* [Human Dignity or Humiliation? The Tension of Human Dignity in Israel], eds. A. Hareven and C. Bram, 58–75. Jerusalem, Van Leer Institute, 167.
- Bram, C., 2008, *Qategorizatsya etnit ve-ribuy tarbuyot – "mabat me-ha-shulaim": yehudey Qavqaz beyn Eyropa ve-Asya [Ethnic Categorization and Cultural Diversity – a View From the Margins: Caucasus Jews between Europe and Asia: PhD Dissertation]*. Jerusalem, 515.

- David-Fox, M., 2015, *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 286.
- Eisenstadt, S.N., 1967, *Ha-khevre ha-isreelit: reqa, hitpatkhutu-veayot [Hebrew]* [Israeli Society: Background, Development and Problems]. Jerusalem, Magness Press, 388.
- Eisenstadt, S.N., 2000, Multiple Modernities. *Daedalus*, Vol. 129, 1, 1–29.
- Eisenstadt, S.N., 2010, *Ribuy ha-moderniyut [Hebrew]* [Multiple Modernities]. Jerusalem, Van Leer Institute, Ha-qibbuts ha-meukhad, 272.
- Eliyahu, P., 2012, Ha-musiqā shel ha-yehudim ha-harariim [Hebrew] [The Music of the Mountain Jews]. *Ha-yehudim ha-harariim beyn 'avar le-hove [Hebrew]* [Mountain Jews between Past and Present], ed. D. Shapiro. Ramat Gan, Merkaz Dahan [et al.].
- Elizarov, M., 2012, *Obshchina gorskikh evreev Chechni* [The Community of Mountain Jews of Chechnya]. Netanya, Mirvori, 231.
- Goldberg, H.E., ed., 1996, *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*. Bloomington, New York, Indiana University Press, The Jewish Theological Seminary of America, 346.
- Kotkin, S., 2001, Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjuncture. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 2, 1, 111–164. DOI: 10.1353/kri.2008.0119.
- Kraemer, Y., 1986, Namus ve-sharia be-mishnat ha-Rambam [Hebrew] [Namus and Sharia in the Teaching of Maimonides]. *Te'uda*, 4, 185–202.
- Krylova, S., 2014, Soviet Modernity: Stephen Kotkin and the Bolshevik Predicament. *Contemporary European History*, vol. 23, 2, 167–192.
- Semenov, I., 2003, The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identification. *Central Asia and the Caucasus*, 3(21), 165–173.
- Tsur, Y., 2011, Ha-zehut ha-modernit shel yehudey artsot ha-islam: ha-optsiya ha-yehudit ha-'aravit [Hebrew] [Modern Identities of Jews in Muslim Lands: The Arab-Jewish Option]. *Peamim*, 125/127, *Qovets meyukhad: Yehudim 'aravim? Pulmus 'al zehut* [Hebrew] [Peamim, 125/127, Special Issue: Arab Jews? A Polemic about Identity], 45–56.
- Vire, F., 1993, Namus. *Encyclopedia of Islam*, 2 ed., vol. 7, 953–957. Leiden, New York, Brill, 1058.
- Yurchak, A., 2006, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton, Princeton University Press, 331.
- Zand, M., 1991, Notes in the Culture of the Non Ashkenazi Jewish Communities Under Soviet Rule. *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, eds. Y. Ro'i. and A. Beker, 378–444. New York, New York University Press, 482.

Матеуш Майман

(Мюнхен, Германия)

Институт еврейской истории и культуры, Университет Людвига Максимилиана в Мюнхене
магистр, аспирант

E-mail: mmajman@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4043-6071

Коллективная память о Холокосте среди горских евреев современного Израиля: Сдерот (case study)

Аннотация: В статье обсуждаются предварительные результаты комплексного (исторического, социологического и антропологического) исследования общины горских евреев, проживающей в настоящее время в израильском городе Сдерот. Это часть более широкого проекта, осуществленного мной в Израиле при подготовке диссертационной работы. Ее цель – изучить «генерацию постпамяти» (термин М. Хирша) среди членов целевой группы, исследуя доступ ее представителей к знаниям, память о травме и ее передачу из поколения в поколение среди постсоветской алии. В центре внимания исследования – эволюция взглядов этой группы, рост и укрепление осознания Катастрофы в современном Израиле, воздействие на память о Холокосте разнообразных факторов. При этом учитываются различия между теми, чьи предки были непосредственными жертвами, и теми, чьи семьи сумели избежать этого.

Ключевые слова: горские евреи, Холокост, Кавказ, Израиль, Сдерот, коллективная память, постпамять, устная история

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.12

Исследование, ставшее основой этой статьи, проводилось в марте-апреле 2019 г. в городе Сдерот. В выборку вошли девятнадцать еврейских жителей города, родившихся на Кавказе («горские евреи», «джухуро», «кавказим», «кавказские евреи») и эмигрировавших в Израиль в 1990-е и начале 2000-х годов. Респонденты отличались по социально-экономическому профилю: пол, возраст на момент эмиграции, место рождения в кавказском регионе, структура семьи, уровень образования, род занятий до эмиграции и в настоящий момент. Гетерогенность в выборе респондентов была обусловлена необходимостью проверить гипотезу о коллективной памяти о Холокосте среди горских евреев, исключив влияние вышеперечисленных факторов. По социально-демографическому профилю в выборку вошли, с одной стороны, представители второго и

третьего поколений джухуро, переживших Катастрофу на территории Нальчика, Богдановки и Менжинского, а с другой – горские евреи, чьи потомки проживали в Дагестане, избежавшем немецкой оккупации. Все респонденты родились в бывшем СССР с 1945 по 1982 гг. Установление доверительного контакта с участниками фокус-группы стало возможным благодаря моему знакомству с членами общины джухуро, клубов кавказских иммигрантов и ветеранских организаций. Собственно интервью предшествовала телефонная беседа; сами интервью проводились на русском языке, с каждым респондентом индивидуально, на частной территории. Такой способ сбора материала был выбран с учетом статистических данных, согласно которым доля откликов и качество материала при собеседовании «лицом к лицу» значительно превосходит результаты, которые удастся получить при любом другом методе опроса.

Аудиозапись интервью осуществлялась с согласия респондентов. Интервью были расшифрованы, переведены на английский язык и проанализированы с помощью методических приемов *grounded theory* (далее – GT). GT была предложена в 1967 г. Барни Глейзером и Ансельмом Страуссом для системного анализа и теоретического обоснования результатов качественных исследований. В рамках GT для работы с данными исследователю необходимо сформулировать область своего научного интереса, избегая прогнозирования выводов, и проанализировать полученные данные, опираясь на «теоретическую чувствительность» – повышенное внимание к нюансам и имплицитным смыслам, в этих данных содержащимся. Исследование завершается по достижении точки «теоретического насыщения»: когда больше не появляется новой информации и достигнуто концептуальное понимание будущей теории. GT подразумевает такие методы сбора данных, как интервьюирование респондентов с использованием «открытых» вопросов, «включенное наблюдение» за респондентами в процессе полевой работы, фокус-группы, а также изучение текстов и артефактов. Рассмотрение данных сквозь призму GT позволяет документировать динамику изменений внутри социальных групп, а также облегчает понимание сущностных процессов, обуславливающих эти изменения [Charmaz 2006; Glaser, Strauss 1967; Glaser 2008; Morse (et al.) 2016]. Результаты качественных исследований, как правило, не могут быть автоматически обобщены в отношении всех членов изучаемой группы.

В последние годы интерес ученых к горским евреям возрастает, но в исследованиях, посвященных этой группе, по-прежнему много лакун. Одна из них – восприятие Холокоста среди членов общины горских евреев, в 1942–1943 гг. проживавших на территориях, свободных от немецкой оккупации, в частности – в Чечне, Дагестане и Азербайджане. Уровень информированности о событиях Холокоста среди горских евреев значительно повысился после их массовой эмиграции в Израиль, начавшейся

в 1990-е гг. Тем не менее мы по сей день не располагаем данными о том, что знают и помнят о Катастрофе горские евреи – те, кто был привезен в Израиль ребенком, и те, кто репатриировался уже во взрослом возрасте. У нас нет исследований ни о том, как старшие поколения раньше передавали потомкам знания о геноциде еврейского народа, ни о том, как обстоит дело в Израиле в наши дни. Необходимость же в таком исследовании достаточно остра, ведь, как пишет Алейда Ассман, живая память остается в обществе не более восьмидесяти лет [Assmann 2006, 51].

Советский и израильский нарративы о Катастрофе, без сомнений, кардинально различались. В СССР тема еврейства миллионов убитых евреев замалчивалась, а сами они именовались «советскими гражданами» или просто «жертвами фашизма»; в Израиле официальный нарратив на протяжении десятилетий был сосредоточен исключительно на судьбе ашкеназского еврейства [Gross, Stevick 2015, 492]. Убежденность в том, что среди шести миллионов евреев, погибших в годы Второй мировой войны, не было представителей других, неевропейских еврейских общин, до сих пор остается на удивление крепкой. Аналогичный взгляд на Катастрофу превалирует и в академическом дискурсе. До недавних пор большинство историков занимались исследованиями, связанными с наиболее многочисленными пострадавшими общинами и с территориями, где происходили массовые уничтожения. Таким образом, прочие регионы и другие группы еврейского населения в рамках академического дискурса оказались в значительной мере маргинализированы. Среди таких групп особое место занимают горские евреи.

Настоящее исследование включает анализ восприятия Катастрофы среди потомков джухуро, непосредственно ее переживших, а также процессов, которые влияют на формирование памяти в этой общине. Поскольку жизнь респондентов естественным образом разделилась на «до» и «после» эмиграции, необходимо было принять во внимание два различных контекста, определявших эти процессы: какую роль сыграл маргинальный статус общины, с одной стороны, в советском, а с другой – в израильском общественном и медиадискурсе? Насколько горские евреи чувствовали и чувствуют себя причастными к коллективному опыту Катастрофы? Видят ли они себя частью того, что сегодня мы называем постсоветским еврейством или же воспринимают свой опыт военных лет как совершенно отдельный, обособленный? Не менее важны и другие факторы: влияние на индивидуума его непосредственного окружения, место жительства, доступ к образованию и печатным материалам – словом, все то, что определяет первичную и вторичную социализацию. В свою очередь учитываются и конкретные элементы государственной политики в области истории и памяти (как в СССР/России, так и в Израиле) и их значение для горских евреев: советский нарратив о Великой Отечественной войне, послевоенное осмысление Катастрофы, офици-

альные мемориальные практики, место Холокоста в образовании, постмиграционный доминантный дискурс Израиля и роль *lieux de mémoire* («мест памяти») в обеих странах в наши дни.

Сдерот: исторический и социальный контекст

Сдерот, где проводилось настоящее исследование, расположен на юге Израиля, менее чем в пяти километрах от Сектора Газа. Население Сдерота – 25 000 жителей [Localities Files // Israel Central Bureau of Statistics 2017], большинство из которых – экономически маргинализированные евреи, репатриировавшиеся из стран Магриба, Ближнего Востока, бывшего СССР и Эфиопии. Город был основан в 1951 г. как *ma'abara* (транзитный лагерь для беженцев) Гевим-Дорот [Saada-Ophir 2007, 712], чтобы обеспечить временное жилье для потока новых еврейских иммигрантов из Ирана, Курдистана и Марокко [Aharoni, Aharoni, Grunpeter, Weinreich 2003, 212]. К концу 1951 г. в Израиле существовало 127 подобных лагерей, где находились около 250 000 жителей, 75% из которых были еврейскими выходцами из арабских стран [Swirski 1999, 114]. Эти лагеря в большинстве своем располагались на севере и юге страны; обстановка в них была более чем спартанская, а условия жизни весьма суровы [Rubin 2012, 25]. Начиная примерно с 1954 г., когда в Израиль хлынула четвертьмиллионная волна марокканских евреев [Goldberg 2008, 165–188; Goldberg, Bram 2007, 227–256.]¹, лагерь Гевим-Дорот стал трансформироваться в так называемый город развития (*ayarat pitu'akh*) [Rapaport 2007; Altman, Rosenbaum 1973, 316–325; Spilerman, Habib 1976, 781–812; Lipshitz 1990; Ben-Zadok 1993, 91–122]. Профильная государственная программа, предусматривающая основание 28 новых поселений на малонаселенных периферийных территориях до конца 1950-х [Yiftachel 2000, 418], в итоге вылилась в появление физически изолированных зон, для населения которых были характерны низкий уровень образования; здесь развивался в основном вторичный рынок труда, уровень соцобеспечения и услуг здравоохранения был значительно ниже, чем в других регионах страны [Khazzoom 2005, 117; Bernstein, Swirski 1982, 64–85]. Согласно переписи населения 1961 г., 95% населения Сдерота составляли евреи неашкеназского происхождения [Yiftachel 2000, 423]². Схожие показатели можно

¹ В данной работе я намеренно избегаю таких наименований, как «сефарды», «мизрахи», «восточные евреи» и «ближневосточные евреи», поскольку, как указывает Харви Гольдберг, смыслы и культурные ассоциации, заключенные в этих терминах, в ходе истории претерпели значительные изменения. Сегодня они скорее относятся к особенностям религии и традиции в рамках более широкой матрицы культурных смыслов, чем обозначают четкие социальные границы.

² Израильское Бюро статистики определяет этническую принадлежность индивидуума по его месту рождения или по месту рождения его отца.

увидеть и в других новых поселениях в Негеве – Нетивот (99%) и Офаким (97,1%) [Там же].

Социальная структура Сдерота значительно изменилась после того, как город принял крупную волну репатриантов из республик СССР, в основном в 1990-е. За десятилетие население увеличилось вдвое, что привело, в частности, к тому, что в 1996 г. местное управление перешло от местного Совета (*mo'atzah mekomit*) в руки города [Joffe-Walt 2010, 19]. В период с 1989 по 2002 гг. в Израиль прибыли около 940 тысяч иммигрантов из бывшего Советского Союза (обычно их называют *ha-rusim* – «русские») [Tolts 2003 [2005], 1], а по состоянию на 2000 г. русскоговорящие евреи составляли уже 19% населения городов развития [Yiftachel 2000, 427]. В случае Сдерота этот процент еще выше – 36% [Bram 2008, 88]. Точные данные о том, из какой местности прибыл каждый из этих иммигрантов, недоступны, однако по приблизительной оценке некоторых исследователей, среди прибывших было от сорока [Tolts 2009, 17; Kaganovich 2003, 149–153; Leshem, Sicron 2004, 81–117] до шестидесяти пяти тысяч [Bram 2006, 2] кавказских евреев, получивших возможность воссоединиться со своими земляками, эмигрировавшими в Израиль в 1970-е [Там же]. Многие из них поселились в Сдероте, где постепенно превратились в хорошо организованную общину со своими клубами, центрами, синагогой, различными культурными инициативами и политическим присутствием в органах городского управления³.

Большинство советских евреев репатриировались в Израиль из европейской части страны – России, Украины, Беларуси, Молдовы и Балтийских республик, в то время как доля прибывших из Центральной Азии и Кавказа составляла всего 15–20% [Remennick 2016, 201]. В случае последних цифры могут ввести в заблуждение: в Ташкенте, Баку и других регионах, помимо джухуро, проживало немало и ашкеназских евреев. Выходцы с социальной и географической периферии, горские евреи не могли соперничать с ашкеназским большинством по своему человеческому капиталу, но превосходили его в том, что касалось еврейской идентичности в традиционном ее понимании. В их среде были намного

³ Марк Ефремов – в настоящее время член Кнессета от партии *Yisrael Beiteinu* («Наш дом – Израиль»), с 2013 по 2019 гг. был вице-мэром Сдерота. Он родился в 1981 г. в Нальчике и репатриировался в Израиль в возрасте 15 лет через программу «Naale», которая дает еврейским подросткам из диаспоры возможность пройти обучение в израильской школе и получить израильский аттестат зрелости. С 2004 по 2008 гг. Ефремов был координатором программы помощи молодым людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, «Elem». Затем, до 2013 г., он возглавлял Ассоциацию молодых горских евреев. Хава Нахшунова, бывший директор кавказского общинного центра «Дорот», в 2013 г. стала первой женщиной джухуро, избранной городской совет Сдерота. Как и Ефремов, она представляет правую националистическую партию *Yisrael Beiteinu*, которую возглавляет бывший министр обороны Израиля Авигодор Либерман, уроженец Кишинева, эмигрировавший в Израиль в 1978 г.

ниже показатели смешанных браков [Tolts 2003 [2005], 8], они говорили на своем языке – *джухури*, и на протяжении всего советского периода сохраняли еврейские общинные структуры и элементы еврейского образа жизни, а позднее усвоили и израильские обычаи [Gitelman 2001b, 95]. Для евреев Кавказа также характерны крепкие семейные и общинные связи, довольно патриархальная структура семьи, большее число детей и более низкий процент трудоустроенности среди женщин [Remennick 2016, 203]. В противоположность выходцам из славянских республик, гораздо меньше неевропейских евреев получали университетское образование, отдавая предпочтение торговле, ремеслам и прочим видам бизнеса.

В сентябре 2000 г., с началом новой эскалации палестино-израильского конфликта и Второй интифады, Сдерот – в силу своей географической близости к сектору Газа – стал постоянной мишенью ракет «Кассам» и объектом частых артиллерийских обстрелов [Klar, Schori-Eya 2015, 626]. Горожане оказались в зоне риска целого ряда психологических проблем, таких как посттравматический синдром, хроническая тревожность и депрессия, в числе прочих [Henrich, Shahar 2008, 1073]. Специфические условия существования вкупе с небольшой численностью населения и компактностью города обусловили формирование крепких общественных связей как среди горожан в целом, так и среди отдельных этнических групп, включая евреев Кавказа. Идиллии, впрочем, не случилось, и стереотипы, предрассудки и взаимная антипатия между отдельными группами продолжали существовать – в том числе и между марокканскими и горскими евреями.

До переселения в Сдерот большинство *джухуро* проживали в бедных регионах – быть может, в самых бедных, неблагополучных и криминальных областях России. В начале 1990-х гг. горские евреи, населявшие Чечню, Дагестан, Кабардино-Балкарию и Северную Осетию-Аланию, оказались в зоне нарастающих военных конфликтов и терроризма⁴. Нарушения прав человека здесь происходили все чаще, и жертвами преступлений – от угроз и грабежа до похищений и убийств – все чаще становились

⁴ Когда в 1991 г. Джохар Дудаев стал первым президентом Чеченской республики Ичкерия, его политические оппоненты выдвигали против него фальшивые обвинения в том, что его тейп (единица чечено-ингушской племенной организации) *Tati Nikui* имел еврейские корни. С началом первой чеченской войны в 1994 г. евреи, наряду с бизнесменами, известными чиновниками и журналистами, регулярно становились жертвами похитителей. Бандиты (особенно те, кто был связан с Арби Бараевым и его «Исламским полком особого назначения») обращались с евреями с исключительной жестокостью. Позднее чеченский антисемитизм проявился и в слухах о мировом сионистском заговоре и в грубо сляпанных антиеврейских материалах, заимствованных из арсенала русских националистов. Так, например, Мовлади Удугов и его газета «Кавказский вестник» публиковала целые главы анонимного трактата под заголовком «Зловещий иудаизм».

представители немусульманских меньшинств⁵. В атмосфере всепроникающей враждебности жизнь общины радикально изменилась, и подавляющее большинство решили покинуть страну. Те, кто по каким-то причинам – как правило, финансовым (земля и жилье на юге Израиля гораздо дешевле, чем в центральной его части) – выбрали своим новым домом Сдерот, вновь оказались в зоне вооруженного конфликта. Среди них были и кавказские евреи, пережившие Катастрофу, и их дети и внуки – в основном выходцы из Нальчика, столицы Кабардино-Балкарской республики. Для многих Сдерот и вовсе не был их собственным выбором: за них все решило государство с его патерналистским подходом к абсорбции и жилищной политикой рассеивания населения, ведущей к появлению внутри страны изолированных периферийных кластеров. Через нечто подобное прошли неевропейские евреи, приехавшие в Израиль в 1950–1960-е гг.: их так же расселяли на слаборазвитых, удаленных от центра территориях. В то же время было немало и тех, чье решение жить на юге Израиля было осознанным и добровольным. Кто-то воссоединился с родственниками, эмигрировавшими сюда в 1970-е гг., иные просто не хотели селиться в крупных городских центрах и чувствовали себя лучше на окраине страны, больше напоминавшей им прежнюю жизнь на задворках СССР.

Судьба различных общин джухуро⁶ в годы Второй мировой войны складывалась по-разному: от изоляции в гетто до массового истребления [Feferman 2007, 96–114; Arad 2009. Feferman 2016]. По завершении плана «Блау» (24 июня – 28 ноября 1942 г.) немецкие вооруженные силы начали серию относительно краткосрочных – от двух с половиной до четырех месяцев, в зависимости от местности, – операций по оккупации Кавказа. В зоне их контроля оказались несколько тысяч кавказских евреев, живших в Ставрополе, Кабардино-Балкарии и Северо-Осетинской Автономной республике. Нацисты знали о существовании горских евреев еще до вторжения, хотя четкого представления об этническом составе указанных республик не имели [Feferman 2007, 101–102]. Политика оккупантов по отношению к еврейскому населению Кавказа определялась спецификой конкретной местности и типами дислоцированных в ней вооруженных сил.

Первой была захвачена курируемая «Джойнтом» [Altshuler 1990, 119] община джухуро из крымского колхоза им. Шаумяна⁷. В марте 1942 г. в этой местности располагалась Айнзацгруппа D: при содействии военной

⁵ Интервью с членами общины джухуро. Израиль, 1 марта – 30 апреля 2019 г.

⁶ Чтобы не усложнять материал изложением всех релокаций, пережитых в годы Катастрофы предками моих респондентов, я атрибутирую общины по месту происхождения самих респондентов (Нальчик, Махачкала и др.).

⁷ Степан Шаумян – армянский большевик, революционер, был политическим активистом на Кавказе, казнен монархистами в 1918 г.

жандармерии и местных коллаборационистов она собрала и уничтожила всех проживавших там горских евреев – 114 человек [Feferman 2007, 104; Feldkommandatur (V) 810. Tätigkeitsbericht für die Zeit vom 1–15.3.1942. YVA, M.29.FR/40/20]. Такая же судьба постигла и 850 кавказских евреев из колхозов «Богдановка» и «Менжинское» (Ставропольский край): они были убиты в сентябре и октябре 1942 г. соответственно [Amiramov, Sergei. Interview 39735, video Irina Moshel. 12 October 1998. Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles, California]⁸.

История кавказской еврейской общины Нальчика сложилась совершенно иначе. В силу множества обстоятельств во время двухмесячной оккупации (28 октября 1942 г. — 4 января 1943 г.) нацисты воздерживались от уничтожения джухуро [Arad 2009, 295–297]. В отличие от групп, проживавших в других упомянутых центрах, горские евреи Нальчика на протяжении сотни лет сохраняли близкие дружеские отношения с местными мусульманами и воспринимались ими как одна из коренных наций Кабардино-Балкарии [Там же, 295]. И хотя в начале оккупации немецкие и румынские солдаты грабили еврейские дома, использовали подневольный труд горских евреев и убили несколько десятков из них, до массовых убийств в Нальчике дело не дошло⁹. Сыграло роль и сочувственное отношение к джухуро со стороны коренного населения, в основном кабардинцев, которое объяснялось довольно тесными межэтническими связями в местном сообществе. Многие кабардинцы прятали евреев у себя в домах, обучали их своему языку и традициям¹⁰, а нескольким местным старейшинам даже удалось убедить немецкие власти в том, что этнически джухуро не являются евреями [Altshuler 1990, 122–124]. Немецкие власти решили отложить уничтожение горских евреев до точного установления их расового статуса.

По оценкам некоторых исследователей, в частности Ицхака Арада и Кирилла Фефермана, во время Холокоста погибло менее тысячи горских евреев. Ученые, однако, не достигли консенсуса относительно числа тех, кто не был эвакуирован, остался на оккупированных кавказских территориях и пережил Катастрофу. Феферман склоняется к тому, что это были 3 000 человек [Feferman 2007, 99], Арад же полагает, что 5 000 человек [Arad 2009, 297]. Представляется, что обе цифры довольно сильно занижены: согласно Чену Брэму, накануне войны в одной только еврей-

⁸ Горские евреи приезжали в малонаселенные колхозы, где 90% населения составляли ашкеназские евреи, в 1920-е годы по приглашению советских властей.

⁹ Карательные операции в основном были направлены против местных общинных активистов, а также потенциальных шпионов и партизан.

¹⁰ Интервью с пережившими Холокост уроженцами Нальчика: Лидой Изра일로евой (Сдерот, 4 марта 2019 г.), Александром Давидовым (Сдерот, 3 апреля 2019 г.), Исаем Ашуровым (Сдерот, 4 апреля 2019 г.) и Дмитрием Нафталиевым (Ашдод, 15 апреля 2019 г.).

ской общине Нальчика было около 6 000 человек (1000–1500 – по оценке Фефермана) [Bram 2006, 6].

Еще один вопрос, по-прежнему остающийся без ответа, – судьба горских евреев Моздока (Орджоникидзевский край), который находился под оккупацией более четырех месяцев, с конца августа 1942 до начала января 1943 года [Arad 2009, 295]. Предыдущие исследования и свидетельства очевидцев привлекли внимание к географическому местоположению города: возможно, тот факт, что он находился на линии фронта, делал затруднительным организацию массового уничтожения местной общины [«Testimony of Shmuel Matveev regarding his experiences in the Caucasus area and Mozdok». YVA, O. 33. C/707, 4879/6]. Феферман, впрочем, считает, что, если нацисты знали бы о существовании в Моздоке джухуро, то они, как и в Нальчике, повременили бы с окончательным решением до выяснения их расового статуса. Наступление Красной армии помешало планам немцев и, благодаря этому, горские евреи Моздока уцелели. Однако мое исследование показало, что какая-то их часть была вывезена в Менжинское и там уничтожена вместе с населением деревни.

Советская, а позже израильская, официальная политика мемориализации Катастрофы в немалой степени повлияла на память джухуро о тех событиях. В СССР уже вскоре после окончания войны всякое упоминание о жертвах Холокоста оказалось невозможно из-за давления государственной антисемитской кампании, развернувшейся против «безродных космополитов» и «буржуазных националистов» (дело бывших членов Еврейского антифашистского комитета, дело «врачей-вредителей» и т. д.), начавшейся в 1948–1949 гг. [Slezkine 2004, 296–297]. После смерти Сталина в 1953 г. тема Катастрофы советского еврейства (в том числе горских евреев) продолжала замалчиваться властями и советской историографией, которая так же игнорировала и роль евреев во Второй мировой войне, не допуская свободных исторических исследований [Altshuler 2002, 271–295]. Какие-то публикации, содержащие информацию о Холокосте и даже упоминания о роли местных коллаборационистов, существовали, но почти исключительно на идише, и кавказские евреи в них едва ли фигурировали [Rohdewald 2008, 173]. И даже когда на волне перестройки (а затем после развала СССР) информационная ситуация изменилась, большинство джухуро по-прежнему проживали вдали от крупных городов, там, где общий уровень образования был низок и становящийся мейнстримом нарратив о Холокосте мог быть попросту незаметен. Волей исторической хронологии (большинство горских евреев репатриировались в Израиль в начале 1990-х гг.) эта группа не успела стать объектом изучения в рамках нового, возникшего после падения коммунистического режима, дискурса.

Цви Гителман пишет, что «устная история может <...> быть полезной, особенно в том, что касается понимания восприятия событий; то есть не

того, что именно случилось – хотя и это тоже имеет значение – а того, как люди видели эти события тогда и как они помнят их сегодня ...». И продолжает: «Более того, свидетельства устной истории могут открыть нам важные детали о том, что именно случилось <...> на микроуровне» [Gitelman, 2001, 98–99]. В силу отсутствия доступной информации для евреев СССР история Холокоста зачастую ограничивалась частными семейными преданиями, которые тем не менее не давали государственной пропаганде окончательно взять верх [Gross, Stevick 2015, 492]. В случае джухуро, среди которых особенно распространены устные предания, метод устной истории представляется оптимальным.

Для проведения структурированного исследования темы я обратился к потомкам непосредственных свидетелей происходивших событий, чтобы иметь возможность сравнить их нарративы с уже изученными свидетельствами их родителей или родителей их родителей. Кроме того я обратился к представителям моей второй фокус-группы – потомкам тех горских евреев, которых Холокост напрямую не коснулся. Для сбора необходимых данных в процессе полевой работы я подготовил анкету, включающую порядка 300 вопросов – демографических, закрытых, полу-закрытых и открытых. Выбор участников для глубинных интервью был сделан на основе анализа их ответов на закрытые вопросы.

В работе были использованы такие методы, как эксплораторный и тематический анализ, а также рефлексивный подход к качественным исследованиям. Как и большинство исследователей устной истории, я следовал методологии GT: после расшифровки, кодирования и анализа конкретных интервью я проводил дополнительные интервью вплоть до достижения «точки насыщения».

Семантическому анализу данных отдавался приоритет перед статистическими [Elliott, Timulak 2005, 147–159]. Поскольку возраст респондентов варьировался от 35 до 70 лет, предполагалось прояснить, как разные поколения горских евреев взаимодействуют между собой и как это влияет на такие процессы, как создание, выстраивание и передача знаний. Если кто-то из респондентов представлялся наиболее перспективным для исследования, я использовал метод анализа биографического нарратива BNIM (Biographic Narrative Interpretive Method), позволяющий получить максимально полную картину жизни респондента, помимо нарратива о конкретных опыте (Particular Incident Narrative).

Для анализа собранного материала я также использовал методы, предложенные Морисом Хальбваксом, Яном Ассманом и Алейдой Ассман для работы с коллективной, коммуникативной и культурной памятью. Разрушая традиционную оппозицию между индивидуальной и коллективной памятью, Хальбвакс утверждает, что любое воспоминание является одновременно индивидуальным и коллективным [Halbwachs 1980; 1992]. Хальбвакс восстает против концепции Дюркгейма о надын-

дивидуальной природе культурной памяти, подчеркивая важность контекста и общественных институтов, которые делают возможными те или иные индивидуальные воспоминания, поощряя одни из них и вытесняя другие [Legg 2005, 482].

Ян Ассман в своих работах различает два вида коллективной памяти, «коммуникативную» и «культурную», где первая – «биографическая» и «фактическая» – циркулирует в пределах одного поколения [Assmann 1997]. Культурную же память он определяет как внешнее измерение человеческой памяти, включающее в себя два аспекта: культуру памяти (*Erinnerungskultur*) и отсылки к прошлому (*Vergangenheitsbezug*). Под культурой памяти понимается то, как социум обеспечивает культурную преемственность с помощью культурной мнемоники – коллективного знания, передающегося из поколения в поколение. Отсылки к прошлому, в свою очередь, укрепляют в членах социума их общую, коллективную идентичность и дает ощущение собственной сингулярности во времени и пространстве, то есть историческую осознанность. Я использую термин «культурная память» исключительно для обозначения коллективного понимания и конструкций удаленного прошлого – в том виде, как они понимаются людьми в конкретном общественном и историческом контексте [Assmann 2006, 51]. Алейда Ассман далее усложняет бимодальную конструкцию, описанную ее мужем, выделяя в ней четыре формата памяти: первые два – индивидуальная и семейная/групповая память – соответствуют коммуникативной памяти в терминах Яна Ассмана, а национальная/политическая и культурная/архивная память параллельны элементам его «культурной памяти».

Теория постпамяти Марианны Хирш для данного исследования является ключевой. Постпамять, в формулировке Хирш, «описывает отношение второго поколения к эмоционально заряженному, зачастую травматичному, опыту, который имел место до их рождения, но пророс в них настолько глубоко, что на уровне воспоминаний ощущается как собственный» [Hirsch 2008, 103].

Укорененная в контексте семьи, в век масс-медиа постпамять как механизм транспоколенческой передачи знаний о травмирующем опыте тем не менее неизбежно сказывается и на коллективной памяти.

В процессе опроса было установлено, что все респонденты имели по крайней мере минимальные знания о Холокосте, полученные в период СССР и расширенные после эмиграции в Израиль. В то же время, по утверждению большинства участников, для общины горских евреев Великая Отечественная война 1941–1945 гг. имеет большее значение и является более травмирующим опытом, чем Холокост.

Артур Захарьяев (37 лет), подчеркивал, что в детстве чувствовал «свежие раны предков», которые бередил, не давая зажить, советский «дух патриотизма», то есть постоянные разговоры о боях, зверствах немцев

среди мирного населения и героизме советского народа. О схожих переживаниях рассказывали и многие другие респонденты, утверждая, что на Кавказе люди чаще говорили о войне, чем о Холокосте. Однако тенденция, на которую указывает Цви Гительман, заметна и среди участников настоящего исследования. «Героизация» войны была особенно характерна для пропаганды в брежневский период, сейчас же в общественном сознании она больше ассоциируется с чувством горького сожаления и даже ужаса [Gitelman 2001b, 95–96]. Демифологизация военного и околовоенного нарратива в немалой мере явилась и результатом перемены места жительства респондентов: они подпали под влияние нового дискурса, продвигаемого государственной политикой памяти, которая проводится в Израиле в системе образования, СМИ и, в меньшей степени, в научном сообществе (в частности, в таких институтах как Яд-ва-Шем).

На вопрос о том, что вызвало их интерес к темам, связанным с Холокостом, каждый респондент упоминал некий ключевой эпизод, пробудивший желание узнать больше. Уроженка Махачкалы Сима Ханукаева (52 года) вспоминает татуировку с цифрами на предплечье ее далекого родственника по имени Амель Назаров. По ее словам, Назарова забрали в Освенцим как советского военнопленного и ему удалось выжить только потому, что он выдал себя за чеченца и лагерная администрация не заподозрила в нем еврея. Одно из ее ярких воспоминаний относится к 1985 г., когда они с отцом пошли на местный базар, где из-под полы продавали запрещенные товары, и купили двухтомник «Нюрнбергский процесс»¹¹. По сей день он остается самой важной книгой в ее жизни и единственной, которую она взяла с собой, эмигрируя в Израиль.

В случае Симы Ханукаевой заметно сочетание двух факторов, которые могут формировать воспоминания, связанные с Холокостом. С одной стороны, речь здесь идет об опыте отдельной семьи, который передавался или, скорее, был воспринят путем наблюдения индивидуума за ближайшим окружением в закрытом пространстве семейного бытия. С другой стороны, респондентка уже в юном возрасте выказывала желание расширить свои знания путем знакомства с научными публикациями. Последнее особенно примечательно, учитывая, что в ее семье никто не имел университетского образования и не увлекался историческими изысканиями. Уровень знаний о Катастрофе, таким образом, может определяться психологическими и когнитивными особенностями индивидуума. При этом следует помнить, что Дагестан находился на окраине СССР, где уровень общего образования был ниже, чем в крупных городских центрах, а доступ к книгам – весьма ограничен.

¹¹ В СССР были опубликованы три издания этой книги. Двухтомник, упоминаемый Ханукаевой, вышел в 1955 г. Позднее, в 1957 г., под тем же названием был опубликован семитомный сборник, а в 1961 – пятитомник.

Рената Шалумова (45 лет) вспоминает: «Мы родились и выросли в Советском Союзе. Тема уничтожения евреев, что это было именно евреев уничтожение – она не стояла как Холокост, понимаешь? Там нам всем внушали, что это погибшие во время Великой Отечественной войны. Да. Что советские люди. Никто не ставил акцент, что это именно Холокост. Мы это все осознали позже». СССР. Тема уничтожения евреев, в том смысле, что это было уничтожение именно этот народ, не подавалась как Холокост. Нам говорили, что эти люди умерли во время ВОВ, что советских граждан убивали, никто не делал акцента на том, что это был Холокост. Мы только сильно позже об этом узнали ». В 2013 г., живя уже в Ришон ле-Ционе, Шалумова посмотрела фильм «Шоа» французского режиссера Клода Ланцманна:

Его запрещали показывать в Советском Союзе. Я его частями видела. Фильм снимался 12 лет. Огромная часть – в Польше. Клод? По-моему, с ним даже Горбачев разговаривал. Я статьи читала. И для меня это было частью моего наследия. Конечно, хотелось бы знать больше. Пять лет назад я очень сильно захотела узнать свою историю. Захотела сама найти эти факты. Я стала искать Менжинское. Я удостоена была такой чести, что на открытии мемориалов в память о моей прабабушке и всей ее семьи – это вся семья моего дедушки – потому что мой дедушка выжил один. А вся его семья была жестоко уничтожена – теперь это станица Курская.

В случае Ренаты рефлексия была спровоцирована просмотром одной из самых известных документальных лент о Холокосте, до того никакими знаниями о Катастрофе она не обладала. В СССР не было того, что сейчас на Западе называют «отрицанием Холокоста», но советская власть отказывалась открыто признавать тот факт, что евреи были выбраны нацистами для тотального уничтожения исключительно за то, что они евреи. Демаркационная линия между еврейскими и нееврейскими жертвами войны появилась только в 1990-е годы. Советская пропаганда и историография говорили о «мирных советских гражданах» и «жертвах фашистских зверств», не упоминая их этническую принадлежность. Рената была единственным из моих собеседников, в чьей семье были и жертвы геноцида горских евреев Ставрополя, и заключенные гетто в Нальчике.

Артур Захарьяев, приехавший в Израиль из Нальчика еще в детстве, впервые услышал о массовом уничтожении евреев в колхозе «Богдановка» еще до репатриации, от отца, который слушал русскоязычные передачи радио «Коль Исраэль», усиленно глушившиеся властями на территории СССР. Но понимание того, что такое Холокост, пришло к нему уже после, на новой Родине:

...именно когда в Израиле я услышал сирену¹². Человек плакал. И я не понимал, почему, откуда это все. И только через некоторое время я понял, что такое Холокост на самом деле, сколько людей погибло, что это касалось не только нескольких сотен жителей Нальчика или этих двух колхозов, а миллионов. Потом я начал читать и собирать информацию по этой теме.

Случай Артура показывает, что внутренняя идентификация с жертвами Холокоста среди джухуро не всегда определяется местом проживания и даже семейным опытом. Уроженец городка, где, в отличие от Дагестана, на протяжении нескольких месяцев была немецкая оккупация, и внук евреев, переживших Катастрофу, Артур подчеркивает, что начал исследовать тему Холокоста уже будучи взрослым, самостоятельно и по собственной инициативе, следуя скорее эмоциональному импульсу, вызванному внезапным осознанием масштабов этого явления и его значения для еврейского народа. Да, он вырос в семье с сионистскими настроениями, где люди тайком слушали запретные радиопрограммы, где упоминался геноцид горских евреев, но это никогда не было центральной темой, осью жизни всей семьи и ее коллективной памяти, как это часто бывает в семьях евреев Восточной Европы, прошедших через гетто и концлагеря.

Респонденты кардинально расходятся в своих воспоминаниях о том, присутствовала ли тема Холокоста в советской школьной программе. Сима Ханукаева утверждает, что в ее начальной школе в Махачкале проводились уроки, посвященные Катастрофе. «Поочередно. То есть: война 41–45 года, и там уже рассказывалось. Основательно рассказывалось про лагеря. Мы изучали, какие были лагеря, что делали, как могли над людьми издеваться. Какие опыты были даже. Про каких-то врачей, которые там делали опыты на людях». Остальные респонденты, однако, не помнят, что эта тема когда-либо возникала на уроках и уверенно утверждают, что отдельных уроков на эту тему у них не было.

В СССР школьная программа уделяла большое внимание навыкам физического труда, а из всех академических предметов наиболее выжны были точные науки [Zajda 1980, 69], но история играла очень важную роль в политической социализации школьников, в основе которой лежала марксистско-ленинская идеология исторического материализма. Распространенной практикой были школьные экскурсии по местам революционной или военной славы и периодические встречи с ветера-

¹² Сирена звучит по всей стране в День памяти жертв Катастрофы, учрежденный по инициативе Кнессета в 1959 г. Мемориальные мероприятия начинаются на закате предыдущего дня, соответствующего 27-му числу месяца Нисана по еврейскому календарю. В этот день произошло восстание в Варшавском гетто.

нами войны. Военные нарративы, разумеется, оказывали влияние на образовательную систему, однако, как уже упоминалось, воспринимались они как общее для всего советского народа прошлое, а не как опыт отдельных этнолингвистических групп.

В то же время Катастрофа польского, венгерского или немецкого еврейства не укладывалась в эти рамки, так что представляется весьма вероятным, что эта тема могла хотя бы изредка, но затрагиваться на уроках истории, особенно в старших классах. Для того, чтобы досконально исследовать этот вопрос, необходимо проанализировать содержание советских послевоенных учебников истории и проверить, упоминается и обсуждается ли там Холокост. Различия в ответах респондентов могут быть обусловлены тем, что в формально единой системе образования подход учителей к тематическим занятиям мог варьироваться в зависимости от настроения местной школьной администрации. Поскольку речь идет о детских годах, не исключено, что в обсуждаемое время респонденты могли просто не заинтересоваться темой Катастрофы или с тех пор успели забыть, что она упоминалась на уроках. Также немаловажен и тот фактор, что сегодня они проживают в Израиле и естественным образом находятся под влиянием доминантного официального нарратива, где Катастрофа занимает центральное место в истории еврейского государства.

Еще один важный аспект данного исследования – исключение евреев вообще и джухуро в частности из официальной репрезентации «советской боевой семьи», наряду с отрицанием их уникального опыта страданий, которое делало последнюю названную группу практически невидимой, по сути отказывая ей в коллективной идентичности [Weiner 2001, 39]. Начиная с 1980-х годов исключение горских евреев из истории Холокоста отмечалось в нескольких неакадемических изданиях как в Израиле, так и в России [Manoakh (Shalmiev) 2004; Badalov 2004]. К сожалению, ни один из моих респондентов не был знаком с этими публикациями, возможно, потому, что они вышли небольшим тиражом.

Основываясь на результатах исследования, можно утверждать, что все усилия советских властей по вытеснению темы Катастрофы из сознания горских евреев нельзя назвать полностью успешными. Одна из лучших иллюстраций здесь – автомобильные поездки в колхоз «Богдановка» и на территорию бывшего Менжинского¹³, которые в 1980–1990-х гг. организовал Александр Соломонов (60 лет), уроженец Хасавюрта (Дагестан). В годы войны бабушка и тетя Соломонова были вынуждены готовить еду для немецких солдат, поселившихся в их доме в Моздоке. В октябре 1942 г. Евгения (Ожой) Соломонова и двое ее детей – трехлетний Майор и

¹³ Хутор Менжинское, в Курской области и Ставропольском крае также известный под именем Возрождение, сегодня не существует. 7 июля 1964 г. он был вычеркнут из реестра по решению Ставропольского областного совета.

семнадцатилетняя Катя – были вывезены из города в деревню Менжинское и убиты. Еще четверо детей, включая мать Александра, пережили войну и переехали в Дагестан. В детстве Соломонов специально не расспрашивал своих родных о том, что они пережили в годы Катастрофы, но каждый год в День победы эта тема так или иначе всплывала. 9 мая его семья вместе с соседями и иногородними друзьями, родственники которых также погибли в Ставропольском крае, отправлялась в Дагестан целой процессией: они проезжали на автомобилях по 180 км, чтобы возложить цветы и оплакать тех, кто был убит в Богдановке и Менжинском. Такие же паломнические поездки организовывались и теми членами еврейской общины Нальчика (Кабардино-Балкария), родственники которых тоже погибли в этих колхозах. Подобные спонтанные низовые инициативы могут рассматриваться прежде всего как манифестация памяти, но вместе с тем они являлись и неким проявлением социального неповиновения, и жестом протеста против официальной советской риторики, отрицающей отдельный опыт еврейских жертв войны.

Еще одним проявлением социального «бунта» было присутствие темы Холокоста в повседневных разговорах. Сима Ханукаева вспоминает:

Народ открыто говорил, в основном когда было 9-е мая, День победы, об этом говорилось всегда. Однако мы говорили только о Холокосте в Европе, а о Нальчике или Богдановке не было упоминания. Акцент был только на европейских евреях. И после 70-х годов были разговоры о тех, которых спустя много лет поймали, судили. И процессы эти были долгие. Какое-то время давали на этом акцент – именно на этом деле, на Холокосте, на войне, на этих лагерях. Ну и как бы впервые в общественной сфере упор был сделан на евреях. <...> В Нальчике я знала, что люди пострадали, что были в оккупации, но они не успели истребить их. Они там жили в гетто, мои родственники. Сейчас в Израиле все чаще и открыто говорят о Холокосте, потому что те, кто выжил [в Европе – *прим. М. М.*], и их потомки живут рядом с нами.

Рената Шалумова добавляет:

Ну, во-первых, это часть моего наследия. Во-вторых, на 9 мая мой дедушка [чья семья погибла в Менжинском – *прим. М. М.*], мамин папа, он особенно к нему относился. Для всех – праздник Победы! А он относился как к тому, что война отняла у него самых близких людей. И я знала всегда, что моя мама носит имя его уничтоженной матери. Я знала, что моя двоюродная сестра Зина носит имя его сестры. Я слышала от них, что он каждый день плакал, пока она не родилась. И при мне. Я была ребенком, я помню. Нас было десять внуков, и мы все знали, что дед остался сиротой из-за войны. Можно еще понять, что люди погибли на фронте. Но то, что женщина и сестра погибли... Это было понятно, что это что-то другое, что это не война, но

что-то гораздо большее. Опять же, я не знала, как это назвать, не было типа терминологии. Если так просто убили женщину и ребенка. Мы знали, что вот там вот убили евреев. Вот уже как-то этот разговор был. Даже говорили на джухури, что в День победы они поедут не на памятник, а на эти земли. «Эсер зимйо» – это так на джухури звучит «на земли».

К вопросу о роли *lieux de mémoire* (мест памяти как символических элементов мемориального наследия общины) следует отметить, что подавляющее большинство респондентов в разные периоды времени посещали места уничтожения горских евреев на Кавказе – Богдановку и Менжинское. Однако, в отличие от Соломонова, впервые они получили такую возможность уже после того, как переехали в Израиль. В августе 2014 г. Рената Шалумова, исполнительный директор молодежной организации «Ми-дор ле-дор» («Из поколения в поколение»), собрала группу молодых горских евреев из Сдерота и Беер-Шевы и организовала поездку по городам и весям Азербайджана, Дагестана, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии-Алании и Ставропольского края, включая Нальчик и Богдановку. Поездка проводилась в рамках программы «Mas'a shorashim» («Путешествие к корням») и имела целью как укрепление кавказско-еврейской идентичности участников, так и углубление их знаний о Холокосте. В ноябре 2015 г. Рената снова поехала на Кавказ, в станицу Курская, на сей раз для того, чтобы принять участие в открытии нового мемориала жертвам массовых убийств в Менжинском. Те респонденты, кому пока не удалось посетить места расправ над евреями, эмоционально говорили о возможности такого визита и о внутренней потребности почтить память жертв в местах, которые мы назвали бы «аутентичной средой памяти».

Многие горские евреи, при всем их стремлении быть частью израильского социума, не готовы отказаться от собственного исторического наследия и в новых израильских реалиях продолжают переосмыслять для себя опыт джухуро в годы Катастрофы. Со стороны израильского правительства и местных властей они долгие годы наблюдали совершенное безразличие к своей истории Холокоста, поэтому неудивительно, что активисты из общины горских евреев (такие как Рената) сами организуют туры для кавказско-еврейской молодежи в дополнение к экскурсиям по местам Катастрофы в Польше, которые занимают центральное место в институционализированной коммеморативной практике Израиля. Подобные инициативы, с одной стороны, отражают коллективную идентичность горских евреев, а с другой – акцентируют уникальность исторического опыта джухуро и его отличия от опыта евреев, испытывавших преследования в Северной Африке (Ливия, Тунис), или ашкеназских евреев бывшего СССР, которые составляют подавляющее большинство населения Сдерота.

В отличие от других респондентов, уроженцы Нальчика отдельно упоминают тот факт, что в школьные годы учились вместе с представителями других местных народностей, в основном кабардинцами, и что те, даже будучи большинством, как правило, относились к ним уважительно. У представителей этой группы воспоминания о поддержке евреев со стороны коренного населения до сих пор необычайно сильны. В роду Ренаты Шалумовой есть и убитые в Менжинском, и те, кто пострадал от рук фашистов в Нальчике. Кабардинцы, – подчеркивает она, – прятали ее предков у себя в подвале, учили их своему языку, кого-то перевозили в горный аул, где было безопасно, и постоянно пытались убедить немецкие власти в том, что находящиеся у них люди – их родня, так что евреями они никак не могут быть. Примечательно, что во время интервью Рената дважды эмфатически произнесла: «В Нальчике Холокоста не было». Избирательная память Ренаты может быть интерпретирована как пример сдвига в восприятии горских евреев. При всем своем активизме в общине и знании о местах массового уничтожения джухуро, она, кажется, настолько жаждет быть полноценной израильтянкой, что подсознательно все же переняла израильскую систему представлений, согласно которой реальная Катастрофа – это только Катастрофа европейского еврейства.

Возвращаясь к вопросу о *lieux de mémoire* для джухуро в новой, постэмиграционной ситуации: по инициативе городских властей в Сдероте был воздвигнут памятник солдатам, сражавшимся во Второй мировой войне (не в Великой Отечественной). На противоположной стороне улицы находится другой мемориал – посвященный жертвам Катастрофы¹⁴. Хотя ни одно из этих «мест памяти», мемориальных мест не посвящено конкретно советским ветеранам или кавказским жертвам Катастрофы, именно там происходят праздничные мероприятия в День победы и поминовение в День памяти жертв Катастрофы, в которых участвует кавказская община¹⁵. Никаких публичных мемориальных мероприятий,

¹⁴ Мемориал находится вне центра города, на улице Менахема Бегина. 30 апреля 2008 г. две ракеты «Кассам» взорвались в окрестностях Сдерота вскоре после начала церемонии Дня памяти жертв Катастрофы. Церемония началась в защищенном от воздушных атак городском культурном центре. Изначально мэр Сдерота разрешил проведение мемориальных мероприятий напротив мемориала, хотя представители вооруженных сил Израиля просили его принять меры предосторожности. В среду утром местным властям поступило множество требований от переживших Холокост жителей города перенести церемонию внутрь здания культурного центра, что в итоге и было сделано.

¹⁵ Исторически сложилось так, что в Израиле День победы (9 мая) отмечался как неофициальный национальный день памяти. Однако в 2017 г. «европейский» день Победы получил более высокий статус, по решению Кнесета он стал официальным праздником, хотя школы и торговля работают в этот день, как в будни. Традиции и обычаи, связанные с Днем победы, тут те же, что в России (в частности – марши

посвященных отдельно опыту горских евреев, не происходит. Никто не проявил какой-либо конкретной инициативы, сформулировав, в каком формате они могут быть реализованы.

Александр Соломонов, обладающий знаниями о Холокосте и на Кавказе, и в Европе, неоднократно негативно высказывался о различных категориях израильского населения. Так, украинцев, по его мнению, израильскому правительству не следует пускать в страну: «Да! Они больше всех сделали евреям плохо. Больше, чем даже немцы. Именно с Украины. А их здесь очень много». Евреев из марокканской, эфиопской и иранской общин Сдерота он называет людьми из «третьего мира» и «папуасами», поясняя, что они «недостаточно знают» о Холокосте. Схожие высказывания мне не раз приходилось слышать во время интервью, особенно часто они относились к еврейским выходцам из стран Ближнего Востока и Северной Африки. В словах Артура Захарьяева слышатся горечь и гнев:

А особенно когда я увидел тех евреев, которые не пережили Холокост, – выходцев из Марокко. Или верующие, которые продолжают идти, не почитают памяти павших. А как один раз она, работая, мне сказала – недалекого ума, выходец из Курдистана, – ее предки, она сама израильская, но она верующая, это, говорит, гойский подход – стоять минуту молчания. Мы минуту молчания не стоим. «Я могу тейлит взять почитать, но я так стоять не буду» – ну так, я говорю, ты уже тейлит уже возьми почитать и ничего не говори, чем чушь несешь. Знаешь, марокканцы, курды и харедим не уважают ветеранов и выживших, не понимают, почему память о погибших так важна для «этих русских».

Этим ближневосточным евреям Артур противопоставляет своих мусульманских знакомых с Кавказа. Когда кумыкские, аварские или лезгинские друзья навещают его в Сдероте, видно, что они понимают и трагедию Холокоста, и трагедию гибели израильских солдат на войнах после 1948 г. В его картине мира заметна и дифференциация между «хорошими, понимающими, нашими» и «чужими, бездумными, далекими» евреями из арабских стран с их «друзьями-арабами», и она довольно типична для горских евреев, в которых до сих пор сильно чувство общности с коренными народами Кавказа.

Как замечает Хен Брам, многие джухуро хоть и признают некоторое сходство между собой и предшествующими волнами неашкеназской алии, предпочитают делать акцент на различиях между своей ситуацией и текущим статусом, в частности, ближневосточных евреев в Израиле. Более того, истеблишмент евреев-мизрахи на периферии Израиля, где расположен Сдерот, часто относится к горским евреям свысока, подобно

«Бессмертного полка», проходящие в городах, где проживает большое число ветеранов Красной армии и их потомков).

тому, как ашкеназский истеблишмент относился к репатриантам-мизрахи в 1950-е годы [Bram 2006, 4].

Переселение в Израиль за последние тридцать лет около миллиона в основном ашкеназских евреев из бывшего СССР изменило публичную сферу, государственный дискурс и коллективную память о Холокосте, во многом принижая серьезность и важность опыта других еврейских групп, таких как джухуро. Дихотомия «Восток — Запад» эксплуатируется ашкеназским большинством для того, чтобы «овосточить» своих соседей и сохранить гегемонию в израильском социуме. Этот «ориенталистский» дискурс и сопутствующие ему практики «русских» показывают, что горские евреи воспринимаются одновременно и как часть израильской общности, и как «другие», стоящие на заведомо более низкой ступени социальной лестницы.

Зина Мушайлова (61 год) рассказала, как однажды в Сдероте, на праздновании 9 мая, к какому-то ветерану подошел еврей марокканского происхождения:

Этот марокканец, какой-то рав, наверно, заметил орден с пятиконечной красной звездой на форме этого дедушки. И вот он сказал пожилому человеку, что его звезда неправильная, что у еврейской звезды шесть лучей. Понял, да? Он просто не знал значения красной. Вот, это то, что они знают про нас, о нашей истории, наших героях.

Объективности ради, здесь уместно вспомнить, что после арабо-израильских войн 1967 и 1973 гг. множество бывших советских евреев публично отрелись от орденов и медалей, полученных в годы Отечественной войны. Не исключено, что такое отношение к советским наградам, которое мы видим в рассказе Мушайловой, не следствие предрассудков во взаимном восприятии евреев из Северной Африки и советских евреев, но отражение влияния израильской коллективной памяти.

Узнав о Катастрофе евреев из Ливии и Туниса, Сима Ханукаева выражает удивление – она впервые об этом слышит: «Ну они никогда об этом не говорят». Позднее она утверждает, что причина ее неведения, возможно, «географическая»:

Соседи мои марокканские евреи – такого конкретного разговора с ними не было. Может, я ошибаюсь. Я живу на периферии. Может, центральная элита какая-то... Там другие люди. Может, здесь другой слой населения. Здесь, на Юге, люди больше сосредоточены на повседневных обязанностях и проблемах. Их у нас много...

Территория, известная как «районы, прилегающие к Сектору Газа», включает в Сдерот и ряд соседних киббуцев и мошавов. Когда Сима гово-

рит о многочисленных «проблемах» южан, она имеет в виду в том числе и артиллерийские и ракетные атаки, которые на протяжении многих лет делают жизнь людей крайне нестабильной и полной стресса. При каждой эскалации конфликта жители Сдерота вместо работы и учебы проводят большую часть времени в бомбоубежищах. Немало страдает и экономика региона: постоянная напряженность отпугивает инвесторов и нередко доводит бизнесы до коллапса. Реальность, в которой эти люди вынуждены существовать изо дня в день, в целом объясняет, почему такие воображаемые, теоретические проблемы как историческое наследие и память о нем откладываются на неопределенный срок в пользу постоянной борьбы за выживание.

Представляется, что для большинства респондентов роль евреев в борьбе с нацизмом – тема не менее важная, чем еврейские жертвы Холокоста. Многие говорят о героизме, проявленном горскими евреями на фронте, о джухуро, которым было присвоено звание Героя Советского Союза. В их воспоминаниях война по-прежнему функционирует как основной легитимизирующий миф советской системы, и участием своих предков в этом мифе они поступаться не готовы. Акцент делается и на диспропорционально большом числе Героев Советского Союза из числа джухуро в сравнении с евреями из европейских частей СССР. Как замечает Цви Гительман, «для советских и постсоветских евреев <...> то, что случилось в годы войны, представляет огромный интерес, по очевидным причинам. Но, в отличие от Запада, здесь нет теоретизирования о психологических, социологических или теологических измерениях Катастрофы, возможно, потому что мы имеем дело с культурой, в которой коллектив важнее индивидуума» [Gitelman 2001b, 100].

На вопрос о том, почему тема Холокоста настолько важна, респонденты, как правило, отвечают, что это часть истории их народа и необходимо помнить о ней, чтобы не допустить ее повторения. Согласно моим собеседникам, одна из профилактических мер – учить детей не ненавидеть никого, даже врагов. Это особенно значимо в таком месте, как Сдерот, где люди существуют в условиях постоянной угрозы и враждебности по отношению к арабам из Сектора Газа. Сдерот играет символическую роль в сознании израильтян и национальном нарративе. Его горькая судьба говорит о мужестве и стойкости израильтян и напоминает об угрозе со стороны исламских фундаменталистов и возможности нового Холокоста. Так, Артур Захарьяев с пессимизмом смотрит на ситуацию горских евреев: «В Израиле тема Холокоста джухуро поднимается только самими джухуро. Больше никому это не нужно. Об этом говорят только некоторые ученые, мало кому это интересно, даже среди горских евреев. В СМИ эту тему отдельно не затрагивают никогда». Серьезность Катастрофы горских евреев обесценивалась и игнорировалась в литературе и СМИ в СССР, так же происходит в Израиле. Схожее мнение выражает и

Рената: «Тема нашего Холокоста появилась в Израиле только в последние несколько лет, но, тем не менее, о нем нет общеизвестных сведений, он не признается обществом как событие равное опыту европейского еврейства, скажем».

Респонденты сильно отличаются по уровню знаний о Холокосте: это знание колеблется в широкой области – от научных фактов до разрозненных фольклорных баек, не имеющих отношения к реальной истории. Часть моих собеседников (не упомянутых в данной статье) были незнакомы с терминологией, не знали даже таких слов и выражений как «гетто», «пережившие Катастрофу» и «Холокост». Объяснение, возможно, кроется в низком уровне их образования, однако, может быть, дело еще и в том, что все эти термины получили распространение в русском языке только на позднем этапе советской истории [Gitelman 1990, 26].

Респонденты неохотно прибегают к использованию термина «Холокост», который был совсем неизвестен в СССР до конца 1980-х годов, вместо него употребляя такие слова, как «катастрофа», «уничтожение», «истребление» и «зверства». В то же время многие не были знакомы и с ивритской терминологией на эту тему – *ha-Shoah* (Катастрофа), *hashmada* (уничтожение), *nitzol ha-Shoah* (переживший Холокост), *mahane-rikuz* (концлагерь) и *mahane-mavet* (лагерь смерти).

Вопреки возросшей доступности информации (в том числе и научных работ) о Катастрофе, подавляющее большинство респондентов признавали, что с момента их приезда в Израиль они перестали покупать и читать издания о войне и Холокосте. Их основным источником информации стал Интернет, в основном короткие статьи на сайте *Stmegi.com* (сайт Международного благотворительного фонда горских евреев). В последнее время получить новую информацию по теме им помогают израильские телепрограммы, документальные фильмы и сериалы, транслируемые накануне Дня памяти жертв Катастрофы.

Примерно половина респондентов считают, что существует вероятность нового Холокоста, жертвами которого необязательно будут евреи. Молодые образованные люди также не колеблясь соглашались с тем, что повторения трагедии нельзя исключать, и она возможна уже в ближайшем будущем – либо в Европе, либо на Ближнем Востоке. По их мнению, это скорее всего будет связано с кризисом беженцев или растущим напряжением в регионе Персидского залива. Они также упоминают, что Холокост – не единственный геноцид в истории, ссылаясь на геноцид армян и массовые убийства в Руанде. Вместе с тем на вопрос, боятся ли они новой Катастрофы, почти все отвечают отрицательно. «Мы живем в Сдероте. Когда ты слышишь *Tseva adom*¹⁶ почти каждый

¹⁶ «Красный цвет» – радарная система раннего оповещения, разработанная израильской армией в нескольких городах, прилегающих к Сектору Газа для предупреждения

день, у тебя есть бомбоубежище на каждой автобусной остановке и на каждой детской площадке, ты больше ничего не боишься», – говорит Артур, – «Между нами существует огромное чувство солидарности. Неважно, марокканец ты или кавказец. Мы часто говорим о Холокосте и делимся опытом, если кому-то интересно. Проблема в том, что почти никто не хочет слушать. Это немного похоже на ситуацию с нашим городом. Все в Израиле знают, каково это, но разве кого-то это волнует?» Зина Мушаилова вторит ему:

Понимаешь, здесь сам перебиваясь и боишься здесь что-то говорить. Мы ж страдаем здесь. Мы же как на войне бежим. Мы боимся, чтобы не расстреляли, чтобы дома наши не разбили. Чтоб бомба не попала в дом. Здесь страх, «спаси-сохрани». Тут уже боятся дети жить. Мы лишний раз не хотим говорить. Вот недавно же война была опять. Ты же не был тогда здесь, слава богу? Страшно было. Очень страшно. В дома попадают. Про войну не хочется здесь с детьми говорить, веришь? Они на войне. Дети здесь – на войне. Только война холодная какая-то, скрытая что-ли. Ну ладно, мы патриоты. А когда мой внук лежит маленький на кровати, а ему всего 4 годика...¹⁷.

Результаты данного исследования доказывают существование коллективной памяти о Холокосте среди горских евреев, проживающих в Сдероте. В ее основе лежит сильное чувство национальной идентичности, независимой от общественно-экономического профиля индивидуума. Изначально эта память была сформирована в советский период и расширена после репатриации в Израиль. Опыт Катастрофы горских евреев объединяет два уровня: исторический опыт постсоветской неашкеназской группы иммигрантов, находящихся в процессе интеграции в израильский социум и постмиграционный поиск компромисса между государственным дискурсом Израиля и культурной идентичностью кавказских евреев.

Проведенная полевая работа подтвердила большинство моих изначальных гипотез. Во-первых, Холокост занимает важное место в коллективной памяти горских евреев Сдерота. Хотя только у меньшинства моих собеседников в семье были люди, погибшие в Катастрофе, никто из

дения гражданского населения о приближающемся ракетном налете. В Сдероте это дает жителям примерно 15 секунд, чтобы укрыться от ракетного удара. Вне территорий с системой «красного цвета» для предупреждения о налетах используются стандартные сирены воздушной тревоги.

¹⁷ Термин «холодная война» в данном случае относится к состоянию постоянного напряжения и неопределенности из-за неразрешенного конфликта между Израилем и Газой, а не к периоду геополитической напряженности между Восточным и Западным блоком после Второй мировой войны (который и принято называть холодной войной).

респондентов в настоящее время не поддерживает советский нарратив о не имеющих этничности «жертвах фашизма».

Во-вторых, среди потомков выживших горских евреев объем знаний о Холокосте незначительно выше, чем среди детей и внуков тех джухуро, кто проживал на территориях, не попавших под немецкую оккупацию. Члены обеих групп выражают уверенность в том, что они являются частью общего опыта – центрального для израильской идентичности, определяющейся гегемонией ашкеназского большинства, но вместе с тем подчеркивают уникальность собственного опыта и требуют, чтобы их не смешивали ни с «русскими», ни с «евреями-мизрахи».

В-третьих, большинство горских евреев Сдерота воспринимают Холокост как часть Великой Отечественной войны, хотя признают его уникальность в сравнении с опытом других нееврейских этнических групп СССР. Результаты данного исследования также проливают свет на корреляцию между памятью о травме и формированием идентичности среди второго и третьего поколений горских евреев и на то, как нарративы семейной памяти приобретают новый смысл в пространстве мемориальной культуры – как в случае *lieux de mémoire* на Кавказе, которые служат важным символическим пространством для общины горских евреев. Через взаимодействие с ландшафтами геноцида горские евреи присоединяются к опыту и своих предков, и своих сограждан. Для многих джухуро память о горских евреях, ставших жертвами Холокоста, стала частью их социальной идентичности только после репатриации в Израиль.

В-четвертых, поколения горских евреев, воспитанные в Израиле, знают о Холокосте европейского еврейства больше, чем те, кто вырос в СССР, что определяется различиями в системах образования, в общественном дискурсе о Холокосте и Второй мировой войне и в доступе к различным источникам информации. В то же время, если идти вверх по возрастной шкале респондентов, будет меняться и уровень знаний, интенсивность памяти и значимость для них событий Холокоста: в жизни поколений, воспитанных в Советском Союзе, они занимают гораздо более важное место.

Подытоживая сказанное, представляется оправданным предположить, что случай горских евреев Сдерота, вопреки их исторической уникальности, в какой-то степени отражает общую ситуацию в израильском обществе в том, что касается памяти о жертвах Холокоста и мемориальных практик. С одной стороны, коллективная память о Катастрофе стала девизом национального нарратива и фундаментального мифа государства, который является одной из центральных тем школьной программы, а также повестки каждого вновь избранного правительства и академических штудий. С другой стороны, мы имеем реальность израильской периферии, особенно на территориях, прилегающих к Сектору Газа и Западному берегу реки Иордан. Горские евреи Сдерота, многие из

которых еще не до конца прошли процесс «мэйнстриминга», институционализации и ассимиляции, вынуждены концентрироваться на решении ежедневных проблем и не имеют времени на исторические изыскания. Те же низовые инициативы, которые все-таки появляются в среде джихуру, как и их готовность открыто и громко говорить о своей истории и своем уникальном опыте Катастрофы, наталкивается на невежество израильского социума, безразличие научного сообщества и высокомерие официального сионистского дискурса¹⁸.

Перевод Ларисы Привальской

The Collective Memory of the Holocaust Among Mountain Jews in Modern Israel: Sderot (Case Study)

Mateusz Majman

(Munich, Germany)

Institute of Jewish History and Culture,

Department of History,

Faculty of History and the Arts,

Ludwig Maximilian University of Munich

Ernst Ludwig Ehrlich Scholarship Fund Research Fellow, M.A., Ph.D. Candidate

E-mail: mmajman@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4043-6071

Abstract: This paper discusses the preliminary findings of a historical, sociological, and anthropological study of the Mountain Jewish community currently living in the Israeli city of Sderot. It is part of a broader study being conducted in Israel for the purpose of

¹⁸ Финансирование для написания настоящей статьи было предоставлено Академическим Фондом Эрнста Людвиг Эрлиха (Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk). Я хотел бы выразить благодарность Доктору Хену Брамму, исследователю Института Продвижения Мира Гарри С.Трумана при Еврейском Университете Иерусалима, за поддержку и вклад в мое исследование. Также хотел бы поблагодарить анонимного рецензента за конструктивную критику; Александру Якубчук, аспирантку Колумбийского университета и госпожу Ирэн Скрипчак (Варшава) за их ценные и глубокие комментарии и советы при подготовке рукописи. Моя особая благодарность – Ларисе Привальской не только за перевод, но и за неоценимый вклад в оформление моей статьи, за терпение, настойчивость, ценные советы и чувство юмора, без которых эта публикация не была бы возможной.

my doctoral dissertation. Its aim is to explore what Marianne Hirsch refers to as "the generation of post-memory" among members of the target group by examining their access to knowledge, the memory of trauma, and its intergenerational transmission among the Post-Soviet aliyah generation. The study focuses on the evolution of attitudes among this group, as well as the growth and consolidation of awareness about the Shoah in contemporary Israel. The work examines the transmission of Holocaust memory from generation to generation and the influence of both independent and dependent factors on its course. A distinction is made between people whose ancestors were direct victims and survivors and those whose families managed to escape the sphere of the German occupation.

Keywords: Mountain Jews, Holocaust, Caucasus, Israel, Sderot, collective memory, post-memory, oral history

Литература

- Aharoni, Aharoni, Grunpeter, Weinreich 2003 – Israel Directory / Ed. by S. Aharoni, M. Aharoni, A. Grunpeter, P. Weinreich. Kfar-Sava: Miksam Ltd., 2003 216 p.
- Assmann 2006 – *Assmann A.* Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. Munich: C.H. Beck Verlag, 2006. 320 s.
- Assmann 1997 – *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen. Munich: C.H. Beck Verlag, 1997. 344 s.
- Altman, Rosenbaum 1973 – *Altman E. A., Rosenbaum B. R.* Principles of Planning and Zionist Ideology: The Israeli Development Town // Journal of the American Institute of Planners, Vol. 39. No. 5. September, 1973. P. 316–325.
- Altshuler 1990 – *Altshuler M.* Yehudei mizrach Kavkaz: toldot ha-Yehudim he-haririyim me-reshit ha-meah ha-tsha-esre. Jerusalem: The Hebrew University, 1990. 663 p. [in Hebrew]
- Altshuler 2002 – *Altshuler M.* Jewish Holocaust Commemoration Activity in the USSR Under Stalin // Yad Vashem Studies. Vol. 30. 2002. P. 271–295.
- Arad 2009 – Arad Y. The Holocaust in the Soviet Union. Lincoln: University of Nebraska Press; Jerusalem: Yad Vashem, 2009. 700 pp.
- Badalov 2004 – Badalov R. Sekretnaya missiya: Andzhi-name. Rasskazy o Gorskich evreyakh. Tel Aviv: (n.p.), 2004. 361 c. <https://stmegi.com/upload/iblock/17a/17a7fc265771e4e882e254db9e6c1d76.pdf>
- Ben-Zadok 1993 – Ben-Zadok E. Oriental Jews in the Development Towns: Ethnicity, Economic Development, Budgets and Politics // Local Communities and the Israeli Polity: Conflict of Values and Interests / Ed. by E. Ben-Zadok. Albany: State University of New York Press, 1993. P. 91–122.

- Bernstein 1981 – *Bernstein D.* Immigrant Transit Camps: the Formation of Dependent Relations in Israeli Society // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 4. № 1. 1981. P. 26–43.
- Bernstein, Swirski 1982 – *Bernstein D., Swirski S.* The Rapid Economic Development of Israel and the Emergence of the Ethnic Division of Labour // *British Journal of Sociology*. Vol. 33. № 1. March, 1982. P. 64–85.
- Bram 2006 – *Bram C.* Commemoration and the Holocaust Experience of Caucasus Jews: Between Binary Alternatives and Multiplicity // Paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Jose, November 19, 2006.
- Bram 2008 – *Bram C.* Kategorizatsia etnit ve-ribui tarbutit: "mabat me-ha-shulaim": Yehudei Kavkaz beyn Eiropa ve-Asia // PhD Dissertation. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2008. 515 p. [in Hebrew].
- Charmaz 2006 – *Charmaz K.* Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications, 2006. 208 pp.
- Elizarov 2012 – *Elizarov M.* Obshchina gorskikh evreev Chechni. Netanya: Mirvori, 2012.
- Elliott, Timulak 2005 – *Elliott R., Timulak L.* Descriptive and Interpretive Approaches to Qualitative Research // *A Handbook of Research Methods for Clinical and Health Psychology* / Ed. by J. Miles, P. Gilbert. New York: Oxford University Press, 2005. P. 147–159.
- Feferman 2007 – *Feferman K.* Nazi Germany and the Mountain Jews: Was There a Policy? // *Holocaust and Genocide Studies*. Vol. 21. No. 1. 2007. P. 96–114.
- Feferman 2016 – *Feferman K.* The Holocaust in the Crimea and the North Caucasus. Jerusalem: Yad Vashem Publications, 2016.
- Gitelman 1990 – *Gitelman Z.* History, Memory and Politics: The Holocaust in the Soviet Union // *Holocaust and Genocide Studies*. Vol. 5. No. 1. 1990. P. 23–37.
- Gitelman 2001a – *Gitelman Z.* A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Gitelma 2001b – *Gitelman Z.* Internationalism, Patriotism, and Disillusion: Soviet Jewish Veterans Remember World War II and the Holocaust // *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*. Vol. 3 / Ed. By J. K. Roth, E. Maxwell. New York: Palgrave, 2001. P. 95–126.
- Glaser, Strauss 1967 – *Glaser B. G., Strauss A.* The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine, 1967.
- Glaser 2008 – *Glaser B.* Doing Quantitative Grounded Theory. Mill Valley: Sociology Press, 2008.
- Goldberg, Bram 2007 – *Goldberg H. E., Bram C.* Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews: Reflections on Critical Sociology and the Study of Middle Eastern Jewries within the Context of Israeli Society // *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews* / Ed.

- by, P. Y. Medding. Oxford – New York: Oxford University Press, 2007/ P. 227–256.
- Goldberg 2008 – *Goldberg H. E.* From Sephardi to Mizrahi and Back Again: Changing Meanings of “Sephardi” in Its Social Environments // *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*. Vol. 15. No. 1. Fall, 2008. P. 165–188.
- Gross, Stevick 2015 – *Gross Z., Stevick E.D.* Epistemological Aspects of Holocaust Education: Between Ideologies and Interpretations // *As the Witnesses Fall Silent: 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice* / Ed. by Z. Gross, E.D. Stevick. Springer: Heidelberg, 2015. P. 489–503.
- Halbwachs 1980 – *Halbwachs M.* The Collective Memory / Translated by F.J. Ditter Jr. and V. Yazdi Ditter. New York: Harper & Row Colophon Books, 1980.
- Halbwachs 1992 – *Halbwachs M.* On Collective Memory / Translated and edited by L. A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Henrich, Shahar 2008 – *Henrich C. C., Shahar G.* Social Support Buffers the Effects of Terrorism on Adolescent Depression: Findings from Sderot, Israel // *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*. Vol. 47. No. 9. 2008. P. 1073–1076.
- Hirsch 2008 – *Hirsch M.* The Generation of Postmemory // *Poetics Today*. Vol. 29. No. 1. Spring, 2008. P. 103–128.
- Joffe-Walt 2010 – *Joffe-Walt B.* Sderot Shoppers: Nowhere to Be Found // *The Jerusalem Post*. September 28, 2010 P. 19.
- Kaganovich 2003 – *Kaganovich A.* The Bukharian Jews at the Threshold of the Third Millennium // *Central Asia and the Caucasus*. Vol. 4. No. 22. 2003. P. 149–153.
- Klar, Schori-Eya 2015 – *Klar Y., Schori-Eya N.* Gazing at Suffering Gaza from Suffering Sderot: Seeds of Forgiveness and Reconciliation Amidst the Turmoil? // *Group Processes & Intergroup Relations*. Vol. 18. No 5. 2015. P. 624–643.
- Khazzoom 2005 – *Khazzoom A.* Did the Israeli State Engineer Segregation? On the Placement of Jewish Immigrants in Development Towns in the 1950s // *Social Forces*. Vol. 84. No. 1. September, 2005. P. 117–136.
- Legg 2005 – *Legg S.* Contesting and Surviving Memory: Space, Nation, and Nostalgia in Les Lieux de Mémoire // *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 23. No. 4. August, 2005. P. 481–504.
- Leshem, Sicron 2004 – *Leshem E., Sicron M.* The Soviet Immigrant Community in Israel // *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns* / Ed. by U. Rebhun, C. Waxman. Hanover – London: Brandeis University Press – University Press of New England, 2004. P. 81–117.
- Lipshitz 1990 – *Lipshitz G.* Development Towns: Toward New Policy. Jerusalem: Jerusalem Institute for Israel Studies, 1990.
- Manoach [Shalmiev] 1984 – Маноах Б.Б. [*Шалмиев Б.*] Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). Иерусалим, 1984.

- Morse [et al.] 2016 – *Morse, J. M.* Developing Grounded Theory: The Second Generation. London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.
- Rafailov 2004 – *Рафаилов А.* Заживо погребенные. Кисловодск: МИЛ, 2004.
- Rapaport 2007 – *Rapaport M.* The Pioneers of Sderot // Haaretz, May 25, 2007.
- Rohdewald 2008 – *Rohdewald S.* Post-Soviet Remembrance of the Holocaust and National Memories of the Second World War in Russia, Ukraine, and Lithuania // Forum for Modern Language Studies. Vol. 44. No. 2. 2008. P. 173–184.
- Rubin, 2012 – *Rubin B.* Israel: An Introduction. New Haven – London: Yale University Press, 2012.
- Remennick 2016 – *Remennick L.* Russian-Speaking Israelis in the Ethno-Social Tapestry of Israel // Handbook of Israel: Major Debates, Vol. 1 / Ed. by E. Ben-Rafael, J. H. Schoeps, Y. Sternberg and O. Glöckner. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourger, 2016. P. 201–216.
- Saada-Ophir 2007 - *Saada-Ophir G.* Mizrahi Subaltern Counterpoints: Sderot's Alternative Bands // Anthropological Quarterly. Vol. 80. No. 3. 2007. P. 711–736.
- Slezkine 2004 – *Slezkine Y.* The Jewish Century. Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Spilerman, Habib 1976 – *Spilerman S., Habib J.* Development Towns in Israel: The Role of Community in Creating Ethnic Disparities in Labor Force Characteristics // American Journal of Sociology. Vol. 81. No. 4. January, 1976. P. 781–812.
- Swirski 1999 – *Swirski S.* Politics and Education in Israel: Comparisons with the United States. New York: Falmer, 1999.
- Tishkov 2004 – *Tishkov V.* Chechnya: Life in a War-Torn Society. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Tolts 2005 – *Tolts M.* Mixed Marriage and Post-Soviet Aliyah // Paper presented at the round-table discussion on intermarriage (marriage between Jews and non-Jews) at Brandeis University. December 17–18, 2003 [Revised as of July 26, 2005].
- Tolts 2009 – *Tolts M.* Post-Soviet Aliyah and Jewish Demographic Transformation // Paper presented at the 15th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem. August 2–6, 2009.
- Tzfadia 2006 – *Tzfadia E.* Public Housing as Control: Spatial Policy of Settling Immigrants in Israeli Development Towns. // Housing Studies. Vol. 21. No. 4. 2006. P. 523–537.
- Weiner 2001 – *Weiner A.* Making Sense of War. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Yacobi, Tzfadia 2009 – *Yacobi H., Tzfadia E.* Multiculturalism, Nationalism, and the Politics of the Israeli City // International Journal of Middle East Studies,. Vol. 41. No. 2. 2009. P. 289–307.

- Yiftachel 2000 – *Yiftachel O.* Social Control, Urban Planning and Ethno-Class Relations: Mizrahi Jews in Israel's "Development Towns" // *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 24. No. 2. June, 2000. P. 418–438.
- Zajda 1980 – *Zajda J. I.* Education in the U.S.S.R. Oxford: Pergamon Press, 1980.

References

- Altman, E.A., and B.R. Rosenbaum, 1973, Principles of Planning and Zionist Ideology: The Israeli Development Town. *Journal of the American Institute of Planners*, vol. 39, 5, 316–325.
- Altshuler, M., 1990, *Yehudei mizrach Kavkaz: toldot ha-Yehudim he-haririyim mereshit ha-meah ha-tsha-esre [Hebrew]* [The Jews of the Eastern Caucasus: The History of Mountain Jews of the Early 19th Century]. Jerusalem, The Hebrew University, 663.
- Altshuler, M., 2002, Jewish Holocaust Commemoration Activity in the USSR under Stalin. *Yad Vashem Studies*, vol. 30, 271–295.
- Arad, Y., 2009, *The Holocaust in the Soviet Union*. Lincoln, University of Nebraska Press, Jerusalem, Yad Vashem, 700.
- Assmann, A., 2006, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* [The Long Shadow of the Past: The Culture of Remembrance and the Historical Policy]. Munich, C.H. Beck, 320.
- Assmann, J., 1997, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen* [The Cultural Memory: Writing, Remembrance and Political Identity in Early High Cultures]. Munich, C.H. Beck, 344.
- Ben-Zadok, E., 1993, Oriental Jews in the Development Towns: Ethnicity, Economic Development, Budgets and Politics. *Local Communities and the Israeli Polity: Conflict of Values and Interests*, ed. E. Ben-Zadok, 91–122. Albany, State University of New York Press, 285.
- Bernstein, D., 1981, Immigrant Transit Camps: The Formation of Dependent Relations in Israeli Society. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, 1, 26–43.
- Bernstein, D., and S. Swirski, 1982, The Rapid Economic Development of Israel and the Emergence of the Ethnic Division of Labour. *British Journal of Sociology*, vol. 33, 1, 64–85.
- Bram, C., 2006, *Commemoration and the Holocaust Experience of Caucasus Jews: Between Binary Alternatives and Multiple Identities*: Paper Presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Jose, November 19, 2006.
- Bram, C., 2008, *Kategorizatsia etnit ve-ribui tarbutit: "mabat me-ha-shulaim": Yehudei Kavkaz beyn Eiropa ve-Asia [Hebrew]* [Ethnic Categorization and Cultural Diversity – a View From the Margins: Caucasus Jews between Europe and Asia: PhD Dissertation]. Jerusalem, 515.

- Charmaz, K., 2006, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications, 208.
- Elizarov, M., 2012, *Obshchina gorskikh evreev Chechni* [The Community of Mountain Jews of Chechnya]. Netanya, Mirvori, 231.
- Elliott, R., and L. Timulak, 2005, Descriptive and Interpretive Approaches to Qualitative Research. *A Handbook of Research Methods for Clinical and Health Psychology*, eds. J. Miles and P. Gilbert, 147–159. New York, Oxford University Press, 315.
- Feferman, K., 2007, Nazi Germany and the Mountain Jews: Was There a Policy? *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 21, 1, 96–114.
- Feferman, K., 2016, *The Holocaust in the Crimea and the North Caucasus*. Jerusalem, Yad Vashem [etc.], 600.
- Gitelman, Z., 1990, History, Memory and Politics: The Holocaust in the Soviet Union. *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 5, 1, 23–37.
- Gitelman, Z., 2001, *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, 2nd ed. Bloomington, Indiana University Press, 297.
- Gitelman, Z., 2001, Internationalism, Patriotism, and Disillusion: Soviet Jewish Veterans Remember World War II and the Holocaust. *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*, eds. J.K. Roth and E. Maxwell, vol. 3, 95–126. New York, Palgrave, 3 vols.
- Glaser, B.G., and A. Strauss, 1967, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago, Aldine, 271.
- Glaser, B.G., 2008, *Doing Quantitative Grounded Theory*. Mill Valley, Sociology Press, 92.
- Goldberg, H.E., and C. Bram, 2007, Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews: Reflections on Critical Sociology and the Study of Middle Eastern Jewries within the Context of Israeli Society. *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews*, ed. P.Y. Medding, 227–256. Oxford, New York, Oxford University Press, 345.
- Goldberg, H.E., 2008, From Sephardi to Mizrahi and Back Again: Changing Meanings of “Sephardi” in Its Social Environments. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, vol. 15, 1, 165–188.
- Gross, Z., and E.D. Stevick, 2015, Epistemological Aspects of Holocaust Education: Between Ideologies and Interpretations. *As the Witnesses Fall Silent: 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice*, eds. Z. Gross and E.D. Stevick, 489–503. Cham, Springer, 512. DOI: 10.1007/978-3-319-15419-0_28.
- Halbwachs, M., 1980, *The Collective Memory*, transl. F.J. Ditter, Jr., and V.Y. Ditter. New York, Harper & Row, 186.
- Halbwachs, M., 1992, *On Collective Memory*, ed. and transl. L.A. Coser. Chicago, University of Chicago Press, 244.

- Henrich, C.C., and G. Shahrar, 2008, Social Support Buffers the Effects of Terrorism on Adolescent Depression: Findings from Sderot, Israel. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, vol. 47, 9, 1073–1076.
- Hirsch, M., 2008, The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, vol. 29, 1, 103–128.
- Kaganovich, A., 2003, The Bukharian Jews at the Threshold of the Third Millennium. *Central Asia and the Caucasus*, vol. 4, 22, 149–153.
- Khazzoom, A., 2005, Did the Israeli State Engineer Segregation? On the Placement of Jewish Immigrants in Development Towns in the 1950s. *Social Forces*, vol. 84, 1, 117–136.
- Klar, Y., and N. Schori-Eya, 2015, Gazing at Suffering Gaza from Suffering Sderot: Seeds of Forgiveness and Reconciliation Amidst the Turmoil? *Group Processes and Intergroup Relations*, vol. 18, 5, 624–643.
- Legg, S., 2005, Contesting and Surviving Memory: Space, Nation, and Nostalgia in Les Lieux de Mémoire. *Environment and Planning. D, Society and Space*, vol. 23, 4, 481–504.
- Leshem, E., and M. Sicron, 2004, The Soviet Immigrant Community in Israel. *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, eds. U. Rebhun and C.I. Waxman, 81–117. Hanover, Brandeis University Press, Lebanon, N.H., University Press of New England, 504.
- Lipshitz, G., 1990, *Development Towns: Toward New Policy*. Jerusalem, Jerusalem Institute for Israel Studies, 144.
- Lipshitz, G., 1990, *Are ha-pituaḥ: basis ḥadash le-tikhnun mediniyut [Hebrew]* [Development Towns: Toward New Policy]. Jerusalem, Jerusalem Institute for Israel Studies, 144.
- Manoakh, B.B. (Shalmiev, B.), 1984, *Plenniki Salmanasara: iz istorii evreev Vostochnogo Kavkaza* [Shalmaneser's Captives: From the History of Jews of East Caucasus]. Jerusalem, B. Manoakh, 160.
- Morse, J.M., [et al.], 2016, *Developing Grounded Theory: The Second Generation*. London, Routledge, [online resource].
- Rafailov, A., 2004, *Zazhivo pogrebennyye* [Buried alive]. Kislovodsk, MIL, 195.
- Remennick, L., 2016, Russian-Speaking Israelis in the Ethno-Social Tapestry of Israel. *Handbook of Israel: Major Debates*, eds. E. Ben-Rafael, [et al.], vol. 1, 201–216. Berlin, Boston, De Gruyter, 2 vols.
- Rohdewald, S., 2008, Post-Soviet Remembrance of the Holocaust and National Memories of the Second World War in Russia, Ukraine, and Lithuania. *Forum for Modern Language Studies*, vol. 44, 2, 173–184.
- Rubin, B., 2012, *Israel: An Introduction*. New Haven, London, Yale University Press, 340.
- Saada-Ophir, G., 2007, Mizrahi Subaltern Counterpoints: Sderot's Alternative Bands. *Anthropological Quarterly*, vol. 80, 3, 711–736.

- Slezkine, Y., 2004, *The Jewish Century*. Princeton, Oxford, Princeton University Press, 438.
- Spilerman, S., and J. Habib, 1976, Development Towns in Israel: The Role of Community in Creating Ethnic Disparities in Labor Force Characteristics. *American Journal of Sociology*, vol. 81, 4, 781–812.
- Swirski, S., 1999, *Politics and Education in Israel: Comparisons with the United States*. New York, Falmer, 296.
- Tishkov, V., 2004, *Chechnya: Life in a War-Torn Society*. Berkeley, University of California Press, 284.
- Tolts, M., 2005, 26 July 2005, *Mixed Marriage and Post-Soviet Aliyah: Paper Presented at the Round-table Discussion on Inter-marriage (Marriage between Jews and Non-Jews) at Brandeis University, December 17–18, 2003*, 19. https://www.researchgate.net/publication/233966087_Mixed_Marriage_and_Post-Soviet_Aliyah.
- Tolts, M., 2009, *Post-Soviet Aliyah and Jewish Demographic Transformation: Paper presented at the 15th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 2–6, 2009*, 36. <https://archive.jpr.org.uk/download?id=3233>, 28.03.2021.
- Tzfadia, E., 2006, Public Housing as Control: Spatial Policy of Settling Immigrants in Israeli Development Towns. *Housing Studies*, vol. 21, 4, 523–537.
- Weiner, A., 2001, *Making Sense of War: the Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*. Princeton, Princeton University Press, 416.
- Yacobi, H., and E. Tzfadia, 2009, Multiculturalism, Nationalism, and the Politics of the Israeli City. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 41, 2, 289–307.
- Yiftachel, O., 2000, Social Control, Urban Planning and Ethno-Class Relations: Mizrahi Jews in Israel's "Development Towns". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 24, 2, 418–438.
- Zajda, J.I., 1980, *Education in the USSR*. Oxford, Pergamon Press, 272.

Светлана Погодина

(Рига, Латвия)

Факультет гуманитарных наук / Центр иудаики Латвийского университета

Доцент, PhD in Humanities

E-mail: spogodina@inbox.lv

ORCID: 0000-0001-6020-728X

«Выброшенный», Петр или Хаим, и другие сложности: к теме имянаречения у горских евреев (по полевым материалам 2018–2019 гг.)

Аннотация: В статье рассматриваются современные практики имянаречения у горских евреев Дагестана. Материалом для исследования послужили записи полевых экспедиций в Дагестан в 2018–2019 гг. Собранный материал делится на тематические блоки, в которых представлены как разные аспекты темы имянаречения, так и сведения о обережных именах; практиках перемены и трансформации имени; правилах передачи и выбора имени. Особенное внимание уделено изменениям традиции имянаречения у горских евреев, а также формированию новых норм и представлений о передаче имени.

Ключевые слова: имянаречение, горские евреи, имя-апотропей

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.13

Практика имянаречения является одним из наиболее значимых обрядов традиционной культуры, вписанным в рамки ритуалов переходного типа (в терминологии А. Ван Геннепа). Не углубляясь в частные аспекты темы, отметим, что обряд имянаречения входит в число основных в любом традиционном сообществе. Присвоение имени определяет сущность человека/предмета в мире, его присутствие в антропологической перспективе. Как было отмечено американским антропологом К. Гирцем: “Naming is a crucial aspect of converting “anybodies” into “somebodies””» [Geertz 1973, 363]¹. Иными словами, ритуал имянаречения, выбор имени, по традиционным представлениям, определяет будущее человека.

¹ «Имянаречение (называние) является решающим аспектом преобразования “никого” в “кого-то”» (перевод автора статьи).

Еврейская традиция имянаречения сложна² и включается в обряды переходных циклов (рождения, смерти), становясь одной из значимых тем в фольклоре. В этой статье будут представлены новые полевые материалы, записанные в Дербенте (преимущественно) и близлежащих селах во время экспедиций 2018–2019 гг. в Дагестан, организованных центром «Сэфер» в рамках проекта, посвященного изучению горско-еврейской общины и истории евреев Кавказа³. Собранный материал свидетельствует о наличии различных практик, связанных с представлениями об имени среди горских евреев сегодня, но в целом вписывается в общую картину представлений (довольно разнообразных и разработанных) об имянаречении в еврейской традиции.

Следует отметить, что именнику горских евреев посвящен ряд исследований. Впрочем, назвать эти работы многочисленными было бы неверно. Так, характеризуя именослов горских евреев, один из первых исследователей горско-еврейской общины Иуда Черный отмечает, что представители общины «дают своим детям имена самые древнееврейские, которые теперь не в употреблении у европейских евреев». И далее: «Это доказывает, что они должны быть потомки тех евреев, которые взяты были в плен Салманасаром ассирийским, еще во времена первого существования храма иерусалимского, ибо употребляемые у них имена, мужские и женские, употреблялись еще во время странствования евреев в Аравийской пустыне и во время судей и царей израильских» [Черный 1870, 1–44]. Илья Анисимов, продолживший исследование еврейских традиций Дагестана, в своей монографии также подчеркивает, что именник горских евреев соответствовал традиционному архаическому именному фонду всех еврейских групп, то есть в нем встречались древнееврейские имена; имена, связанные с предметами и явлениями окружающей среды; имена, представляющие собой характеристику личных качеств человека и т. д. Кроме того этнограф отмечает, что горские евреи строго придерживались обычая (не регламентированного, однако, религиозными предписаниями) почитания памяти умершего предка путем передачи его имени потомку [Анисимов 1888, 225–230].

Какие представления об имянаречении существуют сегодня среди горских евреев? На основе собранного материала было выделено несколько аспектов в практиках имянаречения в современной горско-еврейской общине.

²Подробнее в этой связи, см., например, об ашкеназской традиции: [Амосова, Николаева 2008, 2010; Greenberg 2017; Beider 2012; Samuel 1969–1970; Lawson 1994] и др. работы.

³Экспедиции проходили при поддержке Genesis Philanthropy Group и Российского еврейского конгресса в рамках проекта центра «Сэфер» «Между Кавказом и Иерусалимом: горские евреи в диалоге культур».

Практика перемены или трансформации имени

Это одна из распространенных практик, существующая, разумеется, не только в еврейской среде. В принципе механизмы смены или трансформации имени могут встречаться во многих группах, проживающих в иноэтническом и/или иноконфессиональном обществе. Следует подчеркнуть, однако, что иноэтническое и иноконфессиональное окружение зачастую приводит к разрушению традиционных форм имянаречения. Если говорить о горско-еврейском сюжете, то надо признать, что тенденцию, характерную для XX века в бывшей черте оседлости, мы наблюдаем и здесь: речь идет о смене или трансформации еврейского имени на более престижный местный эквивалент. Так, Игорь Семенов отмечает, что «приблизительно с середины XX в., мода на русскую культуру, на русское образование привела к появлению у горских евреев русских имен», причем «на первых порах русские имена функционировали в горско-еврейской среде Дагестана в качестве параллельных еврейским именам» [Семенов 2010, 255].

Эта тенденция с течением времени закрепились, естественно, что связана она была с социально-политической ситуацией 90-х годов XX века, когда указание на еврейскую идентичность стало менее престижным или даже опасным:

Брата звали Петр и Хаим, потому что боялись еврейских имен. Его забрали в армию в Тбилиси, там он сделал себе «Петр», так и осталось. Евреев очень притесняли. У них такой закон: дедушка умирает, рождается внук, его имя дают ему. Идет по поколению. Можно и в честь живого назвать. Мадина говорит, что уже есть ее имя. Есть уже маленький Абрашка, Бенья, Исфиря [Der_18_22_Agaruno].

Много [евреев] приняли азербайджанские имена. Они «Зарема» называют своих детей. У нас русскими именами называют. У нас «Люба», «Галя». Есть еврейские обязательно, но в паспорте русские имена. У татов у всех два имени. Дома по русским именам. Они основные. Когда еврейские законы, нельзя имя русское писать [Der_19_03_Akivaevy].

Традиционно у евреев еврейские имена приближали к русским, например, Гуршум – Гриша, Селюм – Сергей. При получении паспорта они могли себе русское имя взять. Сейчас стараются называть детей еврейскими именами [Deb_19_02_Ilkanajev].

Таким образом, с одной стороны, существовал запрос на выбор более престижного в социуме имени – следуя логике доминирующего языка (в советское время это русский язык), с другой стороны, напряженная

ситуация конца XX века заставляет менять имя на более нейтральное (и потому «безопасное» для носителя). Сегодня же, как видно из ответов респондентов, частично возвращается практика использования еврейских имен.

В честь живых или мертвых?

Как указывает в статье «Традиция имянаречения у горских евреев Дагестана: изменения последних десятилетий» Игорь Семенов, основной «механизм» имянаречения у горских евреев не отличается от других еврейских групп: «...имена ушедших из жизни представителей рода передаются по наследству младшим. Даже имена родственников, не оставивших после себя потомства, вручаются их племянникам, внучатым племянникам и т.д. Эта традиция <...> не допускает ситуации, когда два человека из одной патронимии носят одинаковое имя» [Семенов 2010, 254]. Это представление довольно устойчиво и сегодня:

Даже были такие законы, что в одной семье одно имя быть не должно, даже имя соседа старались не давать. Не приветствовалось. Могли быть обиды на этой почве. Мой племянник Ронен, другой племянник – Ронен, и внук – Ронен, то есть наша семья более либеральна. Не консервативных устоев [Deb_19_02_Пканаев].

Многие информанты отмечают также, что называть ребенка следует обязательно в честь мертвых и что «это закон»: «Дают имена в честь умерших, это означает: он [умерший] – живой. Говорят “клянусь отца”. Мои сестры так говорят. Отец – это мой сын. Они клянутся на моего сына. Имя – продолжение рода. *Папамну* – “клянусь отца”» [Deb_19_02_Пканаев].

Во второй половине XX века складывается ситуация, когда это незыблемое, казалось бы, правило (непреренно давать имя в честь умершего) нарушается. По мнению И. Семенова, активная модернизация общества в этот период привела к тому, что «старшие представители горско-еврейского этноса стали еще при своей жизни давать свои имена внукам. Таким образом, горско-еврейские дедушки и бабушки 50-х–60-х гг. XX века, опасаясь утраты традиционных для горских евреев норм жизни, грубо нарушили одну из таких норм, а для их внуков, которые теперь уже сами стали дедушками, указанное отклонение от нормы превратилось в норму» [Семенов 2010, 257]. Впрочем, можно предположить, что в данном случае это не столько отклонение от нормы, сколько оценка существующего обычая как отклонение от нормы уже под ашкеназским влиянием, так как, например, в сефардской традиции и других еврей-

ских восточных общинах имянаречение по живым родственникам – вполне обычная практика. В современных материалах эта новая норма вполне очевидна:

Можно называть в честь живых. Сестра с тем же именем, что и живая бабушка [Der_19_28_Safanova].

Бабушка была Сарах. Меня назвали Сарой в честь бабушки, она была жива. В два месяца мама вышла на работу и сразу поменяла имя на «Сима», так как «Сара» не было можно. «Сима» – не было родных с таким именем. Сына зовут Ефим. Он один. В честь друга мужа. Внучку мы назвали Сарой, в честь меня – я хоть не была Сарой, она будет. Тогда было немодно называть «Моисей», «Сара»... А сейчас стали называть библейские имена. Муж был Давид, если родится сын, обязательно назову внука Давид [Der_18_26_Yunaeva].

У брата дочка – София, в честь меня: я – Софя. Обязательно надо поменять одну букву. Моя дочка Шушана. Сейчас начали называть старинными именами. Раньше этого не было. У нас в семье три Шушаны. Я ношу имя своей бабушки. Мою дочку назвали в честь моей свекрови. Моя внучка – Наталия, она тоже в честь свекрови (Наталья), но в синагоге дали имя Лиора. У нее два имени. Лиора – просто так [Der_19_18_Shartilova].

[А у вас в семье была традиция, в честь кого называть ребенка?] Да, конечно, и сейчас есть. И очень сильно придерживаемся. Я назван в честь... Моя старшая сестра названа в честь бабушки, матери моего отца, но они были живые. Моя сестра названа в честь живой бабушки. Раньше не старались так делать. И сейчас некоторые не дают, знаю многих, у кого родились внуки, и они не хотят давать имя живых, свое имя. Вот у меня в прошлом году родился внук, у сына. Он позвонил, сказал: «Я не твоим именем хочу назвать, а в честь тебя». И вот назвали Захар. Ну, как у нас было. Захар – это более русифицированное. В Израиле – Захария. А имя дается, мальчику особенно, когда ему делают обрезание, на 8-й день. У евреев обычно дают двойные имена. <...> У моего внука два имени – Захар-Меир. У меня прадед Меир был. У моего двоюродного брата со стороны матери внук тоже Меир. Мой самый старший внук от дочери, он тоже назван в честь своего деда, живого, в Дербенте, – Гуршум. А мы называем Гришей. Тот момент, когда еврейскому имени подбирают русифицированное. В паспорте записали «Гуршум». Внуку написали «Захар», потому что у меня тоже «Захар». Мои внуки от дочерей (у меня две дочери), старшая живет с двумя сыновьями в Дербенте, один внук – Гуршум, второй – Михаэль. Это как бы правое и левое крыло ангела. Московских зовут Йонатан Леви и Амитай (в честь моего отца, второе имя), [нрзб.] и – третий – Ронен, не помню второе имя. Дают двойные имена [Deb_19_02_Ilkanajev].

Имя как апотропей

Характерное для традиционной культуры представление о том, что имя человека определяет его судьбу, сохраняется и у современных горских евреев. Показательный пример приводит информантка, чья внучка была названа в ее честь:

Сын подарил внучке (своей дочери) брильянтовые сережки, так как у нее имя его матери (мое имя). Я ей сказала: «Я – Люба Гала, если тебе не нравится твое имя, можешь переименовать, я не обижусь. Но знай: я жила с красивым мужем, с красивой свекрухой, в большом доме. Я никогда не болела». Внучка [говорит]: «Конечно, бабушка, мое имя мне нравится» [Der_19_32_Abaeva].

Оптика традиционной культуры предполагает проекцию имени на судьбу человека (повторение судьбы). При этом так же, как и в ашкеназской традиции, мы наблюдаем практики использования имени-апотропея. Такое имя несет защитную, охранную функцию. Для горских евреев, как указывает И. Анисимов, таким распространенным обережным именем было имя «Шанде», что переводится с джуури как *выброшенный*:

[Соб.: Можно ребенку поменять имя, если он болеет?] Слышала такое. У нас у знакомых, его зовут Шанде. Дали такое имя, так как мальчики у его родителей умирали, и ему дали то ли двойное имя, то ли такое. «Шанде» переводится как «выброшенный» [Der_19_31_Gadmilovy].

Симптоматично, что «выброшенное» имя как оберег встречается не только в фольклоре горских евреев⁴. Для ашкеназской традиции такими именами являются «Алтер» (идиш. ‘старый’) и «Хаим» (идиш. ‘жизнь’) и т. п. В идишской культуре подобных имен было довольно много, и механизм выбора имени заключался либо в ритуальном унижении для обмана ангела Смерти (как в случае с именем «Алтер»), либо, напротив, имя должно было придать больному/слабому ребенку необходимые силы. Таково, например, апотропейное имя Каем (*Kaem*), этимологически восходящее к ивритскому *qaum*, что значит ‘выносливый, терпеливый’ [Hanks 2003, 289]. Таким образом, видно, что универсальная формула ритуального обмана/скрытия/поругания в апотропейных целях, фикси-

⁴ Исследователи отмечают, что, например, в традиционной культуре народов Западной Африки (Гамбия) в качестве оберега распространено имя «выкинутый» (*throwaway*) [Ames 1959, 269]. Одним из наиболее популярных имен в Древнем Риме было *Projectus* (cast out/contemptible) [Wilson 1998, 58–59], а в Судане, на севере Африки, ребенку, братья или сестры которого умирали во младенчестве, дают имя *Ajefas* (let be thrown away) [Greenberg 1946, 23].

руемая в различных традиционных культурах, сохраняется сегодня и в практике имяназвания горских евреев.

Представление о том, что новорожденный легко уязвим для сглаза или порчи тоже до сих пор весьма устойчиво в горско-еврейской фольклорной традиции:

Соб.: Вас зовут Миша, а еврейское имя какое-то?

Инф.: Еврейское имя Мухозль. А у нас разные имена дают. Должно сорок дней пройти, потом три года должно пройти, пока у него волосы, три года мальчику, три года волосы – нельзя их трогать, чтобы по еврейским законам было.

Соб.: А сорок дней что делают?

Инф.: Сорок дней пока не пройдет, имя нельзя давать.

Соб.: А три года – волосы...

Инф.: Три года волосы нужно держать, чтобы он был чистым еврейским мальчиком.

Соб.: С чем связано, что ребенку только на сороковой день имя давали?

Инф.: Сороковой день и у русских, и у евреев это является, когда человек уже, ребенок, пошел в стадию роста, проходит все страшные вещи. Сорок дней – как бывает, когда человек, не дай бог, умирает, до сорока дней нельзя бороду брить. И это тоже считается: сорок дней ребенок уже [Der_19_01_Nagdimov].

И. Анисимов отмечает, что у горских евреев считалось, что после рождения мальчика молодая мать только на сороковой день могла пройти обряд омовения, а после рождения девочки – на шестидесятый [Анисимов 1888, 94]. В рассмотренном фрагменте из интервью фольклорное представление о значимости этого срока (сорок дней) проецируется уже не только на родильную обрядность, но и похоронную, а также на ритуал имяназвания.

Еще один замечательный пример имени-оберега приводит дербентская информантка. Она рассказывает, как была ритуально продана в другую семью, потому что в ее собственной все девочки с именем Хаяна умирали, а отцу именно так хотелось назвать дочь:

Обряд надо мной сделали. Два брата умерли молодыми. Есть пять сестер. Потом четыре девочки называли «Хаяна», они все умерли в младенчестве. Отцу хотелось это имя. Тогда меня продали по еврейскому обряду тете отца. И до семи лет я должна была носить все старое. Потом дают выкуп и забирают. Деньги настоящие, но малые – 20 копеек. Родители из Кубы и жили в Дербенте. Перед школой привезли в Дербент. Не знала, что мама – это мама. Отец мечтал назвать дочку Хаяна. В честь подруги отца [Der_19_28_Safanova].

В результате девочку называют Хаяной, но сразу «продают» в чужую семью, чтобы обмануть Ангела смерти (злых духов) и тем самым изменить судьбу ребенка.

Кто и как выбирает имя?

Современный дербентский материал показал, что для практики имянаречения у горских евреев важным аспектом является то, кому доверен выбор имени для новорожденного. Как правило, выбор имени для ребенка закрепляется за старшими членами семьи:

Имя выбирают в основном родители, старшие – дедушки, бабушки. Но сейчас сами родители в основном. Имена стараются подбирать со стороны отца [Deb_19_02_Ilkanajev].

Имя ребенку выбирают старшие в доме. Родители выбирают, советуются с детьми [Der_19_05_Ruvinov].

Имена – решали родители. В доме есть старшие. Родилась первая девочка – дали имя бабушки, имя матери отца, потом имя со стороны матери, у них тоже были имена, которые дать. Можно в честь живых. Сейчас израильтяне не дают. Двойных имен не было [Der_19_31_Gadmilovy].

И. Семенов отмечает, что в первую очередь наследуются имена деда/бабушки со стороны отца, отца и матери, во вторую – имена бездетных братьев и сестер деда (со стороны отца), бездетных братьев и сестер отца, и, наконец, в третью – имена умерших родственников матери, но только в тех случаях, когда в роду матери эти имена по какой-то причине было некому наследовать [Семенов 2010, 254–255]. Современное полевое исследование продемонстрировало, что практика наследования имени сегодня становится более гибкой, хотя и сейчас многие информанты отмечают, что имя ребенку дает отец:

Отец дает имя. Как тако[во]го правила имянаречения нет. Называют, кто как хочет. Я назвал в честь отца старшего сына. Второго сына просто назвал просто так, мне нравилось, дочку тоже [Der_19_08_13_Yagudaeva].

Имена дают только по родне мужа. Имянаречение: в честь умерших. Сын Амиюд – в честь дяди, убитого на фронте [Der_18_01_Shabataeva].

Имя для ребенка выбирают родители. Янай назовет своего сына в честь отца. Дают обычно имя по отцовской линии. Можно дать имя по линии матери, если у них нет мужского рода [Der_19_20_Gadmilov].

Называют в честь семьи отца сыновей. Девочки – можно и так, и так [Der_19_28_Safanova].

Имя выбирают ребенку и по умершим родственникам обязательно, а по живым нельзя. Имя изменяют. Как изменяют? Одну букву можно, чтобы созвучно было. Родители отца могут выбирать имя ребенку, а родители матери не могут, у каждой семьи свое государство. Раньше так и делали, только семья отца выбирала имя ребенку, они разрешали такое-то имя дать, выбирали родители отца. У нас по кавказским обычаям, у нас, получается, как бы по отцу, сейчас у нас тоже как бы по матери. Мы называли детей, как хотели, нет, не в честь родственников. Один в честь свекра, а другой – свекрови брата. Зовут Савиль, называют – Сеня. В паспорте «Савиль». Гаврил – так и есть Гаврил [Der_19_23_Davydova].

Как имя ребенку выбирают? У меня сын Яник в честь маминого отца, так как он погиб на фронте. Ее имя отца некому было дать, так как у нее не было сыновей. Мама получила сто упреков, что не смогла родить сыновей и теперь приходится называть так сына. Тем не менее, мой муж сказал: «Мама, это надо сделать». Теперь сын носит имя дедушки, который без вести пропал. Янгель – Яник. Остальных детей как? Второго назвала Ренат. В честь футболиста. Младшего – Морис. Просто. Я повздорила со свекровкой и сказала: «Теперь я выбираю имена. Я рожаю и кого хочу называю». Ася – имя бабушки моей. Я – имя двоюродной, ихней бабушки. Рита – имя другой бабушки со стороны мамы, Рут [Der_19_11_Ihilova].

Имя, когда ребенку давали? Сразу, род собирали, и решали, в честь живых не называли. Кто выбирал имя? Родители жениха. Если дочка единственная, имеет право дать имена родителей [Der_19_34_Novahova].

Мать новорожденного довольно редко, судя по ответам информантов, могла дать ребенку имя в честь родственников из своей семьи: «Например, живут в семье шесть детей, их нельзя всех именем матери назвать. Имена не должны повторяться. Желательно не брать имена родственников жены. Такого никогда не бывает. Никто в здравом уме не станет так делать» [Der_19_08_13_Yagudaeva].

В целом даже этот краткий материал показывает, что сегодня наблюдается тенденция к расширению набора имен и отступления от правила их выбора (т.н. патронимия, когда выбор осуществляется отцом и его родственниками и называют в честь родственников отца). Особенно это

касается второго или третьего ребенка. Однако первенца все же стараются называть по сложившемуся ранее правилу.

Безусловно, собранного материала недостаточно, чтобы делать серьезные выводы о современной ситуации, связанной с практиками имянаречения, но все же определенные общие наблюдения смысл имеет сделать. Представления об имянаречении у современной горско-еврейской общины Дербента довольно разнообразны и устойчивы, хотя они претерпели сильное влияние советской атеистической культуры и трансформировались под воздействием напряженной этнической ситуации в конце XX века.

Устойчивым остается представление о том, что называть новорожденного следует в честь умерших близких (чтобы сохранить имя в семье), но эта «традиционное» правило довольно сильно «разбавлено»: ребенку могут дать имя еще живого страшного родственника. Тем самым собранный полевой материал демонстрирует сложно устроенное сочетание традиционных (в понимании респондентов) практик, характерных для советского времени моделей выбора имени (в честь живых) и попыток возвращения к традиционному еврейскому имени. Данное исследование без сомнения нуждается в продолжении, для полного описания практик имянаречения необходимо дальнейшее обследование этнографической ситуации в регионе.

Литература

- Амосова, Николаева 2008 – Амосова С. Н., Николаева С. В. «Человек родился»: заметки о еврейском родильном обряде // Штетл XXI в.: Полевые исследования. СПб, 2008. С. 83–98.
- Амосова, Николаева 2010 – Амосова С. Н., Николаева С. В. Практики перемены имени у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 259–281.
- Анисимов 1888 – Анисимов И. Ш. Кавказские еврей-горцы // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. 1888. Вып. 111. С. 171–322.
- Семенов 2010 – Семенов И. Традиция имянаречения у горских евреев Дагестана: изменения последних десятилетий // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 254–259.
- Черный 1870 – Черный И. Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3. Отд. 1. С. 1–44.
- Ames 1959 – Ames D. W. Belief in «Witches» Among the Rural Wolof of the Gambia. Africa 29. 1959. P. 263–273.

- Beider 2012 – *Beider A.* Discontinuity of Jewish Naming Traditions. AVOTAYNU, Volume XXVIII, Number 2, Summer 2012. P. 44–53.
- Edgar 1969–1970 – *Edgar R. Samuel.* New Light on the Selection of Jewish Children's Names. Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England). Vol. 23 (1969–1970). P. 64–86.
- Edwin 1994 – *Edwin D. L.* Naming Patterns of Recent Immigrants from the Former Soviet Union to Israel // Names A Journal of Onomastics. № 42(3). September 1994. P. 157–180.
- Geertz 1973 – *Geertz C.* The Interpretation of Cultures: Selected Essays. Basic Books. New York, 1973.
- Greenberg 1946 – *Greenberg J. H.* The Influence of Islam on a Sudanese Religion. New York, 1946.
- Greenberg 2017 – *Greenberg J. H.* From Rochel to Rose and Mendel to Max: First Name Americanization Patterns Among Twentieth-Century Jewish Emigrants to the United States. City University of New York, 2017.
- Hanks 2003 – *Hanks P.* (ed). Dictionary of American Family Names 2. New York, 2003.
- Wilson 1998 – *Wilson S.* The Means of Naming: A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe. London, 1998.

"Thrown out", Peter or Chaim, and Other Difficulties: on the Naming Among Mountain Jews (Based on Field Materials 2018–2019)

Svetlana Pogodina

(Riga, Latvia)

Faculty of Humanities / Center for Judaic Studies at University of Latvia

PhD in Humanities, Assistant Professor

E-mail: spogodina@inbox.lv

ORCID: 0000-0001-6020-728X

Abstract: In the article contemporary practices of namegiving by Mountain Jew of Dagestan are analyzed. As a material interviews collected during field work in Dagestan in 2018-2019 were taken. Collected material is divided into blocks, concerning different aspects of namegiving practices: such as apotropaic names, transformation of the name or name changing, rules of name choosing and giving. In the article changes of namegiving tradition by Mountain Jews are highlighting, as well as formation of the new norms and perceptions of the namegiving.

Keywords: Namegiving, Mountain Jew, Apotropaic Name

DOI:

References

- Amosova S., Nikolaeva S. "Chelovek rodilsa": zametki o evrejskom roditelnom obrade ["A Person is born": Notes on Jewish Rite of Birth] // *Shtetl XXI v.: Polevie issledovanija*, 2008, 83–98.
- Amosova S., Nikolaeva S. Praktiki peremeny imeni u jevrejev Podolii i Bukoviny v sovetskij period [Name Changes Practices by Jews of Podolia and Bukovina in a Soviet Period] // *Dialog pokolenij v slavjanskoj i evrejskoj kulturnoj tradicii*, 2010, 259–281.
- Ames D. W. Belief in 'Witches' Among the Rural Wolof of the Gambia. *Africa* 29. 1959, 263–273.
- Anisimov I. Sh. Kavkazskie evrei-gortsy [Caucasian Mountain Jews] // *Sbornik materialov po etnografii, izdavaemyi pri Dashkovskom etnograficheskom muzee*. 1888, Vol. 111, 171–322.
- Beider A. Discontinuity of Jewish Naming Traditions. *AVOTAYNU*, Volume XXVIII, Number 2, Summer 2012. 44 – 53 pp.
- Chernyi I. Gorskie evrei [Mountain Jews] // *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh*. Tiflis, 1870, Vol. 3, otd., 1, 1–44.
- Edgar R. Samuel. New light on the Selection of Jewish Children's Names. *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*. Vol. 23 (1969-1970), 64–86 pp.
- Edwin D., Lawson. Naming Patterns of Recent Immigrants from the Former Soviet Union to Israel // *Names A Journal of Onomastics* 42(3), September 1994, 157–180 pp.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books., New York. 1973, 470.
- Greenberg J. H. *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*. New York, J. J. Augustin, 1946, 250.
- Greenberg Jason. H. *From Rochel to Rose and Mendel to Max: First Name Americanization Patterns Among Twentieth-Century Jewish Emigrants To the United States*. City University of New York, 2017, 114.
- Semenov I. Traditsiia imianarecheniia u gorskich evreev Dagestana: izmeneniia poslednikh desiatiletii [Traditions of Namegiving by Mountain Jews of Dagestan: Changes in Recent Decades] // *Dialog pokolenij v slavianskoi i ervejskoi kul'turnoi traditsii*. Moskva, Sefer, institut slavianovedeniia RAN, 2010, 254–259.
- Wilson S. *The means of naming: A social and cultural history of personal naming in western Europe*. London, University College London Press, 1998, 230.

Александра Фишель

(Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия)

Соискатель ученой степени к.и.н. отдела Ближнего

и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН

ORCID 0000-0003-1003-002X

E-mail: fishelshura@gmail.com

«Поглощена будет смерть навеки»: о дешифровке надгробных надписей Дагестана

Аннотация: В статье описан процесс дешифровки нескольких надгробных надписей некрополей Южного Дагестана. Автором демонстрируется методика, основанная на пошаговом переходе от гипотезы к ее подтверждению или опровержению. В работе обоснована необходимость комплексного междисциплинарного подхода к проблемам дешифровки и анализа эпитафий.

Ключевые слова: некрополистика, аббревиатура, Дагестан, эпитафия

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.14

Изучение еврейских кладбищ Дагестана – важная и неотложная задача. В последние годы благодаря усилиям общины и исследователей ведется масштабная работа в этом направлении [см., например: Дымшиц 1999; Куповецкий 2009]. Летом 2018 г. мне посчастливилось быть соруководителем организованной центром «Сэфер» экспедиции, в ходе которой были проведены работы по каталогизации еврейских кладбищ в нескольких селениях Южного Дагестана. Эта статья основана на собранных в ходе экспедиции полевых материалах. Здесь мы не станем описывать всю специфику эпиграфических памятников региона, не станем говорить об их уникальной ономастике и архитектурных формах. Мы сосредоточим внимание на одной специфической надписи, на примере дешифровки которой можно продемонстрировать не только методологию работы с текстом, но и важность комплексного подхода в подобных исследованиях.

Нужно сказать, что вопросами дешифровки ивритских эпитафий занимались многие исследователи. Первые попытки унифицировать встречающиеся аббревиатуры были предприняты еще в XIX в. [Zunz 1845]. Прекрасную конкорданцию на основе изучения кладбищ в Украине собрал М. Носоновский [Nosonovsky 2006]; следует отметить также важную

работу Р. Доктора [Doctor 2008]. Эти и другие, не упомянутые здесь, работы опираются на материалы европейских еврейских кладбищ. Однако даже в этом региональном ограничении они не могут охватить все возможные варианты сокращений и аббревиатур. Еврейские кладбища, находящиеся на границе Европы и Азии, изучены в гораздо меньшей степени. Известны исследования, проведенные в Армении [Stone 2006], Крыму [Федорчук 2006] и Дагестане. Колоссальную работу по каталогизации, изучению и анализу надписей с еврейских некрополей Дагестана проделала Н. Каповская [Каповская 2013]. Экспедиции центра «Сэфер» в 2018–2019 гг. смогли собрать около 1 000 надгробных надписей с десяти кладбищ Южного Дагестана. И хотя этот обширный материал требует обработки, а публикация его еще впереди, в этой статье уже продемонстрировано небольшое открытие в области некрополистики, сделанное в ходе экспедиции.

Для вовлечения читателя в процесс исследования мы будем приводить последовательно факты и возникавшие у нас гипотезы, демонстрируя таким образом и методологию наших исканий.

В ходе изучения кладбища в селении Мамрач¹ был обнаружен вполне стандартный текст эпитафии 1901 г., завершение которого, однако, было необычно: в конце следовала надпись «KTATURAT» (см. рис. 1).

Здесь покоится²
Человек
Прямой и честный[.]
Уважаемый господин Кудрат³[.] сын
господина
Иосифа[.] (скончался) в святую субботу
15 числа месяца
Нисан года
5761 (1901)
Благословенна память праведника
KTATURAT

פה ניטמן
האיש
הישר והתם
כמו כודרת במו
יוסף יום שבת קו
יט לחודש
ניסן שנת
תרס"א לפק
זצלו לה
כטאטורט

Первым было высказано предположение, что KTATURAT – фамилия усопшего (по аналогии с надгробиями Восточной Европы, где с середины XIX в. в эпитафиях часто можно встретить фамилию после текста стандартной надписи или на оборотной стороне памятника). На эту мысль наводил тот факт, что в загадочном слове звук «т» передается при помощи буквы «тет», что характерно для написания имен собственных, в том числе фамилий. Для подтверждения этого предположения необходимо было убедиться, что такая фамилия действительно существовала. Напри-

¹ Сулейман-Стальский район, Дагестан.

² Здесь и далее перевод автора.

³ Возможны иные варианты прочтения.

мер, найти ее на других надгробиях, в списках членов общины и т. п. Увы, ничего подобного не было обнаружено.

Тогда была выдвинута следующая гипотеза: согласно ей, КТАTURAT могло быть прозвищем. Прозвище это могло быть как «еврейского» происхождения, так и нет. Это могло быть слово какого-то из местных языков. Мы даже рассматривали занятную версию перевода: «как тат». Это предположение (как выяснилось позднее, ложное) осталось бы не опровергнутым, если бы наша экспедиция не отправилась далее и не встретила бы еще одну подобную надпись в ходе каталогизации кладбища в селении Араг⁴.

Теперь можно было говорить не об исключительном случае, а о некоторой закономерности и, следовательно, об устойчивом выражении-формуле. Более того, надпись 1889 г. из Арага (рис. 2) содержала дополнительные слова и несколько точек над отдельными буквами. Но что это значит и как найти «ключ» к расшифровке – только предстояло выяснить.

Здесь покоится и похоронен
Человек прямой[,]
Господин Менаше[,] сын
Песаха, который отправился
В дом вечности в
Четверг
2 числа месяца тевет
Года 5749 по малому счету
YMN Y HOSHE KTAT
URAT

פה נשמן ונק
האיש הישר
מוה מנשה בן
פסח שהלך
לבית עולמו יו
חמישי בשבת
ב לחודש טבת
שנת תרמט לפק
ימני הושע כטאט
ורת



Рис. 1

⁴ Рядом с селом Касумкент, Сулейман-Стальский район, Дагестан.



Рис. 2



Рис. 3

На этом этапе было выдвинуто предположение, согласно которому загадочное слово может быть благопожеланием усопшему, написанным на каком-то из местных диалектов. Но и эта версия тоже оказалась ошибочной, в чем нас убедила следующая находка.

Эпитафия 1903 г. из Арага состоит из одиннадцати строк, четыре из которых выделены точками над каждой буквой (рис. 3). Заканчивалась она уже знакомым нам KTATURAT. Теперь стало очевидно — мы имеем дело с аббревиатурой.

Здесь похоронен
И покоится человек
Остроумный и почтенный[,]
Тарфон[,] сын Заккая[,]
В четверг
20 числа месяца Адар
Года 5763 по счету
BA LO YA DM
KF WE YMK H
KYD YMNYH WSH
E KTATURAT

פה נקבר
ונטמן האי
האחרון והזקן
טרפון בר זכאי
יום חמישי בש
כ לחודש אדר
שנת תרסג לפ
בה לו יא דמ
כפ וע ימכ ה
כיד ימניה וש
עכטאטורת

Как правило, в тексте эпитафии до аббревиатур сокращаются формулы и выражения, знакомые и очевидные читателю. На более ранних этапах формирования канона эпитафии формулу пишут полностью, а затем, когда она становится стандартной для данного региона, возникает сокращенный до аббревиатуры вариант. Предположив, что эта сокращенная фраза, возможно, употреблялась в эпитафиях Дагестана в развернутом виде, мы проверили собранный нами материал. Однако поиск фраз, которые могли бы дать такую аббревиатуру, в корпусе текстов «Мамрач» и «Араг» результатов не принес. Нужно отметить, что подавляющее большинство надписей оказались лаконичны и не содержали цитат вовсе.

Мы обратились за помощью к Наталье Васильевне Кашовской, которая в течение нескольких сезонов исследовала эпиграфические памятники горских евреев и была в экспедиции вместе с нами. У нее был с собой неопубликованный каталог собранных надписей других дагестанских некрополей, в котором мы рассчитывали найти загадочное слово, определенное теперь как возможная цитата.

Мы пытались проверить, не является ли сокращенная фраза цитатой. Но с какого источника начать? Например, с цитирования литургии, сопровождающей похоронный ритуал. Часто именно эти цитаты оказываются в тексте эпитафии... Не найдя ничего в текстах стандартного похоронного обряда, мы обратились с вопросом к коллегам-этнографам (экспедиции центра «Сэфер» носят междисциплинарный характер, и среди участников были этнографы): существовала ли какая-то особая традиция похоронного обряда у дагестанских евреев? Исследователь горских евреев Карина Шалем рассказала об особенной традиции обхода вокруг покойного – *акафот*. Этот обычай есть во многих восточных и сефардских общинах, однако набор текстов, читаемых во время этого обряда, различается в разных общинах. Этот путь оказался верным: в тексте, сопровождающем «акафот» в похоронной литургии евреев Дагестана, нашлась цитата-разгадка нашего KTATURAT: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Пробудитесь и торжествуйте, поверженные в прахе: **ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет мертвецов**»⁵ (Ис 26:19)⁶. Первые буквы выделенного фрагмента и составляют искомую аббревиатуру KTATURAT. Более того, и первая часть цитаты совпадала с буквами длинной аббревиатуры из Арага.

О нашей находке мы сообщили Н. Кашовской. В ее каталоге нашелся надгробный памятник из селения Джерах⁷, датированный 1822 г., на котором стих Ис 26:19 был приведен в развернутом и почти полном виде (см. рис. 4).

⁵ ישעיהו פרק כו ט: יחיו מתים, וקומו; הקיצו ורננו שכן עפר כי טל אורט טלוחא, רפאים תפיל

⁶ Здесь и далее текст приведен согласно синодальному переводу.

⁷ Табасаранский район Дагестана

И многие из спящих в прахе земли
 пробудятся[,]
 и торжествуйте, поверженные в прахе:
 ибо роса Твоя – роса растений, и земля
 извергнет мертвецов в день,
 когда скончался Ицхак[,] сын р.
 Шабтая 14 числа месяца тевет
 Года 5782
 По малому счету

ורבים מי[שני אדמת]
 עפר הקיצו ירגנו שכני
 עפר כי טל אזרות טליך
 וארץ רפאים תפיל יום
 שנפטר יצחק בר
 שבתי י"ד' לחודש טבת
 שנת התקפ"ב
 לפ"ק



Рис. 4

Этот памятник стал дополнительным подтверждением правильности нашей гипотезы.

Интересно, что на камне из Джераха эпитафия начинается стихом из пророка Даниила (Дан 12:2): «И многие из спящих в прахе земли пробудятся»⁸. В дагестанской похоронной литургии этой цитаты нет. Но она, очевидно, была подобрана как цитата-синоним к цитате из Исаии. В обоих фрагментах говорится о пробуждении из праха земли – и слова использованы те же. Скорее всего, это и послужило поводом поставить их рядом. Точнее, сочинитель текста воспользовался тем, что оба стиха содержат слово «пробудятся»⁹. Закончив цитату из Даниила перед этим словом, он продолжает эпитафию с того же глагола, который найден в составе стиха из Исаии. Может ли это свидетельствовать об общем высоком уровне просвещенности, сложно сказать, однако о том, что сочинитель именно этого текста был сведущ в Писании — вполне.

Для полного решения загадки нам оставалось расшифровать первую часть четырехстрочной аббревиатуры из Арага (рис. 3):

⁸ ב: ורבים, מי[שני אדמת]-עפר יקיצו; אלה לחיי עולם, ואלה להרפות לדראון עולם דניאל פרק יב

⁹ יקיצו יקיצו

בה לו יא דמ
כפ וע ימכ ה
כיד ימניה וש
ע כטאטור

В литургии ее, увы, не было. В соседних стихах цитируемых пророков Исаии и Даниила – тоже. Учитывая наличие цитаты-синонима на камне из Джераха, мы предположили, что это может быть еще одна цитата-синоним из Пророков – вероятно, также связанная с темой воскресения мертвых. Как отыскать эту цитату?

Как уже было отмечено выше, для полноценного исследования важно обращаться к дополнительным источникам информации об исследуемой общине, в том числе к этнографическим сведениям. О дагестанских еврейских общинах конца XIX в. довольно подробно писали А. Черный [Черный 1992] и И. Анисимов [Анисимов 2017]. Следует сразу сказать, что обе работы носят обзорный характер, и шанс найти в них столь специфическую информацию был невелик. Однако в главах, описывающих обычаи похорон и траура, И. Анисимов [Анисимов 2017, 301] приводит уже найденную нами цитату Ис 26:19. Вот что он пишет: «Кроме этого, на нем (надгробии) помещаются стихи из книг пророков и обозначается день, число и год, в который покойный потребован к Верховному Небесному Суду. В стихе говорится: “Да пробудятся и встанут многие из спящих к жизни вечной”».

А далее автор говорит о локальной традиции, которой нет в зафиксированной литургии: «Провожавшие покойного, возвращаясь с могилы, срываю траву на кладбище и бросают ее через плечо, повторяя эту церемонию три раза со словами: “Да не будет больше смерти, да прекратится она навеки, аминь”» [Анисимов 2017, 302].

Прочитав об этом, описанном в русском издании книги Анисимова, ритуале дагестанских евреев, мы задались вопросом: каков источник этого текста? Не библейская ли это цитата? И действительно, это оказалась искаженная цитата из Ис 25:8: «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь»¹⁰. Причем первые буквы всей фразы оказались искомой частью аббревиатуры из Арага (рис. 3).

Таким образом была дешифрована сложная аббревиатура и подтверждена правильность дешифровки.

Этот пример исследования показывает важность сочетания полевой и камеральной работы. Как видим, для расшифровки эпитафий недостаточно умения читать. В ряде случаев необходимо привлекать широкий круг текстов, связанных с историей и обычаями конкретной общины, в том числе, как здесь, локальную литургию и этнографический материал.

¹⁰ ישעיהו פרק כה ח: בלע המות לנצח, ומחה אדני יהוה דמעה מעל כל-פנים; וחרפת עמו, יסיר מעל כל-הארץ--כי יהיה דבר

Сегодня уже существует множество каталогов различных кладбищ по всему миру, продолжают пополняться базы данных. На наш взгляд, именно подобный анализ раскрывает потенциал этого материала, превращая его в ценный исторический источник.

Литература

- Анисимов 2017 – *Анисимов И. Ш.* Кавказские еврей-горцы // Кавказские еврей-горцы / ред.-сост. В. П. Леонтьев. М.: Центрполиграф, 2017. С.
- Дымшиц 1999 – *Дымшиц В. А., ред.* Горские евреи: история, этнография, культура / сост. и науч. ред. В. Дымшица. Иерусалим: ДААТ; Москва: Знание, 1999. 462 с.
- Кашовская 2013 – *Кашовская Н. В.* Свод еврейских надгробных текстов Южного Дагестана: полевая фиксация, датировка, стилистические особенности эпитафий // Лавровский сборник: материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012–2013 гг.: этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 55–64.
- Куповецкий 2009 – *Куповецкий М. С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Федорчук 2006 – *Федорчук А. М.* Находки и загадки Авраама Фирковича // Восточная коллекция. 2006. № 2 (25). С. 77–88.
- Doctor 2008 – *Doctor R.* Reading Hebrew Matzevot: Key Words, Abbreviations, and Acronyms // Jewish Genealogical Society of Oregon. 24.06.2008. <http://sites.rootsweb.com/~orjgs/Abbrrev.pdf>.
- Nosonovsky 2006 – *Nosonovsky M.* Hebrew Epitaphs and Inscriptions from Ukraine and Former Soviet Union. [Washington]: Lulu, 2006. 230 p.
- Stone 2006 – *Stone M. and Amit D.* The Second and Third Seasons of Research at the Medieval Jewish Cemetery in Eghegis, Vayots Dzor Region, Armenia // Journal of Jewish Studies. 2006. Vol. 57. № 1. P. 99–135.
- Zunz 1845 – *Zunz L.* Das Gedächtniss der Gerechten // *Idem.* Zur Geschichte und Literatur. Bd. 1. Berlin: Veit, 1845. S. 304–458.

«He Will Destroy Death Forever»: About Deciphering Some Gravestone Inscriptions from Dagestan

Alexandra Fishel

Institute of Oriental Manuscripts,
Russian Academy of Sciences
PhD in Historical Sciences Degree Applicant
ORCID 0000-0003-1003-002X
Near and Middle East Department,
Institute of Oriental Manuscripts of the RAS
Dvortsovaya embankment 18, Saint Petersburg
191186 Russian Federation
Tel.: +7 (812) 315-87-28
e-mai: fishelshura@gmail.com

Summary: The article describes the process of deciphering several gravestone inscriptions of the necropolises of Southern Dagestan. The technique based on a step-by-step transition from a hypothesis to its confirmation or refutation is demonstrated. The necessity of an integrated interdisciplinary approach to the problems of decoding and analysis of epitaphs has been substantiated.

Keywords: necropolis, abbreviation, Dagestan, epitaph

References

- Doctor, R., 24 June 2008, Reading Hebrew Matzevot: Key Words, Abbreviations, and Acronyms. <http://sites.rootsweb.com/~orjgs/Abbrrev.pdf>, Portland, Jewish Genealogical Society of Oregon, [electronic resource], 21.
- Dymshits, V., ed., 1999, *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Jerusalem, DAAT, Moscow, Znanie, 462.
- Fedorchuk, A.M., 2006, Nakhodki i zagadki Avraama Firkovicha [Finds and Riddles of Abraham Firkovich]. *Vostochnaia kollektsiia*, 2 (25), 77–88.
- Kashovskaia, N.V., 2013, Svod evreiskikh nadgrobykh tekstov Iuzhnogo Dagestana: polevaia fiksatsiia, datirovka, stilisticheskie osobennosti epitafii [The Body of Jewish Tombstone Inscriptions of South Dagestan: Fieldwork Fixation, Dating, Stylistic Features of the Epitaphs]. *Lavrovskii sbornik: materialy 36 i 37 Sredneaziatsko-Kavkazskikh chtenii 2012–2013 gg.: etnologii, istoriia, arkheologii, kul'turologii* [Lavrovskii Sbornik: Proceedings of the 36th and 37th Central Asian and Caucasian Readings of

- 2012–2013: Ethnology, History, Archaeology, Culturology], eds. Yu.Yu. Karpov and M.E. Rezvan, St. Petersburg, Kunstkamera, 616, 55-62
- Kupovetskii, M.S., 2009, Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiati i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov 19 v. [Sociocultural Analysis of the Collective Memory and of the Origin Mythologems Formation with the Jews of East Caucasus before 1880s]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 58–73.
- Nosonovsky, M., 2006, *Hebrew Epitaphs and Inscriptions from Ukraine and Former Soviet Union*, [Washington], Lulu, 230.
- Stone, M., and D. Amit, 2006, The Second and Third Seasons of Research at the Medieval Jewish Cemetery in Eghegis, Vayots Dzor Region, Armenia. *Journal of Jewish studies*, Vol. 57, 1, 99–135.

Публикации,
архивы

Publications,
Archives

Александр Грищенко

(Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская государственная библиотека, Москва, Россия)
Кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры славянской филологии ПСТГУ, старший научный сотрудник отдела славянского языкознания ИСл РАН, Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ и ведущий научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов РГБ
E-mail: grishchenko.a@pstgu.ru
ID ORCID: 0000-0001-7170-365X

«Забелинская подборка»: ранее неизвестный блок западнорусских библейских переводов с еврейских источников (по рукописи XVII века)*

Аннотация: В статье представляется и публикуется блок ранее неизвестных библейских текстов в переводе с еврейских источников на «простую мову» (западнорусский литературный язык), обнаруженный в сборнике ГИМ Забел. 436 втор. четв. XVII в. и содержащий глоссарий к Песни песней, а также фрагменты Числ 24:2–25, 23:18–19, Ис 10:32–12:4 и Притч 8:11–31. «Забелинская подборка» текстуально связана с переводами Виленского библейского свода, музейным списком церковнославянской Песни песней и с кириллическим «Учебником древнееврейского языка», чей второй, также ранее неизвестный, список предшествует ей. Выдвигается гипотеза о принадлежности «Забелинской подборки» к деятельности позднесредневековых восточнославянских христианских гебраистов.

Ключевые слова: славяно-еврейские контакты, иудео-христианские отношения, христианский гебраизм, иудаизанты, Библия, «проста мова», раннее Новое время

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.15

* Автор выражает сердечную признательность всем, кто помогал в подготовке издания «Забелинской подборки» и её интерпретации: Дану Шапире – за постоянные советы в работе над особенностями перевода с древнееврейского, Сергею Юрьевичу Темчину – за общую поддержку и библиографическую помощь, Александре Евгеньевне Соболевой – за датировку рукописи по водяным знакам бумаги и помощь в чтении скорописи, Константину Владимировичу Вершинину – за подсказку источника текстологического конvoja памятника, Эмилиии Васильевне Шульгиной – за предоставленный доступ к описанию собрания И.Е. Забелина в Государственном историческом музее, Александру Ивановичу Груше – за характеристику почерка «Забелинской подборки» и, наконец, коллегам, которые также участвовали в его разборе: Александру Львовичу Лифшицу, Александру Владимировичу Лаврентьеву и Александру Дмитриевичу Паскалю.

В феврале 2018 г. мне посчастливилось случайно обнаружить в сборнике (или, точнее, конволюте) № 436 из собрания Ивана Егоровича Забелина Государственного исторического музея в Москве (далее *Забел. 436*) ранее неизвестную подборку библейских текстов, эксплицитно связанную с еврейскими библейскими текстами и оказавшуюся в этом списке своего рода продолжением кириллического рукописного «Учебника древнееврейского языка» (далее *У*), введенного в научный оборот и уже довольно подробно изученного С.Ю. Темчиным¹. Новонайденную подборку я уже предложил называть «Забелинской» (сокращенно – *ЗП*) [Грищенко 2018б, 52; *ПП* 2019], и пока нет оснований отказываться от этого условного названия, тем более что представленный в ней набор текстов известен пока в единственном списке *Забел. 436*, но, возможно, в будущем обнаружатся и другие, подобно тому как в этой же рукописи обнаружился второй список *У*, ранее известный также лишь в одном списке *Маз. 616*.

Нельзя не отметить, что *У* – один из принципиально важных в истории позднесредневековых славяно-еврейских контактов письменных памятников, в связи с чем выявление его реального текстологического конвоя (а не случайного, как в старшем списке) может пролить свет как на обстоятельства его появления, так и на его дальнейшее бытование в восточнославянской книжности. По мнению С.Ю. Темчина, вполне обоснованному, *У* был создан во втор. пол. XV в. «совместными усилиями православных и иудейских книжников Великого княжества Литовского в расчете на православную аудиторию» [Темчин 2014в, 239]. Кроме еврейско-«простомовного» глоссария, *У* содержит фрагменты переводов нескольких библейских книг, сделанных, судя по всему, непосредственного с Масоретского текста (на «просту мову»: Быт 2:8, 25:24–26, отдельно снова 25:25, 32:3, 32:22–29, отдельно 32:27–28 и ещё раз 32:28, Песн 3:4 или 8:2, 8:5; на церковнославянский: Быт 4:25, 25:29–30 (дважды) и 27:36, Ис 7:14, 11:12), и кириллическую транслитерацию нескольких библейских фрагментов на древнееврейском языке (Быт 2:8, 32:27–28, Пс 150, Песн 3:4 или 8:2) [Темчин 2014а]. Текстуальное совпадение двух цитат из Песни песней с «простомовным» переводом этой библейской книги из Виленского библейского свода (далее *ВБС*, в том числе с указанием на конкретную библейскую книгу в его составе, например *ВБС_{Песн}*)² позволило сделать предположение о том, что *У* опирался на переводческий проект, представленный в *ВБС* (а то и был его частью) [Темчин 2011]; при этом сам *ВБС*

¹ «Учебник» был опубликован дважды как дипломатически набранный текст, сопровождаемый снимками рукописи *Маз. 616*: с пространным описанием и комментариями на русском языке [У 2012] и с более кратким описанием и комментариями по-английски [У 2014].

² Содержится в рукописи *Вил. 262* и полностью до сих пор не издан. Текст *ВБС_{Песн}* включён в издание пяти свитков («мегилот») [*ВБС_{Свитки}*].

(а значит, и У), по более ранней гипотезе того же С.Ю. Темчина, связан с книжной деятельностью киевского иудея Захарии (Зехар'я бен Аѓарон Ѓа-Коѓен), который уверенно отождествляется со Схарией – вдохновителем «жидовствующих», прибывшим в 1470 г. из Киева в Новгород в свите луцкого князя Михаила Олельковича [Темчин 2006]³. В *ЗП* можно найти соответствия лишь двум указанным библейским стихам (Песн 8:5 и Ис 11:12), однако связь первой части *ЗП* с *ВБСПесн* и с другим, также западнорусским (но церковнославянским по языку) и также выполненным с еврейского источника, переводом Песни песней (*ПП*)⁴ имеет первостепенное значение для изучения языковых и литературных контактов славян и евреев в средневековой *Slavia Orthodoxa*. Предлагаемое издание *ЗП* ставит своей целью прежде всего точно воспроизвести неизвестный ранее текст, описать содержащую его рукопись и текстологический конвой, а также представить его в размеченном виде для дальнейшей, уже собственно текстологической и лингвистической, работы. Полный комментарий к *ЗП*, к сожалению, не укладывается в рамки журнальной публикации.

1. Описание рукописи *Забел. 436*

Собрание рукописей И.Е. Забелина было выделено из его частной коллекции древностей, покупавшихся им в течение всей жизни «исключительно на свой трудовой заработок», и передано в Исторический музей в Москве в 1909 г. согласно завещанию собирателя; до сих пор не имеет печатного описания, хотя существует старое рукописное описание, хранящееся в Отделе рукописей ГИМ, в том числе подробное описание сборников собрания, составленное Е.П. Борисовой [Протасьева, Щепкина 1958, 43–45]. Новое описание, подготовленное в 1990-е – 2000-е гг. М.М. Панковой и Э.В. Шульгиной, также до сих пор не издано [Панкова, Шульгина], однако список филиграней *Забел. 436*, приведённый в нём, опубликован И. Лемешкиным. Их во всей рукописи исследовательницы обнаружили восемь, однако не привели номера листов, на которых встречается тот или иной водяной знак⁵: 1) Кувшин двуручный – разновидность Дианова «Кувшин» № 489 (1631 г.); 2) Лилия в гербовом

³ Впервые их отождествил Ю.Д. Бруцкус [Brutskus 1930], догадка впоследствии – уже на более солидной источниковой базе – подтвердилась [Taube 1995].

⁴ Этот перевод, известный в единственном списке Муз. 8222, издавался дважды А.А. Алексеевым, правда, не очень удачно [*ПП* 1981; *ПП* 2002]. Обнаружение *ЗП* вынудило меня осуществить его новое, на сей раз дипломатическое, издание [*ПП* 2019].

⁵ Альбомы с филигранями названы сокращённо по именам их составителей: [Дианова 1989], [Дианова, Костюхина 1988] и [Герасимов 1963].

щите – Дианова, Костюхина № 919–925 (1643–1654 гг.); 3) Знак в разделе «разные» – Гераклитов № 1466 (1636–1638 гг.); 4) Крест лотарингский – Дианова, Костюхина № 594 (1647 г.); 5) Рог изобилия – Дианова, Костюхина № 1139 (1646–1654 гг.); 6) Столбы – Дианова, Костюхина № 1193 (1641 г.); 7) Кувшин под полумесяцем – подобный Дианова «Кувшин» № 228 (1631 г.); 8) Кувшин и литеры IAB – Дианова «Кувшин» № 70–74 (1619–1630 гг.) [Лемешкин 2006, 518].

Хотя все указанные водяные знаки относятся к диапазону 1630-х – 1650-х гг., имеет смысл уточнить, на какой именно бумаге написана *ЗП* и её непосредственный текстологический конвой. Сложность кодикологического описания рукописи *Забел. 436* состоит в том, что она представляет собой собрание тетрадей объёмом 502 листа и формата 8° (15×13,5 см; переплёт XVII в.: доски в коже, с тиснением, со следами утраченных застёжек), которые написаны множеством разных скорописных почерков и содержат чрезвычайно разнообразные тексты, так что возникают резонные сомнения в том, что это единовременно созданный сборник, а не конволют. Точнее, изучение состава рукописи *Забел. 436* и её кодикологических особенностей скорее приводит к выводу, что это конволют, который был составлен из разных тетрадей, написанных примерно в одно и то же время, однако без какой-либо возможности точно их локализовать.

Так, *ЗП* и непосредственно предшествующий ей список *У*, хотя и содержатся в отдельных тетрадах (три листа 302–304 неполной тетради и восемь листов 305–312 полной тетради), написаны на той же бумаге и тем же почерком, что и выборка из Иудейского Хронографа (четыре полные тетради также по восемь листов, лл. 270–301 [Лемешкин 2006, 517]). Водяных знаков этих «литовских», или «западнорусских тетрадей», судя по всему, один или по меньшей мере два, но довольно схожих и одного времени (оба не указаны в описании М.М. Панковой и Э.В. Шульгиной): 1) «Кувшин», близкий: Дианова, Костюхина № 835 (1631 г., несколько ближе к имеющему в *Забел. 436*, чем следующий); 2) «Кувшин», близкий: Дианова № 506 (1632–1637 гг.)⁶. Знак, близкий второму, встречается также на бумаге самого начала рукописи (лл. 6–9, 12, 13), затем (лл. 24–136) идёт другой «Кувшин», правда, того же времени – Дианова № 489 (1631 г.). Блок тетрадей и текстов, предшествующий «западнорусским тетрадям», находится на лл. 149–269 и содержит два разных водяных знака несколько более позднего времени: 1) «Лилия в гербовом щите» – Дианова, Костюхина № 919 (1643 г.), однако без литер; 2) «Лилия в гербовом щите» с литерами «VI» – Дианова, Костюхина № 917 (1638 г.). Тетради, следующие сразу за *ЗП* и написанные иным почерком, содержат два других водяных знака,

⁶ Неоценимую помощь в обнаружении и отождествлении водяных знаков бумаги в рукописи *Забел. 436* нам оказала А.Е. Соболева.

правда также близких по времени предшествующим: 1) «Кувшин под полумесяцем» – подобный Дианова № 228 (1631 г.); 2) Гераклитов № 1466 (1636–1638 гг.).

Таким образом, интересующие нас «западнорусские тетради» были написаны во второй четверти XVII в. (1630-е гг.), а в составе сборника *Забел. 436* оказались вместе с иными, синхронными им и более поздними, тетрадами, возможно, позднее, в 1650-е гг. Примерно к тем же выводам пришёл М.Н. Сперанский, которого в *Забел. 436* интересовала выборка из Иудейского Хронографа:

Рукопись Забелина № 436 представляет сборник, в восьмушку, объединивший под одним переплетом несколько меньших рукописей различного происхождения и различных по времени, хотя и одного и того же столетия; самое механическое объединение нескольких первоначально отдельных рукописей, судя по характеру переплета, произошло, вероятно, еще в XVII в. Большинство объединенных рукописей писано во второй половине XVII в., но одна из них, именно теперь нас интересующая (лл. 270–346) [сюда же попадает и *ЗП*. – А.Г.], должна быть отнесена еще к первой половине этого столетия [Сперанский 1934, 76].

В чём же состоит это «различное происхождение» и как можно локализовать «западнорусские тетради»? М.Н. Сперанский называет их почерк «своеобразной скорописью», однако воздерживается от его характеристики как специфически велико- или западнорусского [там же].

Тем не менее скоропись, которой записаны «западнорусские тетради», с большим сомнением можно квалифицировать как собственно западнорусскую: например, в ней широко представлено начертание «юса малого» в виде буквы «я», что было характерно как раз для великорусской скорописи XVII в. Однако западнорусское происхождение входящих в их состав текстов (прежде всего *ЗП*), а также конвоя («Просветитель Литовский-I», см. ниже) и сохранение в *ЗП* «простой мовы» позволяют сделать осторожное предположение, что эти тетради были скопированы писцом если не происходящим с территории Речи Посполитой, то по меньшей мере привычным к «простой мове» и хорошо знакомым с западнорусской книжностью, правда получившим профессиональную выучку уже в писцовых школах Московии. Появление писцов с такого рода биографией после завершения Смутного времени вполне вероятно. О том, что *Забел. 436* бытовал в XVII в. на территории Московского царства, причём на отдалённых северо-восточных землях, свидетельствует приписка на л. 11, приведённая И. Лемешкиным и датированная им нач. XVIII в.: «Се аз Галицкого оуѣздѣ Чхломской всады» [Лемешкин 2006, 519; здесь сохранена орфография рукописи. – А.Г.].

2. Текстологический конвой ЗП

Впервые на наличие в *Забел. 436* выборки из Иудейского Хронографа обратил внимание М.Н. Сперанский [1926, 17], который, впрочем, указал весьма незначительное количество содержащихся в рукописи статей. Перечислим лишь те из них, которые непосредственно примыкают к ЗП, образуя с нею, возможно, некоторое единство и составляя при этом самостоятельные блоки:

1. Выборка из так называемого «Просветителя Литовского-I» (лл. 149–269), выявленного и описанного Т.А. Опариной [Опарина 1989; она же 1998, 102–142]⁷. Напомним: эти тетради написаны на иной бумаге и совершенно другим скорописным почерком (см. выше), – однако по содержанию их завершает самое начало «западнорусских тетрадей». На л. 149об. эта выборка имеет собственное особое оглавление, которое можно привести целиком, дав в скобках заголовки, выделенные Т.А. Опариной в списках «Просветителя Литовского-I» с соответствующим номером: 1) «О римскомъ отпадении» (№ 24 первоначального состава: «О римском отпадении, како отступиша от православые веры и от святыи церкви»); 2) «О составлении славнаго собора папы Евгения» (№ 26 первоначального состава: «Инока Симеона иерея суждальца повесть, како Римский папа Евгений составил осмый собор со своими единомысленики»); 3) «О латынских ересехъ» (№ 25 первоначального состава: заглавие то же); 4) «О Люторе о Мартыне и его ереси» (№ 27 первоначального состава: «О окаянном Люторе и о его ересехъ»); 5) «О арменской ереси» (№ 28 первоначального состава: заглавие то же); 6) «О еллинских мудрецах како пророчествоваху о Христове воплощении» (№ 2 дополнительных глав: «О еллинских мудрецах иже отчасти пророчествоваху о превышнем божестве и о рождестве Христове от пречистыя богородицы»); 7) «Сказание о небесных силах» (№ 35 дополнительных глав: заглавие то же); 8) «О четырьх еувангелистехъ» (№ 36 дополнительных глав: заглавие то же); 9) «О Соломани премудрости о Христе» (отсутствует в расписанных Т.А. Опариной главах «Просветителя Литовского-I»; нач.: «Соломан созда церковь и нарече святая святых...», л. 238об.–242); 10) «О Мелхиседеце» (также отсутствует в «Просветителе Литовском-I»; фрагмент известного апокрифа «Слово о Мелхидеке», распространённого также в южнославянской книжности [Яцимирский 1921, 100–101; Орлов 2011, 209–210]); 11) «Прѣние святаго Илариона епископа Меглинскаго с манихѣи» (№ 29 первоначального состава: заглавие то же); 12) «Того же святаго Илариона со армены» (№ 30 первоначального состава: «Прение того же Илариона со армены»); 13) «Завѣт Иосиѳа прекраснаго дѣтем своим како имѣти стр[...]» (отсутствует в «Просветителе Литовском-I»; раздел широко

⁷ Благодарим К.В. Вершинина, указавшего нам на этот факт.

распространённого в славянской книжности апокрифа «Заветы двенадцати патриархов», представлен в *Забел. 436* в полной редакции, известной ранее лишь в Архивском Хронографе (МГАМИД 279) тр. четв. XV в. и в сборнике *Тр. 730* на лл. 100–106, относящихся к кон. XV в. [Грищенко 2015, 130, прим. 2]).

Из 30 глав первоначального состава «Просветителя Литовского-I», выделенных Т.А. Опариной, в *Забел. 436* представлено только семь, причём заключительных (№№ 24–30), из дополнительных глав – три (№№ 2, 35 и 36), причём все три имеют в своём составе лишь три списка «Просветителя Литовского-I» (*Q.I.258*, *Вахр. 101* и *Попов 64*), содержа, впрочем, ещё две дополнительные главы, отсутствующие в *Забел. 436* (№№ 1 и 26).

Несмотря на явное западнорусское происхождение большинства глав «Просветителя Литовского-I», Т.А. Опарина, как представляется, не пишет нигде определённо об ареале складывания этого сборника, то есть был он по своему составу уже московский или ещё западнорусский (см., в частности, [Опарина 1998, 103, 105–107]), при том что целью этой полемической книги было «просвещение», то есть укрепление в православии «литовцев» – жителей восточнославянских земель Речи Посполитой» [там же, 105]. Однако список *Овчин. 560*, который та же Т.А. Опарина предлагает на роль наиболее близкого к протографу, тем более что он написан «парадным почерком, подражающим шрифту изданий Франциска Скорины» [там же, 103], скорее всего, происходит непосредственно с восточнославянских земель Речи Посполитой, по меньшей мере бытовал в Литве, причём в ареале старобелорусских, акающих, говоров, о чём красноречиво свидетельствует запись латиницей (с вкраплением кириллицы) начала церковнославянского «Символа веры»:

Weruя wo edynaho Bħa Aca | wsederžytelja tworca nbū | y zemly wydymym že wsem | y newydymym y wo edynaho že | hospoda yřsa chr̃ta (*Овчин. 560*, л. 159).

Об аканье владельца сборника говорит форма *Aca* (вм. *Ota*), а о западнорусском его происхождении – собственно латиница, не очень успешно приспособленная для нужд церковнославянского языка. Использование латинской графики для записи церковнославянских текстов было характерно в XVII в. для западнорусских униатов; самый яркий пример такого использования – печатное издание литургии восточного обряда «*Ięzykiem słowieńskim, a charakterem polskim*» (= языком славянским, а шрифтом польским) с параллельным переводом на польский Пахомия Огилевича под названием «*Ekfonemata liturgiję greckiej*» (Wilno, 1671) [Temčinas 2017, 119]. Примечательно, что в этом издании кириллической букве «г» соответствует также латинская буква «h». Таким образом, «Просветитель Литовский-I» в том виде, в котором он представлен в списке *Овчин. 560*, сложился ещё на территории Речи Посполитой, поэтому

выборка из него с добавлением трёх ветхозаветных апокрифов могла быть составлена там же, так что вместе с последующими «западнорусскими тетрадами» в сборник *Забел. 436* она была переписана двумя великорусскими, судя по почерку, писцами с западнорусского антиграфа.

II. «Западнорусские тетради» (лл. 270–312), ранее известные лишь первым своим текстом:

1. Выборка из Иудейского Хронографа 1262 г. (лл. 270об.–301), которой предшествует в начале л. 270 написанное тем же почерком, что и все тексты «Западнорусских тетрадей», окончание «Завета Иосифа», причём без перерыва продолжающее текст того же «Завета» из предыдущих тетрадей, из чего можно сделать вывод об одновременности написания выборки из «Просветителя Литовского» и «западнорусских тетрадей». Фрагмент содержит слова 10–13, 15, 17–25, 27–31 и 33 Хронографа с сокращениями, частично в более полном виде и частично – в пересказе. Расписанная и исследованная И. Лемешкиным, эта выборка не восходит ни к одному из трёх известных списков Хронографа и, возможно, создана на основе более исправной, чем они, рукописи [Лемешкин 2006].

2. Неполный список У (лл. 302–306об.), который на своей последней странице тем же почерком продолжает *ЗП*. В этом, втором и более позднем, списке *У* отсутствует открывающая его в старшем списке кириллическая транскрипция древнееврейского текста 150-го псалма «Псалом послѣдній, мизмор, рекше воспѣваніе», так что текст начинается со слов «Сие с евреиских книг толковано» и далее следует с незначительными разночтениями известному старшему списку *У*. Тетрадь, содержащая список *У* и приплетённая к тетрадам с выборкой из Иудейского Хронографа, – с утратами, содержит лишь три листа (лл. 302–304), тогда как следующая тетрадь (лл. 305–312) уже полная и состоит, как и тетради с Хронографом, из восьми листов. Вполне вероятно, что на утраченных пяти листах было известное нам начало *У* – транскрипция древнееврейского текста 150-го псалма, однако все пять листов она никак не могла занимать. На 178 строк соответствующего текста в старшем списке *У* (с учётом нескольких опущенных строк) приходится около 215 строк текста в *Забел. 436* (количество строк на страницу здесь нестабильно и колеблется от 20 до 25), так что текст 150-го псалма, составивший в старшем списке всего 13 строк, должен был занимать в утраченной части дефектной тетради около 16 строк, то есть даже меньше страницы. Чем были заполнены остальные девять страниц утраченной тетради, остаётся только гадать: возможно, на них было записано начало *У*, не сохранившееся и в старшем списке, тем более что он не имеет явно выраженного заглавия перед 150-м псалмом.

Разночтения *У* в списке *Забел. 436* касаются в основном орфографии имён собственных, содержат обычные для рукописного копирования пропуски, вставки и перестановки. Из подобного рода структурных

разночтений следует выделить отсутствие в списке *Забел. 436* фразы «сѣѣ бѣ и гѣ нѣшѣ іс хѣ | кѣ жидѣ глѣше, не по всѣ ли дѣи бѣ | сѣ вамѣ въ цркви оуча ва ідеѣ вси љѣѣ | сѣбираѣѣ» (*Маз. 616*, л. 127₁₋₄), для основной части которой С.Ю. Темчин привёл предположение А.А. Алексеева о том, что «упоминание Иисуса Христа и не вполне точная евангельская цитата (Мф 26.55; Мк 14.49, Лк 22.53, Ин 18.20) могут являться здесь вторичной вставкой, разрывающей первоначальный комментарий: когелость, црковъ, рѣше, сѣбрѣніе, <...> ідеѣ вси љѣѣ сѣбираѣѣ» [У 2012, 168–169]. Возражения С.Ю. Темчина А.А. Алексееву сводились к тому, что выражение «ідеѣ вси љѣѣ сѣбираѣѣ» также представляет собой евангельскую цитату, однако отсутствие и её в списке *Забел. 436* делает предположение о вставном характере всей приведённой фразы более правдоподобным.

Из языковых разночтений между двумя списками У необходимо отметить некоторое преобладание восточнославянских («простомовных») форм, ср. полный список такого рода соответствий, где первой приведена форма из *Маз. 616*: велѣи – болѣши; глѣа – голѣ; чрѣсѣ – черѣ; дѣа до – ѡжѣ до; тебѣ – тобѣ; братѣ – боротися; рѣщѣ – рѣчи; отсутствие в списке *Забел. 436* связки при перфекте во фразе «оуѣошла ѣ зорѣа» старшего списка (при этом, однако, взѣла в младшем). Случаев обратного соответствия, то есть когда в *Маз. 616* представлена маркированная восточнославянская форма, а в *Забел. 436* церковнославянская, несколько меньше: рѣ – рещи; двѣ рѣбѣ – двѣ робѣ (правильная форма дв. ч.); не могѣ – не мѣлѣ; моу || жовѣ – мѣжевѣ; вѣшѣ – вѣшѣ. В целом список У, представленный в *Забел. 436*, не демонстрирует нарочитой славянизации или приспособления к привычному для великорусских книжников языковому узусу.

3. Состав 3П

3П представляет собой блок ранее неизвестных текстов, объединённых ветхозаветной тематикой и связанных с еврейскими источниками. После 3П идут тетради, написанные на другой бумаге и другими почерками, не связанные с нею никак тематически (на л. 313, например, начинается «Прѣние уму с неразуміемъ его», нач.: «Человѣкъ помышлением своим делит сеи надвое...»). В свою очередь, 3П делится на два неравных по объёму блока:

3.1. Глоссарий к Песни песней (лл. 306об.–308), начинающийся следующим заголовком (графически, впрочем, никак не выделенным): «Тоя же книги рѣчи, толкованы инако, а по тои же рѣчи еврейско»⁸. Аналогичным

⁸ Здесь и далее в описании 3П орфография в цитатах из неё упрощена, поскольку точно она передаётся в собственно дипломатическом издании.

образом начинается список *У* в *Забел. 436* (и тот же текст представлен в старшем списке *Маз. 616*): «Сие съ еврейских книг толковано по тому же». Этот подзаголовок можно понимать лишь так, что за ним продолжается та же книга («тоя же книги рѣчи»), но какая именно – *У* или подборка библейских текстов вообще – не ясно, хотя более естественным видеть в этом глоссарии продолжение именно *У*, поскольку в нём использованы приёмы толкования еврейских слов и словосочетаний, характерных именно для *У*. Кроме того, глоссарий начинается не просто на той же странице, где оканчивается известный текст *У*, но и в той же строке, правда, с некоторым изменением почерка (в дальнейшем почерк выравнивается и уже ничем не отличается от того, коим написан и фрагмент *У*, и выборка из Иудейского Хронографа).

Важнейшее значение глоссария к Песни песней в *ЗП* состоит не столько в том, что он может быть признан продолжением *У* (что остаётся пока лишь гипотезой), сколько в том, что он оказался независимым свидетелем существованию – более того, взаимодействия! – двух западнорусских переводов Песни песней: *ВБС_{Песн}* и *ПП*. Фрагментам из обоих переводов в *ЗП* приведены соответствия из еврейского текста (в кириллической транскрипции) и – в ряде случаев – иные варианты перевода, отсутствующие в первых двух. Доскональному изучению источников глоссария к Песни песней в *ЗП* следует посвятить отдельное исследование, не укладывающееся по своему объёму в настоящую журнальную публикацию, однако несколько примеров нельзя не разобрать для демонстрации чрезвычайно сложного состава этого памятника:

• **Песн 1:3** «над тѣмъ люди любят тя, – над тѣм же аламос любят тя, – рекше чистотки, или дѣвицы любят тя». В еврейском Масоретском тексте (далее МТ, нумерация стихов приводится также в соответствии с ним, а не с латинской Вульгатой) эта фраза (в стандартной транслитерации) выглядит как *‘al-kēn ‘ālāmôt ‘āheḇûkā*. Слав. *над тѣмъ* калькирует др.-евр. *‘al-kēn* (букв. ‘над-так’), *любят тя* – точный перевод (правда, без указания на род местоимения второго лица, что невозможно в славянских языках) др.-евр. *‘āheḇûkā*. Варианты даются к др.-евр. форме *‘ālāmôt*, мн. ч. от *‘almā* – слова, которое стало камнем преткновения между иудейской и христианской традициями, поскольку именно оно использовано в знаменитом месте из пророка Исаии, что в современном церковнославянском переводе звучит так: «сѣ, двѣ во чрѣвѣ зачнѣтъ ѿ родитѣ сѣа, ѿ наречѣши ѿма ѣмѣ ѣмманѣиль» (Ис 7:14). Слав. *дѣва* передаёт здесь греч. *παρθένος* ‘девственница’, тогда как в иудейской традиции *‘almā* принято толковать в этом стихе как ‘молодая женщина’. Однако в Песн 1:3 греческая Септуагинта (далее LXX) даёт для *‘almā* соответствие *νεῦνις* ‘молодая женщина (без уточнения матримониального статуса)’, которое в церковнославянских переводах Песни песней передаётся через *юным*

или *отроковица* (только в хорватскоглаголической версии здесь *d[ê]vi*)⁹. Варианты «чистотки, или дѣвицы» в глоссарии *ЗП* не соответствуют, таким образом, стандартной славянской традиции перевода Песни песней, но опираются, наоборот, на средневековую иудейскую экзегезу, делающую, однако, исключение для слова *‘almā* лишь в этой библейской книге. Так, Раши приравнивает в Песн 1:3 *‘ālāmôt* и *baṭûlôt* – мн. ч. от *baṭûlā* ‘девственница’¹⁰. То же толкование приводит Герсонид: «Эти девицы – молодые девушки, которые не были с мужчиною» [Kellner 1998, 24]. Чтобы подчеркнуть именно этот аспект значения славянского *дѣвица*, составитель глоссария прибегает к новообразованию *чистотка*¹¹, впрочем, вполне прозрачному по своей внутренней форме. Примечательно, что сюжет о связи двух этих еврейских слов – *‘almā* и *baṭûlā* – живо интересовал составителя *У*, о чём подробно см. в [Темчин 2014б]. Вариант перевода *люди* (то есть ‘народы’) для той же формы *‘ālāmôt* также представлен у Раши, в его аллегорическом толковании: «Писание уподобило Его юноше, которого превозносит любимая, и поэтому девицам уподоблены другие народы (*hā-‘ummôt*)», – восходящем ещё к арамейскому таргуму [*СПП* 2017, 29]. Наконец, в этой статье глоссария представлена и собственно еврейская форма – *аламос*, причём в ашкеназском произношении, о чём говорит передача конечного, целевого, «тава» через «с». Из *ПП* здесь представлен вариант *дѣвицы*, тогда как вариант *ВБС_{Песн}* не приведён.

• **Песн 1:12** «а мушкатом пускает воню его, – инако: а нерд дал запах его, – нердъ есть зелие» – глосса к др.-евр. *nirdī nāṭan rēḥô* букв. ‘мой народ дал запах его’: ср. варианты *ВБС_{Песн}* «нердъ | мой далъ запахъ своіи» и *ПП* «и моушкѣ мой поущае | блговоленіе [читай: благовоніе] єгò». Слово *нердъ* представляет собой прямое заимствование из др.-евр. языка (*nērd*), а не из МТ, в котором представлена местоименная форма; оно же истолковано тут как *зелие*, то есть ‘растение’.

• **Песн 3:11** «атара – коруна; нѣзеръ – вѣнецъ» – здесь глоссируется др.-евр. слово *‘āṭārā* ‘корона’ из этого стиха МТ, причём оно приведено в кириллической транскрипции (*атара*); *коруна* – вариант из *ВБС_{Песн}* «в корѣнѣ иже | корѣновала єгò матка єгò», *вѣнецъ* – из *ПП* «вѣ вѣнці иже вѣнаалѣ [читай: вѣнчала] мѣи | єгò». Вариант *нѣзеръ* – транслитерация др.-евр. слова *nēzer*, которое, однако, вообще не встречается в тексте Песни песней, поэтому появление его в глоссарии вызывает вопросы. При этом

⁹ Варианты приводятся по изданиям различных славянских переводов Песни песней в книге [Алексеев 2002].

¹⁰ Оригинальные тексты традиционной иудейской библейской экзегезы, в т. ч. толкования Раши, с параллельными английскими переводами – по электронному ресурсу «Sefaria: A Living Library of Jewish Texts Online» (<https://www.sefaria.org/>).

¹¹ Слово является гапаксом, отсутствует в «Историческом словаре белорусского языка» [ГСБМ].

теми же словами *коруна* и *вѣнецъ* в Лев 8:9 и Числ 6:7 Правленного Пятикнижия¹² соответственно глоссированы те места, в которых в МТ употреблено слово *nēzer* (тогда как в LXX и в исходном славянском переводе представлены слова с другими значениями). Такого рода совпадения с Правленным Пятикнижием не могут не навести на мысль о том, что тексты *ЗП* готовились в рамках того же библейского проекта, в результате которого оно возникло.

• Песн 2:5 «подпречите мя цолтами, рекше кубкы» – перевод МТ *sammakūnī bā-’āšīšōt* ‘подкрепите меня *ашишами*’ с двумя вариантами для слова *’āšīšā*, вызывавшего затруднения и в раввинистической экзегезе¹³: вариант кубок представлен в *ВБС_{Песн}* (подоприте ма кѡбкы), *цолта* (заимствование из ср.-в.-нем. *zēlte* ‘плоское печенье, пирожное, лепёшка’, известное старопольскому языку в форме *colta* ‘хлеб или продолговатая булка’ [WDLP 2010]) – в *ПП*.

3.2. Блок ветхозаветных переводов на «просту мову» (лл. 308–312об.), который не находит соответствий среди известных западнорусских памятников:

3.2.1. Перевод фрагментов книги Чисел (24:2–25, 23:18–19) (лл. 308–309об.), озаглавленный следующим образом: «О Христъ моем упование имѣя, худыи аз потщахся от еврейских книг вновѣ превести и написати иже о Христъ пророчества от Числь», – что, свидетельствует, во-первых об указании на некие «еврейские книги» как источник перевода, во-вторых, о новом переводе, в-третьих, о том, что переводчиком был христианин, который в Ветхом Завете, в полном согласии с христианской традицией, видел прежде всего пророчества о Христе. Кроме того, это единственный случай во всём корпусе восточнославянских переводов с еврейского¹⁴, где эксплицитно сообщено о переводе «от еврейских книг» от первого лица¹⁵, причём речь идёт именно о переводе. Так, древнеев-

¹² Имеется в виду славяно-русское Пятикнижие, которое во втор. пол. XV в. правилось по еврейским источникам, судя по всему, на западнорусских землях [Грищенко 2018а].

¹³ Ср. варианты перевода ‘кубки вина’, ‘халва’, ‘блюдо из молотой прокалённой чечевицы, запечённой в меду’, ‘виноградные лепёшки’, ‘изюм’ [СПП 2017, 59]. В современном русском словаре библейского иврита это слова толкуется как ‘комки слепленного изюма’ [Графов 2019, 59]. Я.Д. Эйделькинд, отказываясь от конкретизации этого лакомства, переводит его просто как ‘сласти’ [Эйделькинд 2015, 173, 315], см. также его комментарии к слову *’āšīšā* [там же, 325–329]. Вариант ‘вино’, который встречается, в частности, у Рашбама, Ибн Эзры и Давида Кимхи, отражён в русском Синодальном переводе.

¹⁴ Обзор его в целом, куда в последний момент была включена *ЗП*, см. в статье [Грищенко 2018б].

¹⁵ При этом, однако, фрагмент Числ 24:2–25, 23:18–19 не является значимой текстовой единицей ни в христианской, ни в иудейской традиции литургического

рейский словарик в *У* начинается похожей формулировкой (с неё же начинается и список *У* в *ЗП*): «Сие съ еврейских книг толковано», – но, по-видимому, нужно учитывать разницу между *толковать* и *перевести*, поскольку перевод предполагает более точную передачу текста на ином языке, а в случае средневековых переводов – фактически пословное калькирование.

Последний факт подтверждается прежде всего следованием переводов *ЗП* в основном *МТ*, а не *LXX* и ранее сделанного с греческого славянского перевода Восьмикнижия, хотя без обращения к последнему вряд ли обошлось, например:

• **Числ 24:7** «*потекут воды от жерала его, а сѣмя его на водах многих, и возвышатся от Гага король его, и подоимется царство его*» калькирует *МТ* *yizzal-máyim middálýāw wazar'ô bəmáyim rabbīm wəyārōm mē-Āgag malakkô wəṭinnaššē' malkutô* (букв. 'потекут воды из ведра его, и семя его в водах многих, и возвысится от Агага царь его, и вознесётся царство его'), а не *LXX* ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ καὶ αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ (букв. 'выйдет человек из семени его и будет владеть народами многими, и возвысится над Гогом царство его, и возрастет царство его', ср. слав. перевод в Геннадиевской Библии, с порчей текста: «*и́зиде члѣк ѿ пле|мени твоего ѿ сѣвладѣѣ странами мнѡсѣми. ѿ възнесѣса | ꙗ҆ѡ црѣтво. ѿ възрасте ѿ црѣтво его*», *Син. 915*, л. 95об.); при этом др.-евр. *dalī* 'ведро, бадья' было переведено как *жерало* 'источник' (словарные формы *жерело* или *жерло* [ГСБМ, вып. 10, 4–5]) в соответствии с толкованием Раши: *tibə'ērôtāyūw* 'из колодцев (источников) его'.

• **Числ 24:18** «и будет Едомъ власть, и будет власть Сеиръ врагом его, Израиль зберет силу» также калькирует *МТ* *wəhāyā' Ēdôm uḡrēšā wəhāyā uḡrēšā Šē'ir 'ōybāyūw wə-Yisrāēl 'ōše hāyil* (букв. 'и будет Эдом владение, и будет владение Сеир врагов его, и Израиль сделает силу'), а не *LXX* καὶ ἔσται Εδωμ κληρονομία καὶ ἔσται κληρονομία Ησαυ ὁ ἐχθρὸς αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ ἐποίησεν ἐν ἰσχύι (букв. 'и будет Эдом наследие, и будет наследие Исав, враг его, и Израиль сделал силу', ср. слав. перевод: «*и ѡ҆дѣ едѣ наслѣдіе ѣ ѿсавъ || врагъ его. ѿлю створилъ ѣ крѣпѡ*», *Син. 915*, л. 95об.–96).

Кроме внутритекстовой глоссы, комментирующей имя собственное *Кѣни*, особого комментария заслуживают ещё две глоссы, восходящие к иудейской экзегетической традиции:

• **Числ 24:20** «и видѣл Амалѣка, рекше армен» – здесь отражена средневековая иудейская трактовка армян как потомков Амалека [Poliak 2007,

чтения Св. Писания. В иудейской это лишь часть субботней главы «Балак» (Числ 22:2–25:9), а в православной он весьма примерно соответствует 2-й паримии на вечерне Рождества Христова («Пророчество Валаама» Числ 24:2–3, 24:5–9, 24:17–18). Указатель паримийных чтений – по А.А. Алексееву [Алексеев 2008, 234–245].

472] (в библейском тексте, естественно, отсутствует, равно как и в традиционных переводах на еврейские диаспоральные языки);

• **Числ 24:24** «а корабли *от Рима*» – в оригинале *wəšîm miyyad Kittîm* ‘и корабли из руки [= из] Киттим’, в LXX ἐκ χειρὸς Κίτιαιῶν ‘из руки китиеев’: здесь представлен вариант Таргума Онкелоса *min Rumi* ‘из Рима’, под влиянием коего, видимо, возникло чтение вульгаты *de Italia* ‘из Италии’, этой же версии следует Раши (встречается также в переводах на диаспоральные языки того же восточноевропейского ареала в XV–XVI вв., ср. в старокипчакском таргуме по рукописи 1470–80-х гг. *Фирк. 143, л. : Ruma / Roma qolindan* ‘из рук Рима’, в одном из двух первых печатных изданий перевода Пятикнижия и Свитков на старый идиш 1544 г. – *Tora Augsburg 1544, л. 84b: von hant der roymr* ‘из руки римской’).

3.2.2. Перевод фрагмента книги пророка Исаяи (10:32–12:4) (лл. 309об.–311), озаглавленный: «Пророчество Ишаягу, рекше Спасеника Божия, а по греческому языку Пророчества Исаино». Текстуально представляет собой практически полную (без последних двух стихов) *ѓафтару* на 8-й день Песаха (Ис 10:32–12:6)¹⁶. Следование этого перевода МТ, а не LXX (и старого славянского перевода Толковых Пророчеств) также очевидно, ср. для примера несколько мест:

• Ис 10:34 «изрежет извитие *лѣса* *желѣзомъ*, а *лѣсъ* про силнаго падет» – в МТ *wəniqqař sibkê haɣuáʿar babbarzēl wə-ha-Ləḇānôn bəʿaddir yippôl* ‘(он) *изрубит заросли леса железом*, и Ливан от могучего падёт’, в LXX καὶ πεισοῦνται οἱ ὑψηλοὶ μαχαίρα ὁ δὲ Λίβανος σὺν τοῖς ὑψηλοῖς πεισεῖται ‘и *падут высокие мечом*, Ливан же с высокими падёт’ (ср. этот стих в Геннадиевской Библии: «падѣтъ вы | соціи мечемъ дѣбрава же съ высокими падетса», *Син. 915, л. 485об.*); перевод топонима *Ləḇānôn* ‘Ливан’ словом *лѣсъ* встречается и в глоссарии к Песни песней *ЗП*, куда он попал из *ЗП*, которая следует в данном случае еврейской традиции, отражённой, например, в староидишском переводе (*Tora Augsburg 1544*, где *Ləḇānôn* передаётся через *der wald* ‘лес’); аналогичный вариант славянских Толковых Пророчеств (*дубрава*) отличается от более раннего текста Паримийника, где этот топоним оставлен без перевода [Евсеев 1897, ч. I, 151], и восходит, конечно, к маргинальному греческому чтению (см. рассуждения того же И.Е. Евсеева о греческом оригинале Толковых Пророчеств: [там же, ч. II, 93–100]).

• **Ис 11:11** «...ото Ашура, и от Мицраима [= Египта], и от *Патросъ*, и от Куш [= Эфиопии], и от Еламъ, и от *Шинар*, и от *Хамасъ*, и от *острововъ*

¹⁶ При этом в православной традиции этот фрагмент из книги пророка Исаяи не представляет собой цельной паримии, лишь частично совпадая с имеющимися: на вечерне на Рождество Христово 4-е чтение («Отрасль от корени Иессеева» Ис 11:1–10) и 3-я паримия водосвятия на Богоявление («В радости будете черпать воду из источников спасения» Ис 12:3–6).

морских» – список топонимов соответствует МТ (*mē-ʾAššûr û-mi-Miṣrāyim û-mi-Patrôš û-mi-Kûš û-mē-ʿĒlām û-mi-Šinʿār û-mē-Ḥāmāt û-mē-ʾiyyê hayyām* ‘и от островов моря’), а не LXX ...ἀπὸ τῶν Ἀσσυρίων καὶ ἀπὸ Αἰγύπτου καὶ Βαβυλωνίας καὶ Αἰθιοπίας καὶ ἀπὸ Αἰλαμιτῶν καὶ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολῶν ‘и от солнца востоков’ καὶ ἐξ Ἀραβίας (ср. славянский текст: «...ѿ асѣрии. ѿ ѿ ѡгнѣта. ѿ вавилона. ѿ мѣръ [= Эфиопии]. ѿ ѿ еламитъ | ѿ ѿ слѣчьный вѣстокъ. ѿ ѿ аравіа», Син. 915, л. 486).

• Ис 11:14 «и полетят въ вуголь филистим на заходъ вкупѣ...» – ср. МТ *wəʾārû ḥəḳātēp Pəlišṭim yātmā yaḥdāw...* ‘полетят на плече / стороне филистимлян к морю / западу вместе’ и LXX καὶ πετασθήσονται ἐν πλοίοις ἀλλοφύλων θάλασσαν ἅμα... ‘и распространятся на кораблях иноплеменников морем вместе...’ (слав. «ѿ въсперѣтъ въ кораблѣи ѿноплеменникъ. море инѣгъ | дою...», Син. 915, л. 486); многозначное др.-евр. слово *kātēp* переведено здесь западнорусским *вугол* (из *угол*) ‘участок, место жительства’ [ГСБМ, вып. 34, 228–229].

3.2.3. Перевод фрагмента 8-й главы книги Притчей, разбитой на две части (стихи 11–21 и 22–31) (лл. 311–312об.), озаглавленные: «Еврейских же сие книг от притчей» и «Того же, о мудрости Божьей книг еврейских же». Главная проблема этого фрагмента, также не совпадающего ни с одним из известных литургических чтений¹⁷, состоит в соотношении его с уже известным, причём полным, переводом Притчей в Виленском библейском своде (*ВБС_{Притч}*), который до сих пор не издан (а потому цитируется нами по рукописи Вил. 262). Перевод *ВБС_{Притч}* делался, как и большинство входящих в этот свод библейских книг, с МТ, при этом между двумя этими текстами – фрагментом Притчей в ЗП и *ВБС_{Притч}* – есть явные схождения, которые трудно объяснить чистой случайностью, например (курсивом выделены совпадающие чтения обоих «простомовных» переводов и расхождения между МТ и LXX):

• **Притч 8:11 ЗП** «иже лѣпше мудрость от женчюгов, а вси изволения не уравниются ей» – *ВБС_{Притч}* «занъже лѣпше мудрость, нижли женчугъ, и вси захотѣния не зровняются в ней»: ср. МТ *kî-ṭôbā ḥokmā ṭippəṇîṇîm wəḳol-ḥəpāšîm lôʾ yišwû-bāh* ‘ибо хороша мудрость от кораллов, и все ценности / желаемые не сравнятся в ней’ и LXX κρείσσων γὰρ σοφία λίθων πολυτελῶν πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστὶν ‘лучше ведь мудрость камней многоценных, всё же почтенное недостойно её есть’ (слав. перевод: «лѣче бо премѣдрость | паче каменіа многоцѣнна всакого же драгое недостой | но еѣ ёсть», Син. 915, л. 423об.);

¹⁷ Имеются частичные пересечения со следующими паримиями: 3-е чтение в 3-й понедельник Великого поста («Предвечность Премудрости» Притч 8:1–21), 2-е чтение на 1 января – Обрезание Господне и память свт. Василия Великого и 5-е чтение на 25 марта – Благовещение («Премудрость» Притч 8:22–30).

• **Притч 8:18 ЗП** «богатство и честь со мною, добыток старьи и правда» – ВБС_{Притч} «богатыство и честь со мною, добыток старьи и справедливость»: ср. МТ *‘ōšer-wəḵābôḏ ‘ittī hōn ‘ātēq ūšəḏāqā* ‘богатство и слава со мною, достаток постоянный / выдающийся и праведность’ и LXX *πλοῦτος καὶ δόξα ἐμοὶ ὑπάρχει καὶ κτήσις πολλῶν καὶ δικαιοσύνη* ‘богатство и слава мне имеется, и приобретение многое и праведность’ (слав. перевод: «богѣство ѿ слава моѧ естъ. ѿ ста|жаніе мнѡгѣ правда», Син. 915, л. 423об.); вариант *старый* здесь – ошибка перевода, когда, по-видимому, *‘ātēq* ‘постоянный; выдающийся; огромный’ было спутано с *wāṭīq* ‘старейшина’;

• **Притч 8:27 ЗП** «в рядении его небес, тамо яз мѣрению его кружала на лица бездны» – ВБС_{Притч} «в наряженьи его небесъ, там я въ мѣреньи его кружало на лица бездны»: ср. МТ *bahāḵīnô šāmayīm šām’āpī bəḥūqô ḥūḡ ‘al-rəpē təḥôṯ* ‘в установлении его небес, там я в высечении его круга на лице бездны’ и LXX *ἡνίκα ἡτοίμαζεν τὸν οὐρανὸν συμπαρήμην αὐτῷ καὶ ὅτε ἀφώριζεν τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ’ ἀνέμων* ‘когда он приготавливал небо, я был вместе с ним, и когда он отделял свой престол на ветрах’ (слав. перевод: «внегда же готоваше ѿбо с нимъ | бѣ. ѿ єгда же разлѣчаше свои прѣлѣ на вѣтрѣ», Син. 915, л. 424). Здесь примечателен перевод др.-евр. *ḥūḡ* ‘круг’ словом *кружало*, которое в «простой мове» зафиксировано в значении ‘приспособление для обмера земельных участков, сажень’ [ГСБМ, вып. 16, 180], а в старорусских памятниках – со многими значениями, в том числе ‘циркуль’, ‘свод с дуговым перекрытием’ [СлРЯ XI–XVII вв., вып. 8, 82–83]. Раши толкует слово *ḥūḡ* как ‘язык окружности’ (*lašôn heqqēr*), Ибн Эзра описывает в комментарии к этому стиху движение циркуля, так что слово *кружало* здесь, скорее всего, нужно понимать именно как ‘циркуль’.

Взаимосвязь двух переводов книги Притчей требует отдельного изучения, равно как и связи других библейских текстов ЗП с МТ, его переводами на еврейские диаспоральные языки и со средневековой иудейской экзегезой. Установить время создания «простомовных» библейских переводов ЗП пока не представляется возможным, однако завершается ЗП формулой, предполагающей исключительно православное происхождение всех этих переводов – несмотря на явный их источник в иудейской среде: «Богу же нашему безначальному Отцу и съ Единородным Его Сыном и Святым Дух[ом] слава в вѣк[и]. Аминь».

4. Факсимильное воспроизведение 3П



л. 306об.–307



л. 307об.–308



л. 308об.-309



л. 309об.-310



л. 310об.-311



л. 311об.-312



л. 312об. – 313

5. Дипломатическое издание 3П

Текст набран по рукописи специальным гражданским шрифтом с передачей всех особенностей орфографии (но не графики: разные варианты начертания одной и той же буквы унифицированы), включая расположение выносных и прописных букв, титла, знаки придыханий и ударений, с указанием границ строк одинарной вертикальной чертой (|) и листов – двойной вертикальной чертой (||), при этом номера листов подписаны на полях. Знаки пунктуации воспроизводят оригинал, пробелы расставлены нами. Рукописный текст не имеет киноварных выделений и каких-либо декоративных элементов, поэтому полужирно выделенные заголовки также принадлежат издателю. Кроме того, в тексте в круглых скобках расставлены номера библейских стихов (нумерация МТ, LXX, канонического ц.-слав. и русского синодального переводов может не совпадать только в глоссарии к Песни песней: для него использована нумерация МТ).

л. 306об. **Тоя же кнѣги рѣчи, тѣкованы, инако; а по тои же рѣчи ѣврейскѣ:**~

(Песн 1:3) а ѡливо істо|щено ѡмя твое:~ на тѣмъ люди | любятъ тѣ, на тѣмъ же ѡламос лю|бятъ тѣ, рѣше чистѣоки, или двѣцы лю|бятъ тѣ:~ (1:5) а коже шатры татѣскыя~| (1:10) Красны челюсти твоѣ въ гѣлицахъ:~ а | ши" тво" въ монистѣ.~ (1:11) гѣлица | златы учинимъ к тобѣ, ѡмалевани|емъ срѣра:~

(1:12) ѿждо, иже црѣ въ ѡ|кѡ<м>¹⁸ленѣ е. а токъдѣся стѡ:~ ѿ м8||шкѡ мо^л л. 307
 п8скаѣ вою е:~ Инако, ѿ не|рдѣ далѣ сапѡ его:~ нѣдѣ естъ селие:~ |
 (1:14) ципорось:~ кипарисъ:~ ѡбалена | ино, ѡвита, или приготована:~
 ѿгеди | то 8рочищо:~ (2:7) ѿ ѿще проб8дѣтся, ѿ ѿще | възб8дѣтся. ѿ
 инако ѿще въспеняете:~ | (2:12) ѿ година солови^л достѣла:~ (2:15) ѿ
 винища | наши недорѣли.~ (2:17) ѿждо сорѣѣся днѣ. | ѿ инако, ѿ ѿждо
 превратѣся днѣ:~ (passim) лѣсъ. | ино ѿрѣ. инако ливанѡ:~ (passim) нѣдѣ.
 мѡка:~ | (4:14) хѡкомъ, шаѡрѡ:~ канѣ. тростѣка:~ | кѣбормѡнѣ, инберь:~
 (3:11) ѡтарѡ, кор8на:~ | нѣсерѣ. вѣнець:~ (3:6) лѡна. ладѡ^л облѣ:~ |
 (1:3) шемѣ, масло древянѡе. (3:5) ѿще възб8дѣте|ся. ѿще всваритеся:~
 (3:6) ѿко тмѡи дѣ, | рѣше стѡпѣ дымнѣ:~ (2:17) на горѡ, роще|пения:~
 (3:10) ѡгамѡ^л, багряное:~ (4:1, 4:3) саво^л, | рѣше, на потѣлицы связѡ^л
 убр8съ:~ | (4:3, 6:7) гол8бець. рѣше косици. меж8 очесъ | ѿ ѡшесъ:~
 (4:4) с8бы, рѣше з8бы вѣхъ м8|рѣ грѡ:~ (3:10) стѡпѣ еѣ учинѣ, серѣренѣ. |
 ѿ постеля еѣ слатаѣ: ѿ колесница его || багровая:~ (4:6, 4:14) вирохѣ, древо л. 307об.
 бѣло и чисто:~ | (1:17, 5:15) ѿрасѣ, ѣлина:~ (7:6) глава твоя на тобѣ. | ѿко
 кармѣ. црѣ связанны въ бѣгнѣщѣ.~ | (7:8) ѿ к тамар8, рекше к жел8дю:~
 (8:5) тамо | породила тебе мти твоя, и тамо породила родетѣница твоя:~
 (8:9) тавлы. рѣше, | скрижали:~ (8:5) и тамо сачала та мати твоѡ, | ѿ тамо
 породила дѣти твоѡ:~ (8:8) въ днѣ, | што свѡба еѣ. инако што мѡвѣ ѡ
 не^л:~ | (8:13) ѿ др8си, што ѡрасѣ гласѣ твоему, | послушаи мя:~ и др8си
 уповаѡ на | гла твоя. дабы услышѡ мя еси:~ | (8:7) еѣли бы дѡ м8жѣ вѣ
 добытокъ дом8 еѣ, | са любовь, ѡбневрежениѣ ѡневреже|н8 бы к нем8:~
 рѣше, ни во^л тоже не бре|гли товар8 дом8 моѣ:~ (2:5) пѡпречите мя, |
 цѡтами, рѣше к8бкы:~ (3:9) палаѣ 8чинѣ | к нем8. рѣше дѡ црѣкы:~ (4:8) ѡ
 го пад8|сѡ, рѣше ѡ го рыѣ^л:~ (passim) ливанѡ, лѣсъ:~ | (5:4) и чрева мои
 рагорѣлися во^л нѣ:~ (5:10) чистѣ | ѡдѡ, рѣше чистѣ и чѣмѣ:~ (5:12) сяѣдѣ
 на пѡ|нени:~ (5:14) чрево еѣ какѣ чистѡтъ слонова | суба:~ (5:15) голени
 его стѡпѣ драгаго | каменѣ:~ (6:5) што сходя, ѡ гелѡ:~ (6:6) ѿко|же стада
 кѡловѣ.~ (7:2) потаение колѣнѣ || твой. кѡ монисто, дѣлѣ рѣ мастера:~ | л. 308
 (7:6) ѿ пелѣ, главы твоя. ѿко багѡ:~ (8:2) ѿ на8|чѣ мене и напою тебе ѡ
 вина пѣмѣтѡ|вѡнаго:~ (8:10) ѡзѣ есмѣ м8ра. рѣше стѣна:~

Ѧ хѣ моѣ ѡпование ѡмѣя, хвды | ѿ пѡщѣся ѡ еврейскѣ кнѣ вновь
 преве|сти. и написати ѿже Ѧ хѣ прѣрѣствѣя | ѡ числѣ:~

(Числ 24:2) ѿ поднѣ биламъ ѡчи еѣ, и видѣ^л||м[и]|¹⁹лѣ исраѣла,
 ѡпочиваючи по колѣнѡ еѣго. | ѿ было на нѣ дѣхъ бѣжи^л, (24:3) и пѡнѣ припо|вѣстъ
 еѣ. ѿ реколѣ. ѿ мѡвѣ, била, снѣ, бо|рѣ, мѡвѣ мѣ, краснѣ ѡкѡ. (24:4) Мѡвить |
 слышани рѣчи божѣ^л. ѿ видѣниѣ мо|цника видѣ пѡши. ѿ ѡкрытыма ѡчи|ма.
 (24:5) што дѣры дома твоѣ, ѿко. ѿ ѡпо|чивание твое исраѣль. (24:6) Кѡ

¹⁸ В рукописи «С».

¹⁹ Запись на полях.

- потоки прило|нены. какожь то ѡгороды полѣ рѣкы. | Како помѣты насади бѣ. како то | ѿе, полѣ водѣ. (24:7) потекѣ воды ѡ жера|ла ѿ. а сѣмя ѿго на вода многы. и во|вышася ѡ гага король ѿ. и подоимѣ|ся црѣтво ѿ. (24:8) бѣ ѿѿ ѿго ѡ ѿгипта. в си|лѣ бѣивока к немѣ поѣстѣ люди | врагѣ ѿго, а кости л. 308об. ѿ поламлѣ. ѿ || стрѣла ѿ рани. (24:9) гиблѣся належѣ какѣ ле|въ. скотѣ. кто постави ѿго. кто блго|словѣ тебе, блгословѣ, а кто кленѣ те|бе проклѣ. (24:10) ѿ рагнѣвася, бала, на била|ма. ѿ всплесну дланми ѿ. и реколѣ, | бала. биламѣ. проклинати врагѣ мой, | привѣ тебе. ѿто ти благословѣ еси. | благословениѣ трикраты. (24:11) а нынѣка по|бѣжи кѣ собѣ к мѣстѣ твоёмѣ. реколѣ | ѿсмѣ, честию, учѣ тебе. ѿто ти, уба|ви ты бѣ. ѿто, чи. (24:12) и реко била кѣ балакѣ. ѿне ли, послѣ твой, ѿже пѣсти | еси ко нѣ. мѣви есмѣ рекѣчи. (24:13) Ёли, бы да балакѣ.. полѣ до ѿ, серѣра, ѿ солота. | не могѣ преминѣти рѣчи божѣѿ. учинѣ | дѣро, а любо слѣ. ѡ срѣа моѣ. ѿже мѣ|ви бѣгѣ. то ѿ, мѣвлю. (24:14) а нынѣ, ѿто ти | ѿѣ. ѿдѣ к людѣ моему, поиди надѣ|маю тобѣ. ѿже ѣчинѣ лю, кѣ людѣ | твой. на послѣдкѣ дѣи. (24:15) ѿ пѣнѣ при|повѣстѣ ѿ, и реколѣ.. речѣ била. сѣ | борѣ. и мѣви мѣжѣ краснѣ ѿкѣ. | (24:16) речѣ, слышаникѣ рѣчи бѣжѣѿ. | ѿ вѣданикѣ вѣданиѣ вѣняго. || л. 309 видѣниѣ моцника видѣ пѣши, и ѡкры|тыма ѡчи|ма:.) (24:17) вижѣ ѿго, а не нынѣ. | высмѣрю ѿ, а не блиско. напялася звѣ|сда, ѡ якова. и востанѣ владѣство, | ѡ исраѣла. ѿрани сѣники моѣва. и | сѣодаѣ, всѣхѣ сынѣ, ситовѣ. (24:18) ѿ бѣдѣ ѿдѣ | власть, ѿ бѣдѣ власть с ѿрѣ. врагѣ | ѿго. ѿсраѣль, сѣре силѣ, (24:19) ѿсѣдѣ едѣ | ѡ якова, и сагубѣ ѡстанѣ ѡ града. | (24:20) и видѣ ѿмалѣка рѣше ѿрмѣ. и пѣнялѣ | приповѣстѣ ѿ. и реко, пѣви люди ѿ|малѣ, а послѣдѣ ѿ вѣвѣки сагинѣ. (24:21) ѿ ви|дѣлѣ, кѣни, рѣше лю, тѣстя, мошѣ|ѣва. ѿ пѣнѣ приповѣстѣ ѿ, и реколѣ. | сѣдѣниѣ твое. ѿ положи на скалѣ гнѣздо | твое. (24:22) по прѣдѣ бѣдѣ. вытребити каина. | ѿжѣ доколе ѿшѣрѣ саплѣни тебе. (24:23) ѿ | пѣнѣ приповѣстѣ ѿго. и реколѣ. горе | кто бѣдѣ жи тогды. коли бѣдѣ дѣлати | бѣ сѣя. (24:24) а корѣли ѡ рима. ѿ бѣдѣ мѣ|читѣ ѿшѣра. и л. 309об. бѣдѣ мѣчитѣ ѿвера, | а паны ѡни, нѣвѣкы сагинѣтѣ. || (24:25) и воста биламѣ. пошѣ к мѣстѣ ѿго и на|воротѣ кѣ мѣстѣ ѿ. а пакы, бала, пошѣ кѣ пѣтю ѿго. (Числ 23:18) ѿ пѣнѣ приповѣстѣ | ѿ. ѿ реко востани балакѣ, и послѣшѣ, | ѿ ѡбрасѣмѣ, рѣчи, сѣа, ципорова, | (23:19) не ѿстѣ мѣ бѣгѣ. штобы, сѣглалѣ. а не | ѿстѣ, сѣнѣ челѣвѣчи. штобы сѣ раскаѣ, ѡ | што реколѣ, а не учинѣ бы. и мѣви, а | не постави бы ~ ~

Прѣчѣство иша|ѿгѣ, рѣкше сѣсеника бѣжѣ, а по грече|скому ѿзѣку, прѣчѣства ѿсаино. ~ |

(Ис 10:32) Ёще дѣнѣ сѣ, ѿ новѣ стоѣти. вѣдѣ|гнѣ рѣку ѿго, на горѣ. дѣчкы цѣѣнѣ | хѣмѣ ѿѣрѣсалискы. (10:33) ѿто ти госпѣ. го|пѣ цѣваѣтѣ. ѿрѣжѣ вѣтѣвѣ сѣкирою. | ѿ вѣсѣвѣшѣ станы ѿрѣсанѣ. а вы|сокия изнижѣся. (10:34) ѿрѣжѣ ѿвѣтитѣ лѣса | желѣсомѣ. а лѣсѣ про сѣнаго, падѣ, | (11:1) ѿ вѣидѣ посѣ ѡ корене, ишеѣ. а цѣвѣтѣ ѡ корене ѿ расплодѣся. (11:2) и спочинѣ | на нѣ. дѣхѣ бѣжѣ. дѣхѣ мѣдрѣсти | и расѣма, дѣхѣ дѣмы и храбрѣсти | дѣхѣ вѣданиѣ, ѿ бояни

бжия. | (11:3) ѿбво||ниѣ, въ бояни божьей. не к видѣнию | ѡче^н егò посѣди. л. 310
а не^ѣ слуху ѡше егò | покани, (11:4) и посудѣ по прадѣ худѣ. | и скани въ
правости крокѣ земли. и | сбиѣ землю посохѣ ѡстѣ егò, а в дѣхѣ | ѡстѣ еѣ убиѣ,
ѡмори нечестивѣ. (11:5) и бѣдѣ прадю, ѡпоясана лѣвиѣ егò, | а вѣрностию
ѡпоясаны боки егò. | (11:6) и бѣдѣ жировати вѣкъ съ агнецомъ. | а падѣсъ
с косѣцѣ бѣдѣ жити. и телѣ, | и лютѣ унѣ, вкупѣ. ~ а дѣтина | мала поведѣ
ѣ. (11:7) а телица, и мѣве|дѣ, бѣдѣ паствитися, вкупѣ пожирѣ дѣти ѣ. а
лютѣ какѣже ко|рова бѣдѣ ѣсти половы. (11:8) и бѣдѣ ся по|ходити ѣсѣе,
на явинѣ аспидовѣ. | а на якахъ веретеницы. ѡгодова|ни^ѣ рукою егò махаѣ,
(11:9) и не^ѣ любѣ, и не | створиѣ сла. въ сѣ горѣ стѣи моѣ. ѣ^ѣ | наполнилася
сѣля, вѣдания божияго:~ | какѣже воды море покрываютъ. | (11:10) и бѣдѣ л. 311
в дѣнь тотѣ. корень ѣшеѣвъ, | ѣ^ѣ стой, къ знаменію людѣ, егò люди ѡбышѣ,
и бѣдѣ покой егò честѣ. | (11:11) и бѣдѣ в дѣнь тѣ. приложѣ гѣ, въ | дрѣгое
рѣкѣ еѣ. искѣпити ѡстанѣ | люда еѣ, ѣже ѡстанѣся ѡто ашѣра, | и ѡ миѣраима,
и ѡ патросѣ и ѡтѣ кѣ. | и ѡ еламѣ, и ѡ шинѣ. и ѡ хамасѣ. | и ѡ вострововѣ
мѣскѣ. (11:12) и приимѣ | знамя къ языкѣ и съберѣся гѣленики | ѣсраилевы.
и распорошеники, ѣю|довы сберѣ. ѡ четыре криль сѣмлі. | (11:13) и ѡимѣся
ревность еѣраимова. и | вороги ѣюдины, скѣчаюся. еѣрай^ѣ | не бѣдѣ рѣновати,
ѣгѣдѣ, а игѣда | не ѡскѣби еѣраима. (11:14) и полетѣ въ | вѣголѣ, ѣилистѣ.
на саходѣ вѣспѣ. пограбѣ сынѣ, восточнѣ. еѣо|ма моѣва. въ прострѣние
руки ѣ. | и сѣве амона. послѣшаю ѣ. (11:15) и по|пѣстошиѣ, гѣ, быстрость
мо|ря миѣраймѣскаго. и вѣдвѣ|гнѣ рукѣ егò. на рѣкѣ, крѣпкымъ | дѣхомъ еѣ.
убиѣ егò на сѣмлі потѣкѣ. | и бѣдѣ топтати в сапѣсѣхѣ. (11:16) и бѣдѣ стѣка
къ вѣстѣкѣ люда еѣ. ѣже | ѡстанѣся ѡто ашѣра, какѣже | было, ѣсраилеви,
в дѣнь, ѣсѣде|ния егò. ѡ сѣмля еѣгипѣскія. (12:1) и рѣне|шѣ к ѣмѣ в дѣнь тѣ.
похвалю тя гѣ, ѣ^ѣ | рѣгнѣвался еѣси на меня. и ѡво|рѣти гнѣвъ твоѣ и утѣши
мене. (12:2) а|то ти, бѣгѣ сѣсенѣ мои, надѣюся | и не устрѣшѣся, ѣ^ѣ сила
моя, и хва|ла моя, бѣгѣ. и быстѣ мнѣ, въ спасѣ|ніе, (12:3) и почѣпѣте, воды
с веселиѣ. | ѡ потоковѣ спасенѣ. (12:4) и речете в дѣнь | тѣ. испѣвѣдайтеся
гѣ, вѣсѣвѣте | во ѣмя егò, повѣдѣте, в людѣ | дѣла егò;~

Ѣврейскѣ же сие | кнѣ ѡ приѣчи;

(Притч 8:11) ѣже лѣпше мудро|сть, ѡ жеѣногѣ, а вси ѣволения, | не
уравнаюся еѣ. (8:12) ѣ^ѣ мѣдрость. || ѡпочиваю в лѣстѣбѣ. а разѣмъ мы|слѣ, л. 311об.
нахожу, (8:13) боянѣ бжия, ненавиѣдѣ | сла. гѣдѣ, и гѣдѣ, и путь | злы.
и уста перевѣрѣна ненави|дѣла еѣсѣ. (8:14) моя дума, и рада, ѣ разѣмъ. моѣ
хѣробѣсть. (8:15) мною | цари, ѣрѣю. а дѣмцы пишѣ | прадѣ. (8:16) мною
бояре боярѣ. и па|нове вси судѣ сѣскы:~ (8:17) а любѣсть|ники моѣ люблю,
а што ѡбыскаю | мя, наидѣ мя. (8:18) богѣство и честѣ | со мною, добытѣ
старѣи, и прадѣ | (8:19) лѣпше ѡвошѣ мой, ѡ слата ||и ѡ||²⁰ дра|гаго слата.

²⁰ Добавление на полях.

и ѡбиле мое, ѡ сере|бра бранаго (8:20) в пѣтѣ прѣды хожѣ. | посреѣдѣ стѣши сѣда, (8:21) ѡбласти|ти любостнико^м мой ѣсть. а скабы | ѣ напѣню.~

Того же, ѡ мѣдрости бжѣей. кнѣ еврейскѣ же |

(Притч 8:22) Гдѣ сѣда^а мя в начало путя егѣ; | испѣва дѣлѣ егѣ, ѡ тогда, ||

л. 312 (8:23) ѡ вѣка сѣпанова^а, ѡ почѣка. | испѣва сѣли, (8:24) бѣ бесденѣ наро|жена есмь. бѣ потоко^ѣ тѣкѣ, | тѣкѣ^х во^ѣ. (8:25) пѣвѣ нѣли горы | сгрѣли, и пред хѣмы нарожена | есмь. (8:26) еше не створи^ѣ семли. ѣ | во^ѣдуховѣ. ѣ починка пѣсти, | свѣта. (8:27) в ряденѣ егѣ небесѣ, та|мо я. мѣрению е^ѣ, крѣжала, | на лица бѣдны. (8:28) в просѣлени|ю егѣ, ѡлако^ѣ. сѣвыше в рѣвѣ|личанию, потоко^ѣ бѣзны, (8:29) в по|ложени^ѣ егѣ, к морю, мѣрѣ е^ѣ, | а воды не преминѣли, сѣсть | е^ѣ. в мѣрению егѣ, дѣна зѣли. | (8:30) ѣ была есмь по^ѣлѣ е^ѣ, пѣстѣ|ючися, ѣ была есмь любѣючи, | дѣнѣ дѣня. смѣючися перѣ нимѣ, | на всяки^ѣ часѣ. л. 312об. (8:31) ѣиграючи на свѣ|тѣ семли е^ѣ, а любѣсть моя, || сѣ сѣми члѣчими:~ бѣгу же на|шему бѣначѣаному ѡцѣу ѣ сѣ е|динокорѣны^ѣ его снѣ, 1 стѣ^ѣ дѣ[...] | сла^ѣ вѣѣ: АМНѣ:~

Библиография

Сокращѣнные названия библиотек и древлехранилищ

БАНЛ – Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских (Вильнюс)

ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека (С.-Петербург)

Источники

Рукописи и старопечатные издания

Вахр. 101 – ГИМ, Вахр. 101: Сборник, 4°, 1650-е гг.

Вил. 262 – БАНЛ, ф. F-19, № 262: Сборник, 1°, пер. четв. XVI в.,
из Супрасльскаго монастыря.

Забел. 436 – ГИМ, Забел. 436: Конволют (четий сборник), 8°, 1630–50-е гг.

Маз. 616 – РГАДА, ф. 196 (РС Ф.Ф. Мазурина), оп. 1, № 616: Четий сборник, 4°,
тр. четв. XVI в.

МГАМИД 279 – РГАДА, ф. 181 (РО МГАМИД), оп. 1, № 279: Хронограф, 1°,
тр. четв. XV в.

Муз. 8222 – РГБ, ф. 178 (Музейное собрание), № 8222: Библейский сборник,
содержащий Толковый Апокалипсис и Песнь песней, 4°, сер. XVI в.

Овчин. 560 – РГБ, ф. 209 (Собрание П.А. Овчинникова), № 560: Сборник, 4°,
1620-е гг.

Попов 64 – РГБ, ф. 236 (Собрание А. А. Попова), № 64: Сборник, 4°, 1670-е гг.

Син. 915 – ГИМ, Син. 915: Библия, 1°, 1499 г.

Тр. 730 – РГБ, ф. 304.I (Главное собрание Троице-Сергиевой лавры), № 730: Сборник, кон. XV в. (л. 1–253, 4286–480), тр. четв. XV в. (л. 254–428), пер. четв. XVI в. (л. 482–491).

Фирк. 143 – РНБ, Евр.I.Библ. (1-е собрание А. С. Фирковича, библейская часть), № 143: Фрагмент Пятикнижия на старокипчакском языке в еврейской графике, 4°, 1470–80-е гг.

Tora Augsburg 1544 – Hanišah Ĥumšey Torah ‘im Ĥameš Megilot... gam ha-Haṭṭorot bi-lešon ‘Aškenaz = Die fünff Bücher Mose aus dem Hebraischen von wort zū wort nach der yeztigen Juden art inn die Teütsch Sprach gebracht vñ doch mit Hebraischen büchstaben getruckt... Augusta Vindelicorum, 1544.

Q.I.258 – РНБ, Основное собрание рукописных книг (ф. 550), № Q.I.258 (быв. собрание Ф. А. Толстого, № 307): Сборник, 4°, 1620-е гг.

Публикации памятников

ВБС^{Свитки} – Altbauer M., Taube M. The Five Biblical Scrolls in a Sixteen-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem, 1992.

ПП 1981 – Алексеев А.А. Песнь Песней по списку XVI века в переводе с древнееврейского оригинала // Палестинский сборник. Вып. 27. Л., 1981. С. 63–79.

ПП 2002 – Алексеев А.А. Два древнерусских перевода Песни Песней с еврейского оригинала // [Алексеев 2002, 37–154].

ПП 2019 – Grishchenko A.I. The Church Slavonic Song of Songs Translated from a Jewish Source in the Ruthenian Codex from the 1550s (RSL Mus. 8222): A New Revised Diplomatic Edition // *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2019. Vol. 15. Iss. 1. Pp. 111–131. DOI: 10.1163/18177565-00151P08

СПП 2017 – Свиток Песнь Песней / Пер. с др.-евр. и коммент. под ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим, 2017.

У 2012 – Темчин С.Ю. Кириллический рукописный учебник древнееврейского языка (XVI в.): публикация и общая характеристика памятника // *Naujausi kalbų ir kultūrų tyrimai / J. Jaroslaviene et al. (red. kolegija)*. Vilnius, 2012. С. 137–180.

У 2014 – Temchin S.Y. Learning Hebrew in the Grand Duchy of Lithuania: An Evidence from a 16th-Century Cyrillic Manuscript // *The Knaanites: Jews in the Medieval Slavic World / Ed. by W. Moskovich, M. Chlenov, A. Torpusman (= Jews and Slavs. Vol. 24)*. Moscow; Jerusalem, 2014. P. 261–281.

Литература и словари

Алексеев 2002 – Алексеев А.А. Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.

- Алексеев 2008 – Алексеев А.А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.
- Гераклитов 1963 – Гераклитов А.А. Филигрانی XVII века на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения. М., 1963.
- Графов 2019 – Графов А.Э. Словарь библейского иврита. М., 2019.
- Грищенко 2015 – Грищенко А.И. Славяно-русский апокриф «Благословение Иаковле сыном своим»: текстологические и лингвистические наблюдения // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. Vol. IV. No. 1. С. 128–158.
- Грищенко 2018а – Грищенко А.И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. М., 2018.
- Грищенко 2018б – Грищенко А.И. Языковые и литературные контакты восточных славян и евреев в средние века: итоги и перспективы изучения // Studi Slavistici. 2018. Vol. XV. № 1. С. 29–60. DOI: 10.13128/Studi_Slavis-20511.
- ГСБМ – Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 1–37. Мінск, 1982–2017.
- Дианова 1989 – Дианова Т.В. Филигрань «Кувшин» XVII в. М., 1989.
- Дианова, Костюхина 1988 – Дианова Т.В., Костюхина Л.М. Филигрانی XVII века по рукописным источникам ГИМ: Каталог. М., 1988.
- Евсеев 1897 – Евсеев И. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. Ч. I–II. СПб., 1897.
- Лемешкин 2006 – Лемешкин И. Пространная редакция Хроники Иоанна Малалы по рукописи И.Е. Забелина № 436 // „Rýžoviště zlata a doly drahokamů...“ Sborník pro Václava Huňáčka / Sest. V. Lendělová, M. Řoutil. Praha, 2006. S. 513–542.
- Опарина 1989 – Опарина Т.А. Археографическое описание списков Просветителя Литовского (вид Унд. 426) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма: Сб. научн. тр. / Отв. ред. Е.К. Ромодановская. Новосибирск, 1989. С. 158–170.
- Опарина 1998 – Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
- Орлов 2011 – Орлов А.А. «Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. М.; Иерусалим, 2011.
- Панкова, Шульгина – Панкова М.М., Шульгина Э.В. Описание рукописей собрания И.Е. Забелина (готовится к печати; препринт хранится в Отделе рукописей ГИМ).
- Протасьева, Щепкина 1958 – Щепкина М.В., Протасьева Т.Н. Сокровища древней письменности и старой печати. Обзор рукописей русских, славянских, греческих, а также книг старой печати Государственного Исторического Музея / Под ред. М.Н. Тихомирова. М., 1958.
- СлРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–31–. М., 1975–2020–.

- Сперанский 1926 – *Сперанский М.Н.* Собрание рукописей И.Е. Забелина // Отчет Государственного исторического музея за 1916–1925 гг. М., 1926, Приложение II [отдельная пагинация].
- Сперанский 1934 – *Сперанский М.Н.* Забелинский отрывок хронографа с Малалой // Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А.С. Орлова / Под ред. В.Н. Перетца. Л., 1934. С. 75–81.
- Темчин 2006 – *Темчин С.Ю.* Схария и Скорина: об источниках Виленского ветхозаветного свода (F 19–262) // *Senoji lietuovos literatūra*. 2006. Kn. 21. С. 289–316.
- Темчин 2011 – *Темчин С.Ю.* Кириллический рукописный учебник древнееврейского языка (XVI в.) и Виленский ветхозаветный свод // *Knygotyra*. 2011. Nr. 57. С. 86–99.
- Темчин 2014а – *Темчин С.Ю.* Библейские цитаты кириллического рукописного учебника древнееврейского языка (список XVI в.): между церковнославянским языком и руськой мовой // *Славянская письменность Великого княжества Литовского: Характерные черты и специфические особенности* / Сост. Н.А. Морозова. Вильнюс, 2014. С. 227–238.
- Темчин 2014б – *Темчин С.Ю.* Богородичная тематика в кириллическом рукописном учебнике древнееврейского языка (список XVI в.) // *Славянская письменность Великого княжества Литовского. Характерные черты и специфические особенности*. Vilnius, 2014. С. 249–274.
- Темчин 2014в – *Темчин С.Ю.* Мессианский смысл последнего гимна Псалтыри в кириллическом рукописном учебнике древнееврейского языка (по списку XVI в.) // *Славянская письменность Великого княжества Литовского. Характерные черты и специфические особенности* / Сост. Н.А. Морозова. Вильнюс, 2014. С. 239–248.
- Эйделькинд 2015 – *Эйделькинд Я.Д.* Песнь песней: Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. Ч. 2 (= *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. LIII/2). М., 2015.
- Яцимирский 1921 – *Яцимирский А.И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. (Списки памятников). Вып. I. Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921.
- Brutskus 1930 – *Brutskus Ju. D.* Judaisierende // *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 9. Berlin, 1930. Col. 520–522.
- Kellner 1998 – *Levi ben Gershom (Gersonides)*. Commentary on Song of Songs / Transl. and comm. by M. Kellner. New Haven; London, 1998.
- Poliak 2007 – *Poliak A.N.* Armenia // *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. / ed. by F. Skolnik, M. Berenbaum. Vol. 2. Detroit et al.: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. P. 472–474.

- Taube 1995 – *Taube M.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // *Jews and Slavs*. Vol. 3 / Ed. by W. Moskovich et al. Jerusalem, 1995. P. 168–198.
- Temčinas 2017 – *Temčinas S.* Języki kultury ruskiej w Pierwszej Rzeczypospolitej // *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia* / Red. nauk. M. Kuczyńska (= *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*. T. XI). Warszawa, 2017. S. 81–120.
- WDLP 2010 – *de Vincenz A., Hentschel G.* Wörterbuch der deutschen Lehnwörter in der polnischen Schrift- und Standardsprache. Von den Anfängen des polnischen Schrifttums bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Göttingen; Oldenburg, 2010 (Elektronische Ausgabe: <http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/bis-verlag/wdlp/>).

Zabelin's Set: The Early Unknown Cluster of the Old Ruthenian Biblical Translations from Hebrew Sources (by the Manuscript from the 17th Century)

Alexander Grishchenko

(St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, HSE University, and Russian State Library, Moscow, Russia)

PhD in Philology, Docent, Professor at the Slavic Philology Department of St. Tikhon's Orthodox University, Senior Researcher at the Department of Slavic Linguistics of the Institute for Slavic Studies and at the Institute for Oriental and Classical Studies of HSE University, and Leading Researcher at the High Valuable Finds Research Section of the Russian State Library

E-mail: grishchenko.a@pstgu.ru

ID ORCID: 0000-0001-7170-365X

Abstract: The paper presents and publishes the cluster of the early unknown Biblical texts translated from Hebrew sources into Old Ruthenian, which was found by the author in the Miscellany No. 436 in the Collection of Ivan Zabelin, the second quarter of the 17th century, deposited in the State Historical Museum, Moscow. The Miscellany contains scholia on the Song of Songs, fragments Num 24:2–25, 23:18–19, Isaiah 10:32–12:4, and Proverbs 8:11–31. Zabelin's Set has a textual connection to the translations of the Vilna Biblical Collection, the Museum copy of the Church Slavonic Song of Songs, and the Cyrillic Hebrew Manual, the second copy of which – also early unknown – comes before the Set. The author hypothesizes that Zabelin's Set belongs to the activities of the late medieval East Slavic Christian Hebraists.

Keywords: Jewish-Slavic contacts, Judaic-Christian relations, Christian Hebraism, Judaizers, Bible, Old Ruthenian, early modernity

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.19

References

- Alekseev A.A. *Pesn' Pesnei po spisku XVI veka v perevode s drevneevreiskogo originala* // Palestinskii sbornik. Vyp. 27. Leningrad, 1981. P. 63–79.
- Alekseev A.A. *Pesn' Pesnei v drevnei slaviano-russkoi pis'mennosti*. St. Petersburg, 2002.
- Alekseev A.A. *Bibliia v bogoslužhenii. Vizantiisko-slavianskii leksionarii*. St. Petersburg, 2008.
- Altbauer M., Taube M. *The Five Biblical Scrolls in a Sixteen-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262)*. Jerusalem, 1992.
- Brutskus Ju. D. *Judaisierende* // Encyclopaedia Judaica. Vol. 9. Berlin, 1930. Col. 520–522.
- Dianova T.V. *Filigran' "Kuvshin" XVII v. Moscow*, 1989.
- Dianova T.V., Kostiukhina L.M. *Filigrani XVII veka po rukopisnym istochnikam GIM: Katalog*. Moscow, 1988.
- Eidel'kind Ia.D. *Pesn' pesnei: Perevod i filologicheskii kommentarii k glavam 1–3. Ch. 2 (= Orientalia et Classica. Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti. Vyp. LIII/2)*. Moscow, 2015.
- Evseev I. *Kniga proroka Isaii v drevneslavianskom perevode. Ch. I–II*. St. Petersburg, 1897.
- Geraklitov A.A. *Filigrani XVII veka na bumage rukopisnykh i pechatnykh dokumentov russkogo proiskhozhdeniia*. Moscow, 1963.
- Grishchenko A.I. *Slaviano-russkii apokrif "Blagoslovenie Iakovle synom svoim": tekstologicheskie i lingvisticheskie nabliudeniia* // Slověne. 2015. Vol. IV. No. 1. P. 128–158.
- Grishchenko A.I. *Pravlenoe slaviano-russkoe Piatiknizhie XV veka: predvaritel'nye itogi lingvotekstologicheskogo izucheniia*. Moscow, 2018.
- Grishchenko A.I. *Iazykovye i literaturnye kontakty vostochnykh slavian i evreev v srednie veka: itogi i perspektivy izucheniia* // Studi Slavistici. 2018. Vol. XV. № 1. P. 29–60. DOI: 10.13128/Studi_Slavis-20511.
- Grishchenko A.I. *The Church Slavonic Song of Songs Translated from a Jewish Source in the Ruthenian Codex from the 1550s (RSL Mus. 8222): A New Revised Diplomatic Edition* // Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography. 2019. Vol. 15. Iss. 1. P. 111–131. DOI: 10.1163/18177565-00151P08
- Histarychny slounik belaruskai movy*. Vyp. 1–37. Minsk, 1982–2017.

- Iatsimirskii A.I. Bibliograficheskii obzor apokrifov v iuzhnoslavianskoi i russkoi pis'mennosti. (Spiski pamiatnikov). Vyp. I. Apokrifvy vetkhozavetnye. Petrograd, 1921.
- Lemeshkin I. Prostrannaia redaksiia Khroniki Ioanna Malaly po rukopisi I.E. Zabelina № 436 // „Rýžoviště zlata a doly drahokamů...“ Sborník pro Václava Huňáčka / Sest. V. Lendělová, M. Řoutil. Praha, 2006. S. 513–542.
- Levi ben Gershom (Gersonides). Commentary on Song of Songs / Transl. and comm. by M. Kellner. New Haven; London, 1998.
- Oparina T.A. Arkheograficheskoe opisaniie spiskov Prosvetitel'ia Litovskogo (vid Und. 426) // Publitsistika i istoricheskie sochineniia perioda feodalizma: Sb. nauchn. tr. / Otv. red. E.K. Romodanovskaia. Novosibirsk, 1989. P. 158–170.
- Oparina T.A. Ivan Nasedka i polemicheskoe bogoslovie kievskoi mitropolii. Novosibirsk, 1998.
- Orlov A.A. «Potaennnye knigi»: iudeiskaia mistika v slavianskikh apokrifakh. Moscow; Jerusalem, 2011.
- Poliak A.N. Armenia // Encyclopaedia Judaica. 2nd ed. / ed. by F. Skolnik, M. Berenbaum. Vol. 2. Detroit et al.: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. P. 472–474.
- Shchepkina M.V., Protas'eva T.N. Sokrovishcha drevnei pis'mennosti i staroi pechati. Obzor rukopisei russkikh, slavianskikh, grecheskikh, a takzhe knig staroi pechati Gosudarstvennogo Istoricheskogo Muzeia / Pod red. M.N. Tikhomirova. Moscow, 1958.
- Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv. Vyp. 1–30-. Moscow, 1975–2015-.
- Speranskii M.N. Sobranie rukopisei I.E. Zabelina // Otchet Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeia za 1916–1925 gg. Moscow, 1926, Prilozhenie II.
- Speranskii M.N. Zabelinskii otryvok khronografa s Malalai // Sbornik statei k sorokaletiiu uchenoi deiatel'nosti akademika A.S. Orlova / Pod red. V.N. Perettsa. Leningrad, 1934. P. 75–81.
- Svitok Pesn' Pesnei / Per. s dr.-evr. i komment. pod red. M. Grinberga. Moscow; Jerusalem, 2017.
- Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Vol. 3 / Ed. by W. Moskovich et al. Jerusalem, 1995. P. 168–198.
- Temchin S.Iu. Skhariia i Skorina: ob istochnikakh Vilenskogo vetkhozavetnogo svoda (F 19–262) // Senoji lietuvs literatūra. 2006. Kn. 21. P. 289–316.
- Temchin S.Iu. Kirillicheskie rukopisnye uchebnye drevneevreiskogo iazyka (XVI v.) i Vilenskii vetkhozavetnyi svod // Knygotyra. 2011. Nr. 57. P. 86–99.
- Temchin S.Iu. Kirillicheskie rukopisnye uchebnye drevneevreiskogo iazyka (XVI v.): publikatsiia i obshchaia kharakteristika pamiatnika // Naujausi kalbų ir kultūrų tyrimai / J. Jaroslaviene et al. (red. kolegija). Vilnius, 2012. P. 137–180.

- Temchin S.Iu. Bibleiskie tsitaty kirillicheskogo rukopisnogo uchebnika drevneevreiskogo iazyka (spisok XVI v.): mezhdu tserkovnoslavianskim iazykom i rus'koi movoi // Slavianskaia pis'mennost' Velikogo kniazhestva Litovskogo: Kharakternye cherty i spetsificheskie osobennosti / Sost. N.A. Morozova. Vilnius, 2014. P. 227–238.
- Temchin S.Iu. Bogorodichnaia tematika v kirillicheskom rukopisnom uchebnike drevneevreiskogo iazyka (spisok XVI v.) // Slavianskaia pis'mennost' Velikogo kniazhestva Litovskogo. Kharakternye cherty i spetsificheskie osobennosti. Vilnius, 2014. P. 249–274.
- Temchin S.Y. Learning Hebrew in the Grand Duchy of Lithuania: An Evidence from a 16th-Century Cyrillic Manuscript // The Knaanites: Jews in the Medieval Slavic World / Ed. by W. Moskovich, M. Chlenov, A. Torpusman (= Jews and Slavs. Vol. 24). Moscow; Jerusalem, 2014. P. 261–281.
- Temchin S.Iu. Messianskii smysl poslednego gimna Psaltyri v kirillicheskom rukopisnom uchebnike drevneevreiskogo iazyka (po spisku XVI v.) // Slavianskaia pis'mennost' Velikogo kniazhestva Litovskogo. Kharakternye cherty i spetsificheskie osobennosti / Sost. N.A. Morozova. Vilnius, 2014. P. 239–248.
- Temčinas S. Języki kultury ruskiej w Pierwszej Rzeczypospolitej // Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia / Red. nauk. M. Kuczyńska (= Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości. T. XI). Warszawa, 2017. S. 81–120.
- de Vincenz A., Hentschel G. Wörterbuch der deutschen Lehnwörter in der polnischen Schrift- und Standardsprache. Von den Anfängen des polnischen Schrifttums bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Göttingen; Oldenburg, 2010 (Elektronische Ausgabe: <http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/bis-verlag/wdlp/>).

Рецензии,
аннотации

Reviews,
Abstracts

Дан Шапира

(Израиль)

Университет Бар Илана, Рамат Ган

Профессор

E-mail: shapiradan.apple@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7296-9385

Rabbi Ya'akov Itzhaki.

Thesaurus of Judeo-Tat (Juhuri) Language of the Mountain Jews of the Caucasus

Edited with an Introduction and Notes by Michael Zand.
Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities
in the East. Yad Itzhak Ben-Zvi and the Hebrew University
of Jerusalem. Jerusalem 2016.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.16

Эта небольшая книга на иврите является плодом многих десятилетий трудов покойного профессора Михаэля Занда (1927–2018). Книга вышла в печать незадолго до смерти автора.

Книга представляет собой издание словаря еврейско-татского языка (Джухури) с переводом на иврит и подробным комментарием профессора Занда. Словарь был написан приблизительно в 1870-х годах и сохранился в рукописях.

Еврейско-Татский язык (Джухури) — это иранский язык, носителями которого являлись местные евреи Дагестана, некоторых других мест Северного Кавказа и севера нынешней Республики Азербайджан. Эти еврейские общины называются «горскими евреями». Это название было дано им русскими в ту эпоху, между 1802–1828 гг., когда Российская Империя оккупировала эти территории каджарского Ирана. Название «горские евреи» должно было помочь отличать этих евреев от других, по преимуществу ашкеназских, евреев, живших в Российской Империи.

На протяжении большей части XIX в. горские евреи называли свой язык «персидским»; в советский период язык назывался «татским»;¹ сейчас они предпочитают называть его «джухури» (буквально, «еврейский»,

¹ Название языка не имеет почти никакого отношения к татским диалектам севера Исламской Республики Иран, описанным Эхсаном Йаршатером, см.: [Йаршатер 1969].

от juhur<juhuδ, ротацизм указывает на более ранний языковой слой). В настоящее время горско-еврейские лингвисты настаивают, что правильное название языка – «язык горских евреев» [Назарова 1996, 120–146].

Современный «язык горских евреев» / «еврейско-татский» / «джухури», безусловно, является самостоятельным языком, отличным от персидского во множестве аспектов. Несмотря на это, лингвисты зачастую описывают его вместе с персидским языком Исламской Республики Иран, таджикским Таджикистана и Узбекистана, и дари (фарси-кабули – Прим. Ред.) Афганистана. Современный «язык горских евреев» был создан советскими лингвистами в 1920–1930-х гг. и назван ими Еврейско-«татским». Мы весьма мало знаем о предшествующем бытовании этого языка, хотя некоторая информация у нас есть [Миллер 1913]. Настоящая книга профессора Занда в значительной мере восполняет этот пробел, знакомя нас с языком евреев Дербента 1870-х годов.

Помимо «языка горских евреев» и татских диалектов, описанных Э. Йаршатером [Йаршатер 1969], существует еще одна группа диалектов, называемых татскими. На этих диалектах говорят / говорили мусульмане шиитского и суннитского толка в Республике Азербайджан и в Дагестане, а также, в прошлом, армяне на северо-востоке Республики Азербайджан². Исследователи помещают эти диалекты где-то между диалектами персидского и иранскими каспийскими языками. Количество говорящих на этих диалектах неуклонно уменьшается вследствие авто-тюркизации в начале XX в. и азербизации в Республике Азербайджан, однако в последнее время появилось некоторое небольшое движение за их возрождение (возможно, что это движение существует только в Интернете). Что касается носителей «языка горских евреев», то большинство из них сейчас живет в Израиле, США, Канаде и в Российской Федерации. Язык находится под угрозой исчезновения.

Автором опубликованного профессором Зандом словаря был Йааков Йицхаки, рожденный в Дербенте, Дагестан, в 1846 г., и умерший в Иерусалиме ранним летом 1917 г., в нищете и голоде, сопровождавшими младотюркский *сеферберлик* (который сейчас называют «турецким геноцидом арабов Леванта»), незадолго до того, как город был освобожден британскими войсками.

Начиная с 1868 г., Йааков Йицхаки был главным раввином Дербента и Дагестана. Он приезжал в Землю Израиля в 1876 и 1887 гг. и окончательно перебрался туда в 1907 г. В том же году он с группой горских евреев из Дагестана и некоторыми другими евреями основал на земле, купленной у немецких лютеран, сельскохозяйственное поселение. Теперь это город Беэр-Яков (Колодец Иакова), названный в его честь, т.е. в честь автора словаря, изданного Михаэлем Зандом.

² Носители этого языка также называют его *zuhun tati*, фарси, персидским, см.: [Грюнберг 1963].

За свою жизнь Йааков Йицхаки написал множество религиозных и исторических сочинений на иврите, а также статью по-русски для Министерства внутренних дел Российской империи. Он сотрудничал с выдающимся русско-немецким иранистом Бернардом Дорном (1805–1881), и со знаменитым исследователем рукописей Авраамом Гаркави (1835–1919). И Дорн, и Гаркави убеждали Йицхаки в том, что словарные статьи его словаря должны быть переведены на русский (или немецкий!) язык, но не на иврит, чтобы им смогли пользоваться и те, кто не знают этого языка (С. 21). В 1926–1927 гг. горский еврей и ученый Нафтали (Николай) Анисимов (1886–1966) сделал в некоем московском институте доклад о рукописи еврейско-татско-русского словаря Йицхаки, но обнаружить эту рукопись не удалось (С. 23). Очевидно, что существовала не только еврейская, но и русская версия этого словаря.

Дорн также просил Йицхаки составить русскую грамматику татского языка, и в записных книжках Йицхаки есть наброски к этой работе (С. 16).

В 1975 г. сын автора словаря, Йицхак Йицхаки, передал две записные книжки своего отца Институту исследования еврейских общин на Ближнем Востоке им. Йицхака Бен-Цви. Основатель института, второй президент Израиля Йицхак Бен-Цви дружил с Йицхаком, сыном Йаакова, Йицхаки еще с тех времен, когда они оба были студентами в Стамбуле во времена Османской Империи. В течение десятков лет профессор Михаэль Занд изучал эти записные книжки, и на их основе издал книгу.

Книга содержит только ивритское оглавление. Вступительное слово, написанное в 1976 г. сыном автора словаря Йицхаком Йицхаки, на стр. 9–12. Предисловие, стр. 13–27. Собственно словарь, стр. 31–71. Примечания, стр. 73–149. Список сокращений, использованных в примечаниях, стр. 151–153. Список сокращений, использованных в словаре, стр. 155. Библиография, стр. 157–161.

Вот некоторые примеры словарных статей, подробно рассмотренных профессором Зандом в примечаниях:

- nifri*, «curse»;
- ‘asb*,³ «лошадь»;
- ‘ajal*,⁴ «смерть»;
- ‘aqraba*, «родственники»;
- qadā*, «несчастье»;
- qarib*, «прозелит⁵/чужестранец»;
- šovar*, «супруг» (персидский: *šawhar*);

³ Внимание на *‘Ayin*, с которым это слово часто писалось и на еврейско-персидском.

⁴ См пред. примечание.

⁵ Это значение отмечено и в недавно открытом мною еврейском средне-кипчакском.

šafaqat, «жалость»⁶;
manqal, «мангал, гриль»;
kaqāz, «бумага»;
kayf, «наслаждение, банкет / пикник»⁷;
nasus, «помпа, насос», из русс.;
mīḥanaf, «ханжа», «полностью ассимилированный» гебраизм
maqbul, «грусть, беспокойство», странное значение для этого араб.
 слова, хотя оно и отмечено в текстах Грюнберга;
xilix, «клык дикого кабана», из тюрк. (откуда и русск. клык»);
yort, «имущество, наследство», из тюрк.;
yašāv, «покой», местный гебраизм;
yad, «чужой», из тюрк. *yat*;
yāqi, «враг» (*yāḡī*);
ḥarōm, «нельзя, запрет»;
zarrah, «меняла, банкир» (*ṣarrāf*);
zīvan, «ущерб» (*zīyān*, откуда и русс. «изъян»);
was, «довольно» (*bas*);
wasāl, «весна» (*bahār*);
wa'dā', «время», старое арамейское слово, отмеченное также в еврейско-персидском и в недавно открытом мною еврейском средне-кипчакском.

Есть немало тюркских слов; некоторые другие слова переданы также по-арабски, как *mīxag*, «гвоздика», «*qaranfil* по-арабски» (С. 22, 111), и по предположению Занда, это следствие проживания автора в Святой Земле. Эта книга стала последним достижением покойного профессора, замечательного исследователя персидского-таджикских литератур, истории и культуры неашкеназских (и ашкеназских тоже) общин Российской Империи / СССР, еврейских общин Большого Ирана, и Средней Азии.

Литература

- Грюнберг 1963 – Грюнберг А.Л. Язык северо-азербайджанских татов, Издательство Академии Наук СССР, Л., 1963.
 Назарова 1996 – Назарова Е. Язык горских евреев Дагестана. ВЕУВМ 3 (13). Москва, 1996; Иерусалим: 5757. стр. 120-146.
 Миллер 1913 – Миллер В.Ф. Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь, СПб 1892; idem, «Еврейско-татские ма`ани, Зап. Восточного отделения Русского археологического общества, т. XXI, вып. IV, СПб, 1913.

⁶ См пред. примечание.

⁷ Это значение хорошо известно в грузинском и азербайджанском языках..

Йаршатер 1969 – *Yarshater Eh*. A Grammar of Southern Tati Dialects, Median
Dialect Studies I. The Hague and Paris, Mouton and Co., 1969.

Dan Shapira (Israel)

Bar Ilan University, Ramat Gan

Professor

E-mail: shapiradan.apple@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7296-9385

Юлия Орешина

(Тбилиси, Грузия)

Магистр, доцент

Грузинский американский университет

E-mail: yuliaoreshina@gau.ge

ORCID: 0000-0001-6707-8927

Arkady Zeltser. Unwelcome Memory: Holocaust Monuments in the Soviet Union.

Jerusalem: Yad Vashem Publications, 2018.

ISBN 978-9-6530-8573-2. 386 pp.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.17

Тема мемориализации Холокоста вызывает исследовательский интерес уже не первое десятилетие. На волне бума исследований культурной памяти и политики памяти одной из основополагающих работ в этом направлении стал анализ монументов Холокосту, предложенный Джеймсом Янгом [Young 1993]. Несмотря на общий интерес к проблеме материальных воплощений памяти о Холокосте, исследователи долгое время сосредотачивали свое внимание на крупных монументах международного масштаба, обходя стороной пространство бывшего Советского Союза. В центре анализа чаще находились пространственные и художественные элементы памятников, чем условия их возникновения. Тем не менее, одной из функций пространственных доминант как части культурного конструирования ландшафта является создание или поддержание идентичности групп, вовлеченных в процесс конструирования этого ландшафта [Kapralski 2001]. Именно к этому аспекту мемориализации обращается новая книга израильского историка Аркадия Зельцера. Она предлагает анализ монументов Холокоста и обстоятельств их создания в связи с ролью пространственного воплощения памяти о Холокосте в идентичности советского еврейства. Данная проблема раскрывается в книге с использованием теоретического инструментария исследований культурной памяти. Опираясь на обширную источниковую базу и теоретическую литературу, автор анализирует локальные монументы Холокосту, созданные в советский период благодаря низовым инициативам.

Монография состоит из шести глав. В первой главе автор обосновывает выбор теоретических основ исследования и раскрывает свой методологический инструментарий. Вторая глава посвящена советской политике памяти и представляет собой углубленную контекстуализацию

деятельности советских евреев по мемориализации, которая рассматривается в книге далее. Третья глава обращается к вопросу отношений между советской властью и активистами еврейской мемориализации в соответствии с общепринятой периодизацией советской истории второй половины XX в. Отдельное внимание в этой главе уделяется региональным различиям в практиках мемориализации и в количестве возведенных монументов. Четвертая глава полностью посвящена вопросам деятельности советских евреев по мемориализации – способам самоорганизации евреев и локализации памяти. В пятой главе автор анализирует памятники как часть этнической идентичности и то, насколько еврейская мемориальная традиция нашла свое отражение в памяти жертв Холокоста. Шестая глава посвящена деятельности неформальных групп по изучению памяти о Холокосте, которые появились в середине 1980-х годов в Москве и Санкт-Петербурге.

Таким образом, логика изложения выстроена как хронологически, так и концептуально: с одной стороны, автор пласт за пластом раскрывает читателю методологию своего исследования, а с другой стороны, прослеживает развитие практик советских евреев по мемориализации Холокоста как в более широком контексте еврейских мемориальных активностей исследуемого периода, так и в соотношении с этапами официальной политики памяти в Советском союзе по отношению ко Второй мировой войне.

Зельцер в своем исследовании идет глубже анализа символического поля монументов Холокоста, созданных в советский период. В центре его интереса – люди, принявшие решения о необходимости создания этих памятников, механизмы принятия и воплощения этих решений, а также контекст, в котором все это происходило.

Рецензируемая монография, несомненно, продолжает и углубляет работы Мордехая Альтшулера о вовлеченности евреев в коммеморацию Холокоста в СССР, неформальных формах самоорганизации и специфике их взаимоотношений с властью [Altshuler 2002]. Автор успешно оспаривает распространенное убеждение о пассивности советского еврейства по отношению к памяти о Холокосте и показывает, что эта память составляла один из ориентиров еврейской идентичности в рассматриваемый период. Книга развивает тезис Альтшулера о том, что политика памяти о Холокосте в Советском Союзе носила намного более сложный характер, чем официальные дискурсы, отрицающие существование особенной политики нацистской Германии в период войны по отношению к еврейскому населению. Строительство монументов, возведенных по инициативе неформальных групп, нуждалось в согласовании с официальной властью. Автор рецензируемой книги с помощью многочисленных примеров восстанавливает механизмы достижения компромисса

инициативных групп с местными властями по вопросам возведения монументов Холокосту – такие, как неформальная экономика и блат.

Глубокая контекстуализация рассматриваемых процессов, а также хронологическое структурирование третьего раздела книги позволяет читателю через осмысление обстоятельств создания монументов Холокосту увидеть более широкую картину функционирования государственных и общественных институтов, низовых инициатив и акторов в политике памяти о Второй мировой войне в советский период.

Книга опирается на обширную источниковую базу – документы из архивов Израиля, Латвии, Литвы, Украины, а также письма, воспоминания и уникальные фотографии из частных коллекций. В большой степени она основана на материалах, собранных в рамках проекта «Untold Stories» Мемориального комплекса истории Холокоста «Яд Вашем», целью которого был сбор информации о массовых убийствах евреев на оккупированных территориях бывшего Советского Союза, а также о послевоенной деятельности евреев по мемориализации жертв Холокоста в местах убийств. К сожалению, в книге не нашлось места углубленным интервью с непосредственными участниками неформальных групп инициаторов мемориализационных активностей или ленинградских групп по изучению мемориализации Холокоста, сформировавшихся в 1980-х годах, свои контакты с которыми упоминает автор.

Впечатляет выбор теоретической литературы, использованной для разработки методологии анализа. Развивая теоретические рамки, разработанные Яном и Алейдой Ассманн, Зельцер рассматривает практики мемориализации Холокоста советскими евреями как пример процесса транзисии памяти о Холокосте из пласта коммуникативной памяти в сферу культурной памяти. Таким образом, группы советского еврейства, которые принимали участие в создании монументов, в их взаимоотношении с советскими властями выступают в качестве неформальных агентов ремедиации культурной памяти – перестройки модели культурной памяти, транслируемой формальными агентами государства. Как подчеркивает Алейда Ассманн, усвоение новой модели культурной памяти может быть успешным только в тех случаях, когда восприимчивое поле готово к принятию данной модели как правдивой, благодаря предшествующей премедиации [Assmann 2011].

Анализируя значение локальных практик мемориализации Холокоста для идентичности и этнической памяти советских евреев, Зельцер с помощью тезиса Ассманн о необходимости отступа в 15–30 лет от травматических событий для их мемориализации объясняет меньший размах мемориальной активности в первые послевоенные годы. Данный тезис соответствует понятию «постпамяти», введенному Марианной Хирш, – эмоциональные воспоминания о травматическом опыте прошлого передаются через рассказы следующим поколениям и становятся частью дет-

ских воспоминаний поколений, рожденных после этих событий [Hirsch 2012]. Память о Холокосте, таким образом, стала частью идентичности поколений, вовлеченных в процесс мемориализации.

Используя концептуализацию, предложенную Пьером Нора, Зельцер трактует монументы Холокосту как локальные «места памяти», воплощающие память людей, связанных с данной местностью [Nora 1989]. Возможным углублением этих теоретических рамок мог бы стать анализ пространственного контекста монументов и семиотики окружающего их ландшафта, вслед за Андреасом Хюйssenом и Славомиром Капральским [Huysen 2003]. Особенный интерес представляет рассмотрение мемориальных активностей в местностях культурного пограничья с исторически смешанным населением и исследование того, каким образом такие регионы отличались от менее полиэтничных в плане количества возведенных памятников Холокоста и в вопросах отношений инициативных групп с местными властями. Концептуализация пространства как палимпсеста, предложенная Хюйssenом, может также быть использована для анализа трансформаций, происходивших с некоторыми монументами с течением времени – изменений надписей или полной перестройки памятников.

При обсуждении формирования «параллельной», неофициальной памяти о войне автор для сравнения использует примеры мемориальных активностей из соседней Польши. Анализ практик мемориализации Холокоста в Советском Союзе в общеевропейском контексте и в сравнении с другими странами «коммунистического блока» мог бы открыть поле для более широких теоретических выводов. Несомненно интересным кейсом для сравнения могли бы стать страны бывшей Югославии и мемориализация памяти о Холокосте в них.

Особенного внимания заслуживают случаи «неудобной» памяти и сложной мемориализации – как, например, бывший концентрационный лагерь Старо Саймиште в Белграде. Рассмотрение таких кейсов могло бы привести к очередному уровню анализа: исследованию обратной стороны мемориализации – забвения – и того, какие факторы стали решающими в ситуациях отсутствия материализованной памяти или в случаях беспрепятственного уничтожения материальных свидетельств травматических событий в той или иной локации. Как справедливо отмечает Ивона Ирвин–Зарецка [Irwin–Zarecka 1994], отсутствие памяти является в той же мере социальным конструктом, как и ее наличие.

Литература

Altshuler 2002 – *Altshuler M. Jewish Holocaust Commemoration Activity in the USSR under Stalin // Yad Vashem Studies. 2002. Vol. 30. P. 271–296.*

- Assmann 2011 – *Assmann A.* Impact and Resonance: Towards a Theory of Emotions in Cultural Memory. Huddinge: Södertörn University, 2015.
- Hirsch 2012 – *Hirsch M.* The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust. Columbia University Press, 2012.
- Huyssen 2003 – *Huyssen A.* Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory. Stanford University Press, 2003.
- Irwin–Zarecka 1994 – *Irwin–Zarecka I.* Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory. Transaction Publishers, 1994.
- Kapralski 2001 – *Kapralski S.* Battlefields of Memory: Landscape and Identity in Polish–Jewish Relations // History and Memory. 2001. Vol. 13, No. 2. P. 35-58.
- Nora 1989 – *Nora P.* Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations. Spring 1989. Vol. 26 P. 7 – 24.
- Young 1993 – *Young J. E.* The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meanings. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Yulia Oreshina

MA

Associate Professor, Georgian American University

E-mail: yuliaoreshina@gau.ge

ORCID: 0000-0001-6707-8927

Ольга Левицкая

Магистр теоретической лингвистики, университет Йорк, Канада

E-mail: olevitski@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3747-2442

Sarah Wobick-Segev. Homes Away from Home. Jewish Belonging in Twentieth-Century Paris, Berlin, and St. Petersburg.

Stanford: Stanford university press. 2018.

ISBN: 9781503605145. 312 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.18

Книга состоит из 5 частей, озаглавленных следующим образом:

1. Личное пространство. Дружба, содружество и братство.
2. Любовь и проявление чувств. Автономия, свобода выбора и брак.
3. Взросление и воспитание. Детство и юношество
4. Иудаизм: обряды перехода и традиционные праздники. Старое и новое.
5. Восстановление после Катастрофы. Воспоминания очевидцев и возвращение к жизни.

Книга предлагает читателям новый взгляд на формирование в XX в. еврейской групповой самоидентификации в трех городах – Париже, Берлине и Санкт-Петербурге – через призму городской топографии, повседневных практик, поведения и бытовых привычек. Книга предлагает взглянуть на социальную топографию этих трех городов с нового ракурса и показывает, что в их «еврейском» пространстве было больше сходства, чем различий. Автор отказывается от принятой в литературе дихотомии Восток – Запад, появление которой во многом было связано с коллективным еврейским самовосприятием и самоощущением «Востока» – как более религиозного и ориентированного на идишскую языковую культуру, и «Запада» – как более светского и ориентированного на европейские языки, манеры и ценности. Подобное противопоставление долгое время не подвергалось сомнению, так как в нем находили выражение стереотипы самих евреев, мигрировавших и приспособившихся к жизни в новых условиях.

В первой главе показано, как на фоне общих процессов еврейской ассимиляции в европейском обществе для сохранения групповой соли-

дарности и идентичности все большее количество евреев обращалось к новым формам и способам общения, таким как, например, кафе. В кафе писатели, интеллектуалы, артисты, иммигранты и рабочие общались в непринужденной дружеской и братской атмосфере, в то время как рестораны и отели чаще использовались для более официальных общественных мероприятий, направленных на укрепление групповой солидарности и построения еврейского культурного сообщества путем совместного отмечания еврейских праздников.

Во второй главе исследуются изменения в матримониальной сфере, а именно переход от брака по предварительной договоренности со сватами к независимому союзу. Знакомство молодых людей становится возможным, главным образом, благодаря новым формам развлечения и проведения досуга. Это приводит к созданию брачного рынка нового типа и новых форм семейных отношений. На смену традиционной патриархальной семье приходит семья, построенная на новых ценностях личностной автономии. В результате меняются социальные ожидания, нормы и границы дозволенного. Несмотря на внешне большую свободу выбора, механизмы контроля за сохранением социального и экономического статуса на брачном рынке все же существуют, но в скрытой форме (например, отсеивание нежелательных претендентов с помощью цен на билеты на балы или выбор более дорогого курорта).

В третьей главе исследуются новые тенденции в воспитании нового поколения. Главная задача воспитания – избежать полной ассимиляции. Для поддержания духа еврейства и иудаизма создаются летние лагеря и юношеские организации, в которых с помощью образовательных, оздоровительных и развлекательных программ и мероприятий детям и подросткам прививаются еврейские религиозные и гражданские ценности. Очень важным является аспект санитарии и заботы о физическом и моральном здоровье подрастающего поколения. В этом отношении проявляется не только сходство, но и отличия трех городов. Если Париж и Берлин с окрестностями являлись центрами организации детского и юношеского досуга, то Санкт-Петербург был скорее риторическим, а не физическим центром, откуда шли призывы из прессы, но на деле все мероприятия проводились на территории черты оседлости. Несмотря на ярко выраженную идеологическую и оздоровительную направленность, подобные места детского отдыха и досуга – часть общего еврейского рынка потребления, который проявлялся в новых формах общения. Так же, как и культурный и брачный рынок, он был связан не только с меняющимися нормами, ожиданиями и ценностями, но и с экономическими интересами.

В четвертой главе рассматриваются бытовые привычки и практики, связанные с проведением религиозных и семейных праздников и обрядов перехода. С точки зрения рынка потребления, в этой области

происходит отказ от старых и привычных форм празднования дома и освоение нового коммерческого пространства (например, в ресторанах или отелях). Подобные изменения не остаются без внимания религиозных лидеров, которые, пользуясь случаем, всячески поддерживают и одобряют новые практики (и, как результат, способы потребления), так как они позволяют сохранять единство сообщества и способствуют поддержанию еврейской групповой идентичности. Кроме того, специально для детей и с целью подогреть их интерес к евреиству, изобретаются новые праздники, традиции и ритуалы. В книге отдельно отмечаются балы, которые приобретают популярность и становятся одной из излюбленных форм проведения многих еврейских праздников.

В последней главе исследуется вопрос о том, как одни и те же довоенные формы и модели организации еврейского досуга снова постепенно начинают оживать в Париже и Берлине после Второй Мировой войны. Пространство для еврейского общения организуется по довоенному образцу, что играет очень важную роль в сплочении как детей, так и взрослых, а также способствует восстановлению еврейской жизни в Париже и Берлине, но не в Петербурге/Ленинграде – по понятным идеологическим причинам.

В центре внимания автора – концепция проведения еврейского досуга в новых и нетрадиционных местах в XX в. Книга представляет историю социальной мобильности ашкеназских евреев по частным документам и еврейской прессе, и показывает, как они постепенно получали статус полноценных участников современного им общества в трех крупных европейских городах.

Автор предлагает пересмотреть некоторые исторические, личные и бытовые документы, а также периодику эпохи, с точки зрения истории еврейского пространства. Начиная с 1990-х годов еврейское пространство как концепт прочно вошло в научный дискурс по истории европейского еврейства. Однако, недостаточно внимания обращалось на взаимоотношения личности с пространством, или, иными словами, на то, как себя ощущали реальные люди в местах, предназначенных для общения, какую роль места общения играли в построении групповой самоидентификации, и как это отражалось в их частной переписке, дневниках, вкусовых предпочтениях и в потреблении культурной продукции. Книга воссоздает индивидуальное мироощущение. Выбранные три города представляют собой наиболее яркие примеры высокой концентрации и интенсивности еврейской городской жизни и поэтому являются репрезентативными.

В книге сравниваются бытовые привычки и способы проведения индивидуального и группового досуга среди евреев, принадлежавших к разным социально-экономическим слоям в Западной, Центральной и Восточной Европе. Книга демонстрирует постепенность процесса

перехода от общинной жизни (синагоги, ешивы и миквы как центров общения) к городскому укладу, и замещения старых социально-религиозных институтов новыми, такими как Гилель, еврейские общинные и культурные центры, летние лагеря, Хабад. Постепенная эмансипация и интеграция евреев во все аспекты европейской жизни приводит к тому, что участие в традиционных еврейских культурных и религиозных институтах становится необязательным. Это дает толчок к возникновению новых способов социализации, проведения досуга и организации свободного времени. Возникают новые локусы и пространства для совместного проведения времени и программы развлечений – т.е. новые практики. Процесс гентрификации и, как результат, изменение и расширение физических границ, внутри которых раньше была возможна еврейская жизнь, а также изменение представления о том, что она собой представляет, можно проследить, изучая роль ежедневных бытовых практик и процессов потребления.

В книге предлагается сравнительный анализ трех крупнейших европейских городов, которые до этого под подобным углом не рассматривались, и делается попытка реконструировать настроения, быт и привычки принадлежащих к разным слоям евреев в определенный исторический момент. В книге подробно описываются формы, институты общения и локусы пересечения двух совершенно разных типов ашкеназских евреев в Париже (французских и эльзасских) и иммигрантов из Восточной Европы, и поиски ими общего языка и точек соприкосновения по политическому, идеологическому и религиозному признаку, но не по типу и привычкам потребления и проведения досуга.

Таким образом, в книге история рассматривается через призму практик, быта, досуга и пространства. Однако, при том, что книга соединяет исторические и социологические методы, социологическая составляющая в ней менее проработана, чем хотелось бы. Поскольку потребление находится в фокусе исследования, совершенно необходимо контекстуализировать его ссылками на Торстейна Веблена. Поскольку недостаточно освещена тема демонстративного потребления и совсем не упоминается теория праздного класса Веблена, подробное описание привычек состоятельных городских евреев (включая гастрономические), кажется тривиальным и немного оторванным от теоретических построений на ту же тему.

При очень внушительной библиографии и подробно проработанных документах на 6 языках (английский, французский, немецкий, иврит, идиш, русский), в книге не хватает ссылок на теоретические работы, посвященные практикам повседневности и социологии города (упоминается только одна работа Пьера Бурдьё и одна работа Георга Зиммеля, но нет, например, ссылок, на Мишеля де Серто). Несмотря на то, что ав-

тор ссылается на Бурдые, недостаточно разработана тема власти и форм контроля и культурного капитала через составляющие габитуса.

Впрочем, это – небольшое замечание; в целом, эта замечательная книга предлагает читателю окунуться в очень живую атмосферу и дает этнографически полную и достоверную картину еврейской жизни в этих городах. Книга напоминает о необходимости этнографического наблюдения и фиксирования всех составляющих габитуса в каждый отдельно взятый исторический момент, потому что он уникален и неповторим, его населяют живые люди, чье сегодняшнее поведение определяет будущее.

Книга, является очень важным и своевременным вкладом в изучение построения еврейской групповой идентичности в урбанистическом контексте. С нашей точки зрения, в книге недостаточно методологически освещено то, как многие важные обобщения и наблюдения, представленные в ней на материале трех городов, в дальнейшем могут быть перенесены и на другие города, не только европейские, но и, например североамериканские. Многие процессы построения еврейской групповой идентичности, вместе с сопутствующим им антагонизмом, борьбой за влияние, механизмами контроля статуса-кво, вкусовыми предпочтениями и формами отчуждения, безусловно связаны с социо-демографическими и экономическими характеристиками и проявляются одинаковым образом и в других географических и лингвистических контекстах. Поэтому очень важно выработать единый метаязык и способы оценки, применимые для исследователей, работающих в других современных еврейских сообществах.

Рецензируемая книга выиграла бы от упоминания работы «Русско-еврейский Берлин (1920–1941)». Еще один аспект, который остался без должного внимания – это семиотика города. Любой город, если его рассматривать как многослойный текст, обладает своей особенной мифологией и культурной памятью, которая накладывает отпечаток на темперамент и поведение жителей. Например, особенностью мифологии Петербурга [Топоров 1995] является то, что в нем невозможно жить, не поддаваясь влиянию его культурных императивов.

Атмосфера города и привычки его жителей формируются не ментально; любой город – живой организм, постоянно изменяющийся, но при этом сохраняющий свои исторические особенности. Поэтому несмотря на сходство в процессе формирования городской еврейской идентичности, каждый город наносил свой отпечаток на темперамент и характер жителей. Если речь идет о габитусе, бытовых привычках и элементах коллективной городской самоидентификации, совершенно необходимо помнить, что Париж и Санкт-Петербург формировались как имперские столицы и культурные и экономические центры, в то время, как у Берлина были совсем другие особенности, и в XIX в. он не был таким блестящим центром [Арендт 1957].

Литература

Арендт 1957 – *Arendt H. Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess. 1957. 388 p.*
 Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему). Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995.

Библиография

Pierre Bourdieu. Practical Reason: On the Theory of Action. Randall Johnson (Translator). 1998
 Michel de Certeau. The practice of everyday life. Stephen Randal (Translator). University of California press, 1984.
 Олег Будницкий, Александра Полян. Русско-еврейский Берлин (1920–1941). Новое литературное обозрение. 2015.
 Семиотика города: Материалы Третьих Лотмановских дней в Таллиннском университете (3-5 июня 2011 г.) Издательство Таллиннского университета. Таллинн.
 Топоров В.Н. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему). Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995.
 Hannah Arendt. Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess. 1957. 388 p.
 Thorstein Veblen. The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions. Oxford World's Classics.

Olga Levitsky

MA, Theoretical Linguistics, York University, Canada
 Proposal Writer, 701 Sheppard Ave. West Apt. 202, North York, ON, Canada, M3H 0B2
 E-mail: olevitski@gmail.com
 ORCID: 0000-0003-3747-2442

Элиша Саливон

(Штутгарт, Германия)

Университет Штутгарта

аспирант

E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

ORCID 0000-0002-1995-1856

Paul. R Magocsi and Y. Petrovsky-Shtern. Jews and Ukrainians. A Millennium of Co-Existence.

Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing
Division, 2016. ISBN-13: 978-0772751119. 320 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.19

В своей новой совместной иллюстрированной книге П. Магочий и Й. Петровский-Штерн обратились к тематике истории еврейского и украинского населения современной Украины. В своей работе они исходили из предположения, что средний обыватель не знаком ни с историей еврейского народа, проживающего на территории современной Украины, ни с историей взаимоотношений евреев и украинцев друг с другом на протяжении практически целого тысячелетия [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 1].

Оставив в стороне взаимные еврейские и украинские предубеждения, известные нам сегодня из непростой истории взаимоотношений обеих этнических групп в разные исторические эпохи, авторы поставили своей целью, создать параллельный общий нарратив еврейской и украинской истории [Там же]. Авторы выделили несколько определенных аспектов, в которых они проследили последовательность исторических событий, к примеру, историю создания еврейских и украинских населенных пунктов, религию, театр, архитектуру и др. Как они сами сформулировали свою цель, они попытались представить свое видение украинско-еврейского сосуществования в различных областях жизни, чтобы выявить как различия, так и параллели [Там же].

По их словам, один из соавторов работал в основном с материалами по истории этнических украинцев, в то время как второй уделял основное внимание еврейской тематике, хотя иногда, они писали и по основным темам друг друга [Там же]. Таким образом, как мы увидим в дальнейшем описании, данная книга несомненно является не просто

публикацией двух работ, связанных лишь общими географическими рамками, но органическим произведением, в котором история обоих народов отражает сложную взаимозависимую политическую, культурную и социальную динамику Восточной Европы.

Если же первоначальной целью авторов было желание познакомить будущих читателей своей книги с самобытной культурной жизнью и непохожестью исторических судеб этих двух народов, то к концу работы два отдельных исторических нарратива слились в единый рассказ, в котором схожесть и различия исторических судеб, представили читателям единую, цельную и неразрывную историческую картину.

Действительно, позиция авторов, заключающаяся в том, что эти два гетерогенных народа в силу разных причин делят определенный исторический нарратив, заслуживает внимания [Там же]. Контакт этих этнических групп произошел в сложной и многообразной языковой, культурной, политической среде, которая формировала облик Восточной Европы на протяжении тысячи лет, и, несомненно, взаимовлияние евреев и этнических украинцев должно проследиваться не только в стереотипных и зачастую негативных представлениях друг о друге, но и во всех сферах общественной жизни как различных этнических групп, так и в частной жизни отдельного индивидуума [Там же].

Одной из удачных особенностей книги является тот факт, что авторы не ограничиваются какими-то конкретными областями жизни общества, и предлагают читателю комплексную картину развития отношений между двумя этническими группами, евреями и украинцами. В то же время в начале книги они уделяют значительное внимание одному из самых болезненных вопросов отношений между любыми этническими группами, а именно взаимным стереотипам и предубеждениям. Оба автора выразили убежденность, что только знание истории способно изжить подобного рода негативные пережитки прошлого, и способствовать пониманию и взаимоуважению [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 2].

Во введении читатель встретится с перечислением подобного рода стереотипов и образов чужака, которые отражают непростую историю отношений между двумя народами, истоки которых, по мнению авторов, проследиваются начиная с первых десятилетий XVI в., когда, собственно, и начинается эпоха по-настоящему значительных, как количественно, так и качественно, связей между евреями и украинцами на территории современной Украины [Там же].

Рецензируемая книга состоит из двенадцати глав, каждая из которых является вполне самостоятельным научным исследованием на определённую тему от архитектуры и искусства до языковой ситуации. Книга постоянно открывает новые грани сложного процесса взаимоотношений украинцев и евреев в совершенно различных плоскостях

жизни, приводится множество примеров как отдельных исторических и общественных деятелей, так и простых обывателей из разных эпох, которые позволяют лучше понять исследуемые явления и их влияние на жизнь и идентичность евреев и украинцев.

Евреи, даже будучи этническим меньшинством, смогли сохранить свою культурную, языковую и религиозную самобытность, которая находилась в постоянном контакте с украинской культурой, заимствовала из нее, и в то же время сама оказывала определенное влияние на украинские культурные процессы. Авторы предоставили убедительную доказательную базу того, что еврейскую и украинскую историю можно рассматривать как взаимодополняющие дисциплины, и что без знания одной из них трудно понимать всю историю Украины как единое целое [Там же]. Книга отличается большим количеством прекрасных иллюстраций и различных карт, что позволяет читателю также задействовать и визуальное восприятие информации. Данный подход облегчает работу с материалом и дополняет его.

Первая глава «Страна и ее народы», которая является самой небольшой по объему дает представление о географии региона, в котором состоялась встреча еврейского и украинского народа. Также дается краткий обзор изменений в этническом составе населения территории современной Украины в последние несколько столетий, упоминаются другие основные этнические группы, чья численность не была постоянной, как-то поляки, русские, немцы и др. Данная глава должна послужить хорошим подспорьем для широкого круга читателей, которые начинают свое знакомство с историей разных этнических групп Восточной Европы. Вторая глава «Историческое прошлое» является одной из важнейших в данной работе. Как и предполагает ее название, глава охватывает историческое прошлое от причерноморских и степных цивилизаций до распада Советского союза в 1991 г. Стоит отметить несколько наиболее важных вех украинской истории, затронутых авторами, поскольку именно они привели к формированию еврейского, зачастую стереотипного, образа в украинском народном сознании, и наоборот, образа украинца — в еврейском.

В начале главы читатель знакомится с возникновением крымчакской и караимских общин, или как определяли их в последующем турецкие власти в северном Причерноморье «евреи с пейсами» и «евреи без пейсов» [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 15]. Не остается без внимания и средневековая легенда о принятии хазарским царем Буланом иудаизма в VIII в., которая по мнению авторов имеет параллели как в украинской, так и в российской истории, в виде повествования о «выборе веры» языческим правителем. Следующим историческим этапом является становление средневекового восточнославянского государства с центром в Киеве, которое становится наиболее значи-

тельным государством в данном регионе, принимает православную форму христианства и входит в контакт со степными народами к востоку, Византией к югу, и феодальной Европой к западу от своих границ.

Военные столкновения восточнославянских княжеств с кочевниками привели к окончательному распаду Киевской Руси под ударами монголов в XIII в., разрушению основных городских центров на территории современной Украины и временному переносу политического центра во Львов, который стал столицей независимого Галицко-Волынского княжества, а затем и одноименного королевства. Королевство просуществовало до середины XIV в. Таким образом обширные территории, которые сегодня находятся в пределах современной Украины, становятся частями Золотой Орды, одного из ее наследников Крымского ханства, Великого княжества Литовского, Королевства Польского, Королевства Венгрии и Молдавского княжества.

В качестве одного из интереснейших свидетельств существования еврейской общины в Киеве приводится информация касательно «Киевского письма», найденного в знаменитой Каирской генизе, которое относится к середине X в. Под этим историческим источником подразумевается документ, выданный общинными лидерами киевской еврейской общины одному из евреев, который в результате ограбления потерял взятые в долг деньги и находился в поиске финансовой помощи для выплаты данного долга.

Как полагают авторы, именно во времена существования Киевской Руси на ее земли прибывают говорящие на идише евреи-ашкеназы вероятно из Богемии и Моравии. Хотя точное время их прибытия неизвестно, предполагается, что в XIII в. небольшие организованные общины ашкеназов уже существовали в центральных и северных городах современной Украины, таких как Острог, Владимир и Чернигов [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 18].

Какова бы ни была история становления первых еврейских ашкеназских общин на Руси, авторы приходят к выводу, что к XV в. идиш становится основным разговорным языком общения внутри еврейского населения, а его носители, говорящие на идише ашкеназы определяют религиозное, общинное и культурное развитие еврейских общин данного региона [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 19].

Авторы кратко описали появление новых государственных образований, таких как Королевство Польское, Великое княжество Литовское и Крымское ханство, а также феномен украинского казачества. Социально-экономическое развитие украинских земель, которые оказались под властью польской короны сопровождалось стратификацией местного населения, большая часть которого стала зависимым крестьянством, привязанным к землям польских магнатов. К концу XVI в. небольшую часть землевладельцев составляли православная

шляхта, горожане, казаки на польской службе и свободные казаки, поселившиеся за днепровскими порогами.

Данное социальное деление усугублялось религиозным, существовали две церкви восточного ритуала, терпимая властями православная и официально признаваемая униатская [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 19]. Данное экономическое, религиозное и социальное расслоение окажет значительное влияние на украинскую историю последующих веков, и будет прослежено в данном историческом труде вплоть до современного периода.

Стоит отметить, что каждый исторический период, представлен в книге последовательно, переход от одного к другому происходит плавно и сопровождается не только изложением исторических событий, но дает цельную картину происходящего, в контексте более широкой истории региона, на который также оказывают влияние соседи, такие как Крымское ханство, Польша и, впоследствии, Австро-Венгрия и Московское государство (позже – Российская империя). Затрагиваются темы антисемитизма, анти-иудаизма, социально-культурной жизни еврейского населения, его отношения с казачеством, вхождение украинских земель в соседние империи, черта оседлости, Первая и Вторая мировые войны, Холокост и многое другое. Представленный библиографический материал позволяет читателю, который хотел бы углубить свои знания в каком-либо конкретном вопросе, впоследствии самостоятельно обратиться к работам по данной теме или непосредственно к источникам.

Оставшиеся десять глав можно сгруппировать следующим образом: «Экономическая жизнь», «Традиционная культура», «Религия», «Язык и печать», «Литература и театр», «Архитектура и искусство», «Музыка» с одной стороны, «Диаспора», «Современная Украина» и «Прошлое, настоящее и будущее» — с другой. Главы, относящиеся к первой категории, дают тщательно проработанный обзор по каждой из обозначенных тем. Следует упомянуть несколько примеров, чтобы получить общее представление о том насколько авторам удалось их намерение представить несколько столетий еврейской и украинской истории в столь сжатом виде.

В главе «Экономическая жизнь», удачно описывается такое важное явление украинской культуры как корчма, которая в свою очередь была важнейшим элементом экономической жизни многих еврейских семей [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 88]. Авторы простым и доступным языком не только описывают корчму как обычную торговую точку, но интерпретируют ее как социальный институт, как некоего рода клуб, в котором помимо возможности поесть и выпить, протекали важные социальные процессы начиная от сватовства и заканчивая поиском работы [Там же].

Поскольку современная территория Украины входила в состав нескольких государств (к примеру, в XIX в. это были, Австро-Венгрия Габсбургов и Российская империя), то читатель знакомится также с параллельными процессами, протекавшими в этих государствах, таких как индустриализация, и их влиянием на различные этнические группы обеих империй [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 94]. Следует упомянуть богато иллюстрированную главу «Архитектура и искусство, в которой прослеживается история Украины на примере, как ее архитектурных шедевров, так и самых распространенных архитектурных форм. В этой главе описывается органическая связь архитектуры еврейских культовых и общественных зданий в украинских городах и малых населенных пунктах с архитектурными формами восточно-европейского региона. Не остается без внимания и изобразительное еврейское и христианское искусство, как религиозное, так и светское [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 200]. В части, посвященной музыкальной жизни украинцев и евреев, дается экскурс в историю клезмерской музыки, которую невозможно представить без музыкальных инструментов, таких как, например, цимбалы, общих для украинских и еврейских исполнителей [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 221]. Авторам удалось описать роль различных компонентов культурной жизни, и то как обе этнические группы развивали свои самобытные элементы, к примеру, в танцах, таких как украинские – казачок, гопак, еврейские – хосидл, фрейлех, шер [Там же].

В одной из заключительных глав «Дiasпора» авторы описывают феномен диаспоры не как некую абстрактную гомогенную украинскую общность, но как некий ряд различных украинских диаспор или диаспор из Украины [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 231]. Данный подход авторы обуславливают гетерогенным составом территорий современной Украины как в прошлом, так и настоящем. В заключительной главе «Прошлое, настоящее и будущее», авторы высказывают надежду, что «два одиночества» со своими собственными нарративами, украинское и еврейское, сумеют однажды преодолеть отчуждение и создать единую историю существования еврейского и украинского народов на территории современной Украины [Магочий и Петровский-Штерн 2016, 285].

Несмотря на свой ограниченный объем, книга содержит несколько важных компонентов, которые делают ее хорошим образцом качественно проделанной работы. Упомянутые выше главы, дают наглядное представление о той обширной работе продельной авторами, о том насколько тщательно описаны основные события на макроуровне, выбраны интересные примеры на микроуровне и подобран библиографический материал.

«Евреи и Украинцы. Тысяча лет жизни вместе» является новым важным исследованием, которое предлагает взглянуть на проблему межэтнических отношений в Восточной Европе, культурному взаимодействию между евреями и окружающим их населением, и формированию современной украинской и еврейской идентичности, как результата сложного исторического процесса.

Elisha Salivon

(Stuttgart, Germany)

PhD student, University of Stuttgart

E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

ORCID: 0000-0002-1995-1856

Екатерина Кузнецова

(Берлин, Германия)

MA, Yiddish Studies

E-mail: katerina.kuznetsova1989@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0198-7199

Elissa Bemporad. Legacy of Blood: Jews, Pogroms, and Ritual Murder in the Lands of the Soviets.

Oxford University Press, 2019. ISBN: 9780190466459. 252 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.20

Эта книга Элиссы Бемпорад продолжает ее исследования истории евреев в СССР с особым фокусом на формирование советско-еврейской идентичности. В 2013 вышла ее монография «Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk» [Bemporad 2013]. В «Legacy of Blood» исследовательница рассматривает проблему антиеврейского насилия на территории Советского Союза, антисемитизма и юдофобии. Название книги («Наследие крови») выбрано в связи с ключевым вопросом, который ставит Бемпорад: как и в каком виде Советский Союз унаследовал от царской России антиеврейские стереотипы и агрессию.

Тематически монография делится на две части. Первая – погромы: какую роль они сыграли в советско-еврейских отношениях, как к ним относилось советское руководство на словах и по факту, как их использовали в пропагандистских целях. Вторая – кровавый навет. Исследовательница анализирует трансформацию нарратива о кровавом навете в период от Октябрьской революции до 1950-х годов.

Бемпорад приводит редкие архивные данные: протоколы судебных заседаний по делам об антисемитизме, заявления против евреев с обвинениями в ритуальном убийстве, воспоминания о погромах. Эта информация имеет огромное значение для создания полного и объективного представления о положении евреев в СССР.

Первая глава книги называется «Погромы Гражданской войны и советско-еврейский союз». В ней Бемпорад заявляет интересный тезис: именно погромы обеспечили лояльность евреев советскому режиму, «сделали евреев советскими» [Bemporad 2019, 20]. Она доказывает, что для большей части еврейского населения отношение к новой власти изменилось в 1919 г. Если до этого многие евреи проявляли недоверие к

большевикам, то «к концу 1919 года они начали воспринимать власть большевиков как источник защиты» [Bemporad 2019, 20].

На примере нескольких погромов на территории Украины, архивных данных и воспоминаний выживших Бемпорад показывает, как происходил процесс смены политической ориентации. Погромы периода Гражданской войны отличались беспрецедентными масштабами и жестокостью. Но самым неожиданным в них оказалось то, что «погромы дестабилизировали связи между евреями и их соседями, ухудшив в целом мирный баланс, существовавший до 1918 года» [Bemporad 2019, 24]. После погромов, в которых многие евреи теряли всех близких, оставаться в родном городе становилось бессмысленно, чувство причастности оказывалось утраченным. Это мотивировало евреев переезжать в крупные города. Кроме того, евреи охотно записывались добровольцами в Красную армию. Армия обещала им возможность отомстить погромщикам, давала надежду на возмездие и справедливость. Бемпорад приводит в качестве примера автобиографическую повесть Ицика Кипниса, который пережил погром в Проскурове в 1919 году и ушел в армию.

Отдельное внимание исследовательница уделяет женскому опыту погромов. Она пишет о погроме в Фастове в 1919 г., в ходе которого случились массовые публичные изнасилования. Для выживших женщин только отъезд из места насилия, разрыв со своим прошлым мог стать способом преодоления травмы. В 2018 г. Элисса Бемпорад участвовала в издании сборника статей «Women and Genocide» [Bemporad, Warren, 2018], и изучение специфического женского опыта военных конфликтов входит в сферу ее научных интересов.

Вторая глава посвящена отношению к кровавому навету в первые годы после революции. В качестве центрального *case study* выбраны процессы над лицами, причастными к «делу Бейлиса». Большевики выбрали этот случай в качестве показательных процессов за разжигание национальной розни и погромную деятельность. «Как только они [большевики] заняли Киев в феврале 1918, они арестовали Веру Чеберяк, главу киевской криминальной группировки, ответственной за убийство мальчика и фабрикацию дела против Менделя Бейлиса» [Bemporad 2019, 37]. Чеберяк, а также бывший министр юстиции Иван Щегловитов, инициировавший «дело Бейлиса», и начальник департамента полиции Степан Белецкий получили смертные приговоры.

Бемпорад подробно останавливается на процессе над обвинителем по «делу Бейлиса» Оскаром Виппером и считает его своего рода переломным. Решение суда (смертный приговор, заменен на заключение в концлагерь) и речь прокурора «символизировали конец того, что когда-то было социально и культурно приемлемым» [Bemporad 2019, 38]. То есть веры в кровавый навет, обвинений евреев в ритуальных убийствах и даже допущения такой возможности.

Однако, вопреки четкой позиции властей, кровавый навет не исчез, а продолжил бытовать среди различных групп населения. В 1922 г. в Москве милиция предотвратила вспышку антиеврейского насилия, вызванного слухами о ритуальном убийстве. Это позитивный пример того, как советский режим мог защитить евреев от проявлений народной юдофобии. Тема кровавого навета активно использовалась в советской пропаганде в рамках борьбы с религией вообще, так как кровавый навет активно циркулировал среди церковных лидеров и верующих христиан.

Бемпорад также приводит примеры, когда власть на местах закрывала глаза на обвинения евреев в ритуальных убийствах и даже негласно поддерживала их.

Третья глава «Погромы как советские (еврейские) места памяти» анализирует проблему мемориализации погромов. Спустя несколько лет после окончания Гражданской войны еврейские общественные деятели проявляли инициативы увековечить память жертв погромов. В начале 1920-х годов советская власть активно поддерживала такие идеи. Однако довольно быстро пропаганда стала расставлять акценты так, чтобы картина соответствовала коммунистической парадигме. Например, писать о том, что жертвами погромов были только еврейские рабочие и крестьяне, в то время как богатые евреи находились в сговоре с лидерами погромщиков [Bemporad 2019, 70]. Национальный конфликт превратился в нарратив о классовой борьбе. Еврейская идентичность жертв погромов часто стиралась в публикациях в прессе, как и специфическая антиеврейская направленность актов насилия. «Со временем советское обещание помнить о погромах ослабло и утратило силу, а убийства евреев растворились в мешанине бандитизма, вандализма и контр-революции» [Bemporad 2019, 69]. В советской культуре погромы стало принято считать эпизодом победоносной войны за светлое будущее. Оплакивание и скорбь воспринимались как упадничество.

Четвертая глава описывает, как обвинения в ритуальных убийствах продолжились во время большого террора. Бемпорад показывает, как атмосфера массовых доносов и задержаний неожиданно дала новую жизнь кровавому навету: «Террор сделал даже самые диковинные обвинения правдоподобными: если преданный коммунист мог быть объявлен японским шпионом, то и евреи могли быть, конечно, обвинены в <...> убийстве христиан в ритуальных целях» [Bemporad 2019, 89].

Причину, по которой антисемитские стереотипы распространились снова, Бемпорад видит в миграции населения из деревни в город. Бывшие крестьяне привозили с собой традиционные верования, в том числе юдофобские представления.

Далее Бемпорад анализирует своеобразное перевоплощение кровавого навета в атеистической критике ритуалов, связанных с кровью:

обрезания и кошерного забоя животных. Новый советский антисемитизм сместил фокус с евреев как нации на иудаизм.

Пятая глава посвящена истории погромов в СССР в 1930–1940-е гг. и отрицанию их существования советскими властями. Во время Второй мировой войны всплеск антиеврейского насилия был спровоцирован нацистской пропагандой, а также общей ситуацией социально-экономического кризиса. Но, в отличие от 1920-х годов, в 1940-е годы власти не стремились наказывать виновных. Официальная позиция была такова: в СССР нет антисемитизма, следовательно, не может быть погромов. Замалчивание этой проблемы повлияло на подъем антисемитизма уже на государственном уровне в конце 1940-х годов.

Последняя глава книги, «От каннибализма к политическому убийству», рассматривает случаи кровавого навета в 1940–1950-е гг. Старый антисемитский миф смешался с ненавистью к большевикам, среди которых было много евреев, в некоторых регионах страны (западная Украина, Узбекистан). Бемпорад также подробно останавливается на деле врачей, называя его «делом Бейлиса в атомную эпоху» [Bemporad 2019:136].

Исследование Элиссы Бемпорад прослеживает динамику антиеврейского насилия в Советском Союзе. Вывод, к которому приводит автор: несмотря на официальную борьбу с антисемитизмом, он продолжал существовать на уровне общества и государства в новых вариациях. Анализ источников и фактического материала дает цельное представление о сложных взаимоотношениях евреев и советской власти.

Литература

- Bemporad 2013 – *Bemporad E. Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk*. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 276 p.
- Bemporad, Warren 2018 – *Women and Genocide: Survivors, Victims, Perpetrators* / Eds. E. Bemporad and J.W. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 2018. 344 p.
- Bemporad 2019 – *Legacy of Blood: Jews, Pogroms, and Ritual Murder in the Lands of the Soviets*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 252 p.

Ekaterina Kuznetsova (Berlin, Germany)

MA, Yiddish Studies

E-mail: katerina.kuznetsova1989@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0198-7199

Анастасия Симова (Добычина)

(Институт славяноведения РАН,
Москва, Россия)

Научный сотрудник, кандидат исторических наук,

ORCID ID: 0000-0003-4929-0443

E-mail: andobychina@gmail.com

Таджер А.М. Исторически бележки з еврейството в България и софийската община (превод от ладино, написан с букви Раши, Леон Бенатов).

София: Издателство “Везни-4”. 2019. 244 с.¹

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.21

Книга Авраама Моше Таджера «Исторические заметки о еврействе в Болгарии и софийской общине» является современным болгарским переводом чрезвычайно редкой работы, изданной в Софии еще 1932 г. [Таджер 1932]. Ее автор, блестящий эрудит, историк, переводчик, писатель и собиратель книг, чье имя заслуживает упоминания в одном ряду с выдающимися представителями сефардской историографии начала XX в. Соломоном (Шелома) Авраамом Розанесом (1862–1938) и Саулом Мезаном (1893–1943), ныне незаслуженно забыт. Будучи выходцем из известного ашкеназского рода, обосновавшегося в османских землях с начала XVII в., давно принявшего сефардские ценности и ставшего частью сефардской элиты, Авраам Моше Таджер (1858–1935) является ярким представителем формирующейся на рубеже веков болгарской еврейской общности и современником многих значимых для нее событий. В связи с малым тиражом «Исторических заметок» и языковыми особенностями – книга написана на еврейско-испанском языке (ладино) шрифтом Раши, вопреки пристрастиям сефардской читательской аудитории, предпочитавшей франко- или немецкоязычную литературу, работа не была должным образом оценена. В 1940-е годы лишь некоторые выдержки из нее, переведенные на болгарский язык, публиковались в еврейской периодической печати без указания автора. Последующие события Второй мировой вой-

¹ Работа над рецензией велась в рамках предоставленного мне в 2019 г. гранта Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» на финансирование исследовательской деятельности по иудаике.

ны, в ходе которых серьезно пострадали многие болгарские библиотеки, привели к тому, что «Исторические заметки» окончательно превратились в библиографическую редкость. Данная публикация, снабженная пояснительными комментариями переводчика Л. Бенатова, представляет собой первый успешный опыт знакомства широкого круга читателей с работой А.М. Таджера.

Как и заявлено в заглавии, книга представляет собой серию очерков-заметок, раскрывающих ту или иную сторону истории еврейства в болгарских землях, начиная с античности и до начала 30-х годов XX в. Работа снабжена подробнейшими статистическими данными, касающимися еврейской печати, издававшейся в Болгарии, краткими биографиями главных раввинов Болгарии с фотографиями, а также деятелей общинного совета, Центральной консистории, благотворительных и культурных обществ и других значимых для общины личностей (С. 78–101, 111–113, 165–184, 188–191, 214–222, 226–227).

Очерк «Евреи в Болгарии» (С. 21–32) представляет собой обзорный экскурс в историю еврейства, когда-либо жившего в границах современного автору болгарского государства. Это наиболее слабая часть книги, во многом потерявшая актуальность с исторической точки зрения и содержащая ряд фактических ошибок или опечаток², лишь частично отмеченных переводчиком (С. 23, 30). В изложение также вплетена и характерная для еврейских авторов начала XX в. историческая мифология. Ярким примером может служить помещенная в книгу популярная романтическая история любви между болгарским царем Иваном Александром (1331–1371) и «одаренной редким интеллектом» «красивой еврейской девушкой» Сарой³ из еврейского квартала столичного Тырново. Согласно устоявшейся, «традиционной» версии истории, получившая после крещения новое христианское имя Феодоры, царица «оказывала своему супругу ценную помощь в государственных делах» и, помня о своих корнях, стала покровительницей всего еврейства средневекового Болгарского царства (С. 26–28). По всей видимости, источником этой истории для Таджера послужила не только «История болгар» К. Иречка [Иречек 1878, 409], на которую ссылается автор, но и прежде всего «История евреев в Болгарии» С. Розанеса, опубликованная в свое время на различных языках, включая болгарский, из которой автор явно позаимствовал отдельные пассажи [ср.: Розанес 1928, 356–357]. Между тем, по авторитетному мнению выдающегося историка болгарского еврейства Ц. Керена, С. Розанес не всегда точно передавал данные имеющихся у него

² Например, автор «Повести временных лет», историк Нестор упоминается автором как «румынский» историк (С. 22).

³ О первоначальном имени царицы Феодоры нет сведений, имя Сара приписывается ей устной традицией.

источников, а некоторые выводы, сделанные историком в свое время, были опровергнуты в современной историографии [Keren 2015].

В последующих очерках книги автор также предпринимает экскурс в историю еврейской общности в исторических болгарских землях, но уже в рамках отдельных городов: Руцука (совр. Русе – *Прим. Ред.*), Никополя, Видина, Пловдива (Филиппополя) и Самокова – откуда после освобождения Болгарии представители местных диаспор перебираются в Софию (С. 67–77). Согласно наблюдениям автора, наибольший отток еврейского населения по сравнению с остальными городами приходится на Никополь и Самоков. Несмотря на глубокие корни, которые пустило еврейство в Никополе и все еще сохранившуюся к XIX в. память о знаменитом раввине Иосифе бен Эфраиме Каро (1488–1575), некоторое время проживавшем в городе и основавшем там йешиву (С. 69), автор отмечает упадок еврейской общины в XIX в. В результате регулярных опустошений в связи с русско-турецкими войнами и постепенного изменения экономического статуса Никополя в связи со строительством железной дороги Сомовит–Плевна, большая часть местного еврейского населения переезжает в Руцук, Варну и Софию (С. 70–71). Упадок же еврейской общины Самокова автор объясняет изменением политических реалий: провозглашение независимого Болгарского государства привело к разорению некогда процветавших самоковских торговцев-евреев, тесно связанных с финансовыми делами османской казны (С. 76–77). Однако Таджер отмечает, что именно переселение некогда влиятельных и богатых семейств в Софию способствует пополнению библиотеки софийского религиозного суда бесценной раввинистической литературой, которую привозят с собой самоковские фамилии Арие, Алкалай и Кюимджийские (С. 77). По мнению Таджера, именно переселенцы из Самокова, даже образовавшие отдельное «Общество самоковцев», становятся наиболее активными участниками общественной жизни евреев Софии (С. 77).

Обширный очерк «Евреи Софии» (С. 33–66) отличается документальностью изложения и обилием статистических данных. Он посвящен развитию еврейской общности после провозглашения г. Софии столицей автономного княжества Болгарского в 1879 г. и притока в город новых волн еврейских переселенцев из других городов. В связи с этим особый интерес представляет описываемая А.М. Таджером активность разнообразных еврейских культурно-просветительских организаций и благотворительных обществ, чья деятельность была направлена на развитие и экономическую помощь евреям Софии, которые за время последних столетий османской власти «потонули в глубоком невежестве» (С. 37).

Особое внимание автор уделяет описанию деятельности лож старейшей еврейской организации Бней-Брит, крупнейшие из которых были учреждены в конце XIX – начале XX вв.: «Мицпа» (1897) в Пловдиве, а чуть позже – «Кармел» (1911) в Софии. Именно они внесли значительный

вклад в создание и дальнейшую финансовую поддержку в Болгарии целой сети еврейских школ, больниц и сиротских приютов (С. 152–157). Автор фиксирует много любопытных деталей, связанных с деятельностью софийской ложи Бней-Брит: так, именно усилиями «Кармел» в Софию из-за границы был привезен киноаппарат, благодаря которому широкой публике стали доступны для просмотра фильмы, воссоздающие события еврейской истории (С. 154). В 1922 г. именно при ложе «Кармел» создается первая женская еврейская ложа «Шуманит», попечению которой вскоре была вверена забота о детях, чьи матери вынуждены были в одиночку кормить семьи и много работать (С. 156). Вместе с рядом других женских организаций, таких, как «Вентура Леви» (одним из старейших женских еврейских обществ Болгарии), ашкеназским женским обществом «Поддержка», обществом «Матернита», а также сионистским ВИЦО (Women's International Zionist Organisation) и другими, «Шуманит» внесла значительный вклад в решение проблем «прекрасной половины» еврейской общины Софии (С. 171–173, 178–180).

Отдельный интерес представляет небольшой очерк, посвященный контактам болгарской еврейской общины с не менее известной, чем Бней Брит, международной организацией «Джойнт». Автор отмечает положительное впечатление, которое было произведено американскими представителями организации на Консистирию и всю местную еврейскую общественность во время визита в Болгарию в 1919 г. и во второй раз, в 1922 г. В итоге, «Джойнт» выделяет крупную сумму на содержание в общей сложности около 200 сирот, оставшихся без средств к существованию после Балканских войн (1912–1913) и Первой мировой войны (1914–1918), однако в 1919 г. отношения между американской организацией и еврейской общиной осложняются внутренними конфликтами, вспыхнувшими между различными еврейскими партиями в Болгарии, в результате которых поставленные «Джойнтом» условия не были выполнены, а еврейская община недополучила существенную сумму (С. 107–108).

В целом, Таджер далек от идеализации общественной жизни болгарских евреев, отмечая отрицательные последствия непримиримых противоречий между представителями Всемирного еврейского альянса (Alliance Israélite Universelle), под эгидой которого была создана первая в Софии еврейская школа и сеть бесплатных столовых для учащихся, и сионистами, добившимися большого влияния в Болгарии в конце XIX в., а к 1920-м годам, ставшими главным в стране еврейским идейно-политическим течением. Результатом этих противоречий становятся постоянные сложности организационного характера, связанные, в том числе, и с утверждением главных раввинов Болгарии. Характерным примером может служить описанный Таджером случай 1889 г. с новым болгарским раввином Эдуардом Сешем, ставленником Всемирного еврейского союза, вынужденным, по настоянию сионистов, отправиться восвояси

буквально на том же поезде сразу же после своего прибытия в Софию (С. 45). Как пишет автор, атмосфера беспощадной конкуренции царит в это время и среди местных еврейских благотворительных организаций: так, софийское общество «Оэвим» (букв. Общество «Друзей») становится жертвой интриг со стороны организации «Сосьета де бьен азер» (букв. Общества «Делай добро»), добившейся в итоге полной ликвидации конкурента (С. 39–41).

Тематически связан с разделом «Евреи Софии» очерк «Благотворительные дела», где рассматривается деятельность других еврейских общественных организаций: так называемых Купат Цедака (в книге «Kupat Tsedaka» – касса для пожертвований) и Бикур Холим (в книге «Bikur Holim» – посещение больных), пик активности которых пришелся на период после Первой мировой войны и был связан с преодолением ее последствий в жизни еврейской общины. Оба учреждения взяли на себя заботу о вдовах, сиротах, инвалидах, бывших военнопленных, в числе которых были не только евреи, но и представители других конфессий и народностей. Огромное число нуждающихся в специальной медицинской помощи побудило указанные благотворительные общества начать в 1920 г. разработку проекта еврейской больницы, для реализации которого был создан специальный фонд «Больница». А.М. Таджер подробно описывает те сложности и перипетии, через которые пришлось пройти комитетам Купат Цедака и Бикур Холим, а также образованному в 1924 г. Обществу евреев-ветеранов войн (С. 140–142), прежде чем была найдена соответствующая финансовая поддержка из разных источников и достигнуто согласие между этими обществами, синагогальным настоятельством и городскими властями (С. 131–135). Автор дает длинный список имен организаторов, благотворителей и представителей еврейской общины, чьими усилиями еврейская больница-памятник евреям-участникам Балканских и Первой мировой войн была наконец торжественно открыта 8 мая 1932 г., став на долгие годы уникальным учреждением подобного типа, оснащенным по последнему слову техники и существующая без какой-либо государственной поддержки, принимая на лечение всех больных без различий в вероисповедании и национальности (С. 135–137).

Необычайную актуальность работе Таджера придает подробнейшее описание развития инфраструктуры, связанной с еврейской религиозной и общественной жизнью, погружающее читателя в топографию еврейского квартала, расположенного в центре г. Софии. Многие здания, упомянутые в очерках Таджера, ныне составляют важную часть культурно-исторического облика Софии [Hazan 2012, 122–155]. Представленная автором картина дополняется детальной картой, помещенной в приложении (С. 231), а также многочисленными иллюстрациями (частично дополненными переводчиком и издателями): прежде всего,

фотографиями синагог, школ, домов зажиточных евреев и документов, в числе которых – редкие издания еврейских авторов, уставы благотворительных еврейских обществ и другие документы. Особый интерес представляет специальный билет, дававший право своему владельцу присутствовать при открытии новой Центральной синагоги 9 сентября 1909 г. в Софии (С. 229–244), ставшей на долгие годы одной из визитных карточек столицы [Hazan 2012, 132–155]. Данному событию посвящен отдельный подраздел книги (С. 51–57). В нем со стенографической точностью зафиксирована последовательность прибытия гостей и помещены тексты торжественных речей, произнесенных на церемонии главным раввином доктором Мордехаем Эренпрайсом (занимавшим свой пост с 1900 по 1914 гг.), председателем совета общины Авраамом Давичоном Леви, наконец, самим царем Болгарии Фердинандом I (1908–1918), приехавшим на собственном автомобиле на открытие синагоги вместе с царицей Элеонорой.

С той же документальной точностью Таджер фиксирует и другие события официального характера, на которых присутствуют представители еврейской общины. Так, им подробно описан ход аудиенции, устроенной специально для еврейской делегации 6 августа 1912 г. в связи с празднованием 25-летия восшествия на болгарский княжеский престол Фердинанда I, занимавшего его с 1887 по 1908 гг. вплоть до принятия царского титула (С. 58–60). Отдельный краткий очерк автор посвятил описанию подарков, преподнесенных Фердинанду от еврейской общины: пышной украшенной пергаментной Сефер-Торе в серебряном окладе и серебряной же указке для ее чтения, некоторое время находившихся в царском кабинете, а ныне – в Еврейском музее истории при Центральной Софийской синагоге (С. 124–125, ср.: Hazan 2012, 153).

Не остаются в стороне от общественно значимых событий Болгарии евреи и в 1930-е годы. Так, в свойственном ему стенографическом тоне А.М. Таджер описывает аудиенцию, во время которой евреи Болгарии преподносят подарки царской чете Борису III (1918–1943) и Джованне Савойской по случаю их свадьбы (С. 122–123). В числе даров – уникальная менора (С. 123, ср.: Hazan 2012, 153), созданная в школе прикладных искусств «Бецалел» в Иерусалиме под руководством эмигрировавшего из Болгарии скульптора Бориса Шаца (1867–1932) [Эттингер 2001, 468].

Деятельность еврейских культурных организаций не рассмотрена Таджером систематично, присутствуя в книге лишь как своего рода «дополнение» к описанию благотворительности, однако ее спектр отличается чрезвычайным разнообразием. Среди многочисленных обществ культурно-просветительского характера особенно выделяются еврейское певческое общество «Хор Цадиков», созданное при новой Центральной Софийской синагоге (С. 175), общество «Ашахар» («Заря») – центр идейного развития еврейской молодежи (С. 173–174), клуб «Юнион», известный

своими лекциями и публичными конференциями по еврейскому вопросу, а также активной издательской деятельностью, в рамках которой, в частности, вышла одна книга из цикла «Всемирная история еврейского народа» С. Дубнова на болгарском языке (С. 177–178).

Книга А.М. Таджера представляет собой подлинную энциклопедию жизни еврейских общин Болгарии (особенно – Софийской) до начала 1930-х годов. Несмотря на непоследовательность в изложении материала, в результате чего некоторые пассажи повторяются несколько раз в различных частях книги, ряд исторических ошибок и неточностей, работа Таджера предоставляет историку уникальные сведения документального характера. Прежде всего, речь идет о выдержках из подлинных источников, многие из которых были уничтожены или утеряны в течение или после Второй мировой войны. Бесценны и составленные автором списки, биографии, фотографии, позволяющие использовать работу в качестве справочного пособия для более углубленной работы по данной теме в архивах и библиотеках.

Литература

Иречек 1878 – *Иречек К.* История болгар. Одесса, 1878.

Розанес 1928 – *Розанес С. А.* История на евреите в България // Еврейска трибуна. 1928. Т. 2. С. 350–365.

Таджер 1932 – *Таджер А.М.* Исторические заметки о еврействе в Болгарии и софийской общине (Notas istorikas sobre los djudyos de Bulgaria I la komunita de Sofia). София, 1932.

Таджер 2019 – *Таджер А.М.* Исторически бележки за еврейството в България и софийската община (превод от ладино, написан с буквы Раши, Леон Бенатов). София, 2019.

Эттингер 2001 – *Эттингер Ш.* История еврейского народа. Иерусалим, 2001.

Hazan 2012 – *Hazan E.* The Concise Illustrated Encyclopaedia of Jewish Communities and their Synagogues in Bulgaria. Sofia, 2012.

Keren 2015 – *Keren Z.* Studies of Jewish Life in Bulgaria (from the 16th to the 20th century). Tel Aviv, 2015.

Anastasia Simova (Dobychina)

(Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences)

PhD in Historical Sciences, research fellow

Department of Medieval History of Institute of Slavic Studies
of the Russian Academy of Sciences:

Leninsky Prospect, build. 32-A, Moscow, 119991, Russia,

tel.: +7(495)938-17-80, Fax: +7 (495)938-00-96,

E-mail: andobychina@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4929-0443

References

- Ireček 1878 – *Ireček K.* Istoriâ bolgar. Odessa, 1878.
- Rozanes 1928 – *Rozanes S.A.* Istoriya na evreite v Bulgariya // *Evreyska tribuna*. 1928. T. 2. S. 350–365.
- Tadzher 2019 – *Tadzher A.M.* Istoricheski belezhki za evreystvoto v Bulgariya i sofiyskata obshtina (prevod ot ladino, napisan s bukvi Rashi, Leon Benatov). Sofiya, 2019.
- Èttinger 2001 – *Èttinger Š.* Istoriâ evrejskogo naroda. Ierusalim, 2001.
- Keren 2015 – *Keren Z.* Studies of Jewish Life in Bulgaria (from the 16th to the 20th century). Tel Aviv, 2015.

Геннадий Эстрайх

(Нью-Йорк, США)

кандидат философских наук

Кафедра иврита и иудаики, Нью-Йоркский университет

E-mail: ge293@nyu.edu

ORCID: 0000-0002-7885-7851

Костырченко Г.В. Тайная политика: от Брежнева до Горбачева: в 2 ч. Часть I. Власть – Еврейский вопрос – Интеллигенция. Часть II. Советские евреи: выбор будущего.

М.: Международные отношения, 2019.

ISBN: 978-5-7133-1619-8. 592 с.; ил.+ 480 с.; ил.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.22

Историк советского еврейства не может, просто не имеет права обойти вниманием многочисленные публикации Геннадия Васильевича Костырченко, которые уже в течение четверти века служат важными, нередко уникальными источниками информации и одновременно становятся катализаторами продуктивных споров в этой области исследований. При этом для книг и статей Костырченко непросто найти место на полке работ еврейских историков, то есть специалистов со знанием соответствующих языков и общего контекста еврейской истории и культуры. В России, как и в большинстве постсоветских стран, доминирует другой жанр академических исследований – *о евреях*, под углом зрения общей советской истории, преимущественно на базе местных опубликованных и архивных материалов.

Автор книги «Тайная политика: от Брежнева до Горбачева» – несомненный лидер в этом жанре. Костырченко, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, никогда и не причислял себя к еврейским историкам. Не думаю, что он нуждается в таком причислении. Ведь он изучает не жизнь евреев в СССР, а еврейские аспекты истории СССР. В его работах речь идет, в основном, о том, как советские властные и окол властные лица и структуры относились к «еврейскому вопросу» в целом или к отдельным персоналиям.

«Тайная политика» рассказывает, например, об опеке, оказываемой Брежневым Аркадию Райкину. (Брежнев, видимо, не знал, что тогда в ходу был анекдот о том, как его в будущем будут описывать энциклопедии: «Политический деятель времен Аркадия Райкина»). В целом ряде случаев историку удастся самое сложное – раскрыть тайны механизма принятия решений по тому или иному «еврейскому вопросу».

По мнению Костырченко, позиция, занятая фигурами на советском олимпе или где-то в «олимпийских предгорьях» по отношению к «еврейским вопросам», нередко определялась их известным или скрываемым этническим происхождением. Например, в новой книге много внимания уделяется возможной еврейской «четвертушке» в генетическом древе Юрия Андропова и влиянию тщательно скрываемого квартеронства на политическое поведение главы КГБ, а позже и государства. Мне такого рода увязка кажется спорной и, главное, практически недоказуемой. Странно звучит также фраза о литературном критике Владимире Кардине: «*Будучи евреем* (выделено мной – Г.Э.), он тем не менее, отверг весьма распространенную мифологию о подготовке Сталиным депортации евреев» [Костырченко 2019, Т. 1, 81]. Непонятно, какую роль в этом случае могла играть национальность Кардина.

Новый 1000-страничный двухтомник хронологически дополняет его предыдущие книги¹. Главы, написанные как историческое повествование, соседствуют в книге с главами, носящими скорее политологический характер. Особенно интересным мне показался анализ конфликтов в среде публицистов, академических работников и партийных функционеров, занимавшихся – по долгу службы или по зову души – антисионистской и антирелигиозной пропагандой. Не все авторы такого рода литературы переходили границы моральной дозволенности, за которыми антисионистская риторика становилась терминологическим фасадом для откровенно антиеврейской публицистики. Костырченко упоминает и малоизученную, парадоксальную популярность книг на эти темы в еврейской среде. С одной стороны, они все-таки были «о евреях» и несли какие-то крупинки информации, а с другой стороны они злили и тем самым укрепляли «еврейскую обиду».

Среди авторов антисионистской и антирелигиозной литературы было немало евреев. Мне запомнился разговор с профессором философии – их тогда было, кажется, всего двадцать пять во всей Украине. Он узнал, что я

¹ См., в частности: В плену у красного фараона. Политические преследования евреев в последнее сталинское десятилетие. М.: Международные отношения, 1994. 400 с. (американское издание «Out of the Red Shadows: Anti-Semitism in Stalin's Russia» – 1995; французское издание «Prisonniers du Pharaon Rouge» – 1998); Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. М.: Международные отношения, 2001 (2-е изд. – 2003); Тайная политика Хрущёва: власть, интеллигенция, еврейский вопрос. М.: Международные отношения, 2012. – Прим. ред.

перешел работать в московский еврейский журнал *Советиш геймланд*, и поэтому попросил меня проверить, была ли в нем напечатана рецензия на его антиссионистские труды. По его утверждению, труды эти отличались объективностью. Рецензию я не нашел, а позже узнал, что вопрос был задан, когда профессор и вся его семья уже сидели на чемоданах. В Израиле он читал лекции по истории сионизма для репатриантов. Туда же, в Израиль, в конце концов переехал и Моисей Беленький, автор атеистической литературы, критиковавший иудаизм с марксистской точки зрения. Там он смог, по всей видимости, убедиться, что его комментарии о жизни в еврейском государстве (о том, например, что женщины лишены ряда гражданских прав, а необрезанный мужчина не может стать гражданином Израиля) были лишены основания.

Взаимоотношения между антиссионистами разных мастей заняли такой объем текста, что автору, по всей видимости, пришлось пожертвовать другими важными сюжетами. В частности, мало внимания уделяется Еврейской автономной области, хотя идеологический аппарат отводил этому территориальному образованию довольно заметную роль в официальной пропаганде, нацеленной не столько на советскую, сколько на зарубежную аудиторию. «Биробиджанизация» советской политики, особенно во второй половине XX в., все еще остается за кадром серьезных исследований, хотя именно псевдо-успехами еврейского национального строительства на Дальнем Востоке кремлевские идеологи упорно пытались прикрыть, как фиговым листком, бесстыдство своего нежелания и неумения каким-то образом найти подход к созданию психологически комфортного и социально приемлемого климата для жизни евреев в СССР.

Хуже придумать было сложно: перевести евреев в разряд этнических групп, наделенных титульной территорией, и тем самым как бы «нормализовать» их, загнав в прокрустово ложе советской схемы решения национального вопроса. Хочешь быть евреем и получать от этого удовольствие – дуй в Биробиджан. Иначе ты обитаешь в разбросанной по СССР диаспоре Биробиджана и получаешь то, что получает какой-нибудь украинец или литовец за пределами своей республики, а именно возможность подписаться на газету, издаваемую в этнической метрополии (у евреев – у них ведь всегда привилегии! – еще и на московский *Советиш геймланд*), посещать время от времени концерты, покупать книги на еврейском языке или в переводе с него, и что-нибудь еще в этом духе. А в Биробиджане, если ты туда поедешь, у тебя есть шанс местного карьерного роста вплоть до секретаря обкома. Можно даже стать депутатом Верховного Совета – было в нем, как в иранском меджлисе, соответствующее место. И за пределами советско-еврейского национального очага у биробиджанца был шанс добиться успеха. Эммануил Казакевич и Арон Вергелис, биробиджанские поэты (правда,

оба к тому времени уже жили в Москве), стали в один и тот же день в 1940 г. членами Союза писателей. Вергелис возглавит в 1961 г. *Советиш геймланд*, а другого биробиджанца, Адольфа Шаевича, тоже из рядов ленинского комсомола, в 1980 г. поставят во главе московской синагоги. В 1977 г. создание как бы биробиджанского Камерного еврейского музыкального театра под руководством (все-таки не биробиджанца) Юрия Шерлинга зеркально и грозно ответит американцам на введение поправки Джексона-Вэника.

К этой территориальной схеме была еще одна интересная добавка: «пятый пункт», причем не по выбору, как это было до конца 1930-х годов, не по «зову крови», а сугубо по ее составу. Если состав стопроцентный, то есть и мама, и папа евреи, то уж будь добр носить эту метку, даже если ты понятия не имеешь, в чем ты по своей культуре отличаешься от нееврейского соседа по парте. Государство делало все возможное, чтобы аккультурировать евреев, но при этом бюрократически их не ассимилировать, а вместо этого держать их в категории граждан с врожденным и (за редким исключением) неисправимым анкетным изъяном, создающим преграды – реальные или пусть только воображаемые – на пути к поступлению куда-то и получению чего-то. К моему счастью, я относился к той части советского еврейства, которая выросла в семьях, где еврейская культура в какой-то форме жила, поэтому эта «метка» считалась не изъяном, а просто отражением реальности и даже предметом гордости, особенно в случае преодоления преград.

Однако у меня нет сомнений, что многие тысячи евреев были бы рады избавиться от, как тогда говорили, «пятой группы инвалидности». Кто-то действительно избавлялся через связи и взятки. Или «виртуально» – через крещение. Но главных идеологов свобода выбора (не только евреями, конечно) «пятого пункта» почему-то не устраивала. По сути, в этом и заключалась одна из «тайн Полишинеля» советской политики по отношению к евреям, политики, толкавшей к выезду. Мне представляется неслучайным то, что среди лидеров-отказников заметно выделялись люди из тщательно аккультурированных семей. Приходилось слышать, что были и такие, кто видел в эмиграции возможность «перестать быть евреями». В целом, причин и поводов для отъезда было много. К их числу относилось и следующее: человеку, мечтавшему о жизни в большом культурном центре, с широкими возможностями для профессионального роста и развития, но судьбой заброшенному, скажем, в Большой Токмак или Бендеры, обычно куда легче было перебраться в Иерусалим или Нью-Йорк, чем в забаррикадированные системой прописки Москву и Ленинград.

Эмиграция – одна из основных тем книги. Особое внимание уделяется отказнику, вынужденному, по мнению Костырченко, «влачить по воле властей жалкое существование изгоя, лишенного работы по специаль-

ности, достигнутого социального статуса и связанных с ним льгот и услуг в сферах медицины, образования, обеспечения ширпотребом и пр.» [Костырченко 2019, т. 2, 163]. Это правда. Но не для всех отказников. Сошлюсь на свой опыт. Благодаря порядочности руководства того института, в котором я работал, мне ритуально попортили нервы, исключили из комсомола и народной дружины, но не выбросили на улицу. Более того, через пару лет, после двух отказов по причине кем-то установленной «нецелесообразности» моего выезда, даже стали повышать в должности. В результате, я причисляю себя и себе подобных к категории *refusenik light*. Изгоем я себя тоже не ощущал. Скорее, подача документов принесла ощущение свободы.

При всей несомненной полезности и новизне «Тайн политики» у меня по ходу чтения росла досада по отношению к издательству «Международные отношения». Самое главное – рукописи надо все-таки посылать компетентным экспертам и привлекать к работе надежного научного редактора. Нет сомнений, что в этом случае текст, насыщенный биографическими и событийными подробностями, очистился бы от досадных ошибок. Кто-то из экспертов, например, удержал бы автора от ссылок на антиссионистскую литературу советского периода как на источник информации о событиях того времени. Кто-то бы усомнился, что Вергелис заплатил «за свою свободу и жизнь жесткой критикой арестованных после войны коллег по цеху еврейской литературы» [Костырченко 2019, Т. 1, 61], и подсказал бы, что его «*notitsn on a seyder*» переводятся на русский язык как «беспорядочные заметки», а не «заметки к сейдеру» [Костырченко 2019, Т. 1, 530]. Кого-то бы озадачила информация о том, что «в одном из крупных проектно-строительных институтов Москвы <...> штатно работало примерно 3 тыс. евреев» [Костырченко 2019, Т. 2, 305]. Что же это был за такой институт?

Полезно было бы проверить многочисленные вторичные ссылки, то есть те, которые переключали из других публикаций. Я никогда не читал ничего, написанного политологом Лионелем Дадияни. Он время от времени появлялся в редакции *Советиш геймланд* и был мне симпатичен как человек. Однако его ссылка на статью в *Нью-Йорк таймс* меня никуда не привела [Костырченко 2019, Т. 2, 173]. Я не сомневаюсь, что эксперты помогли бы Геннадия Васильевичу уточнить главы о *Советиш геймланд* и о еврейских организациях конца 1980-х – начала 1990-х гг. «Я сам там был», и поэтому знаю, что картина выглядела как-то иначе.

Аркадий Райкин писал в своих воспоминаниях: «Когда приходит ясность осознания исторической правды, то и свою собственную жизнь осознаешь как бы частичкой этой правды, частичкой истории. Но вместе с тем многое уже не можешь восстановить. Не потому, что каких-то фактов не помнишь. А потому, что твое тогдашнее жизнеощущение теперь представляется тебе странным, даже загадочным». [Райкин 2014, 153].

Новая книга Костырченко – это не только подспорье для историков, изучающих последние десятилетия СССР, но и полезная литература для широкого круга читателей, многим она поможет осознать свою жизнь как бы частичкой истории.

Литература

Райкин 2014 – *Райкин А.И.* Без грима: воспоминания. М.: Центрополиграф, 2014. 332 с.

Костырченко 2019 – *Костырченко Г.В.* Тайная политика: от Брежнева до Горбачева: в 2 ч. Часть I. Власть – Еврейский вопрос – Интеллигенция. Часть II. Советские евреи: выбор будущего. М.: Международные отношения, 2019. 592 с.; ил.+ 480 с.; ил.

Gennady Estraiikh (New York, USA)

PhD

Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies, New York University

E-mail: ge293@nyu.edu

ORCID ID: 0000-0002-7885-7851

Зоя Метлицкая

(Москва, Россия)

МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет

к.и.н., доцент

E-mail: betwuxalegednes@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9031-2336

Галина Зеленина. Огненный враг марранов. Жизнь и смерть под надзором инквизиции.

М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

ISBN: 978-5-98712-824-4. 396 с.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.23

В книге Галины Зелениной исследуются различные аспекты взаимоотношений испанских марранов (крестившихся евреев) и католической церкви, представленной в книге как рядовыми верующими («старыми христианами»), так и властями, в первую очередь Супремой – испанской инквизицией. Основным источником исследования послужили материалы инквизиционных процессов в городе Сьюдад-Реал, расположенном в Кастилии, в 70 км от Толедо, на пути в Кордову. Эти материалы включают два разных типа документов: показания свидетелей обвинения и показания, представленные защитой с целью доказать ненадежность этих свидетелей. Документы относятся к периоду с 1483 по 1527 гг., однако хронологические рамки исследования, в котором заявленные темы рассматриваются, в том числе и в диахроническом разрезе, существенно шире: автор привлекает и свидетельства из текстов XIII–XIV вв., и источники второй половины XVI–XVII вв.

Книга включает введение и три раздела, названия которых отражают их содержание: «Марраны между иудаизмом и христианством», «Марраны между собой», «Марраны и инквизиция». Как и во всех исследованиях, опирающихся на документы инквизиции, первый и ключевой вопрос, возникающий у самого исследователя и у читателей: насколько можно доверять этому источнику? Обсуждая во введении историографию проблемы, Галина Зеленина затрагивает, в частности, полемику разных исторических школ по данному вопросу, но ее собственный подход, декларируемый в книге, избавляет ее от необходимости пытаться решить неразрешимую задачу верификации неверифицируемого. В раз-

ных местах книги она неоднократно пишет о том, что мы не знаем и никогда не узнаем, были ли обвиненные действительно «виновны» в приписываемых им действиях, а оправданные – невиновны, имели ли место упомянутые свидетелями факты или показания с разной степенью умелости были сфабрикованы.

Исследовательница принципиально также отказывается от любых оценочных дихотомий «жертвы – преследователи», «герои – гонители», «еретики – защитники веры», под знаком которых долгое время развивалась историография по данной теме.

Еще одна проблема, весьма популярная в современной иудаике — это вопрос о соотношении в средневековом восприятии евреев религиозно-конфессионального и этнического аспектов (другими словами, имеем ли мы дело в этот период с антисемитизмом или анти-иудаизмом) и трансформации этого восприятия в раннее Новое время. Зеленина, упомянув во введении эту тему, намеренно оставляет ее за рамками рассмотрения. В определенном смысле однозначный ответ на поставленный таким образом вопрос порождает очередную дихотомию из числа тех, которые исследовательница стремится избегать.

Зеленина определяет свой подход как основанный на методологии исторической антропологии, гендерной истории, истории идей. Ее интересуют не столько сами факты, сколько бытовавшие в том или ином сообществе (или в обществе в целом) идеи, представления и парадигмы, под влиянием которых свидетели, обвинители и защита формулировали свои мысли (не очень важно, соответствовали или не соответствовали они реальности) в тех или иных образах, апеллировали, к тем или иным идеалам и моделям.

В первом разделе в центре внимания автора находятся религиозные практики и обычаи марранов, их эволюция во времени. Она также демонстрирует, каким образом некоторые обряды и практики (например, приготовление определенных блюд) приобретали, с точки зрения общества и инквизиторов, «иудейские» коннотации и служили поводом для подозрений и обвинений. Одна из глав этого раздела посвящена очень интересной, на мой взгляд, теме – изменению отношения марранской общины к Торе и постепенному превращению ее в «воображаемую книгу», остававшуюся в центре исторической памяти, но не существующую в материальной реальности.

Второй раздел включает сюжеты, связанные с взаимоотношениями внутри марранских общин. Опираясь на показания свидетелей и главным образом на заявления по отводу свидетелей, Галина Зеленина реконструирует механизмы и анатомию внутренних конфликтов между самими марранами, а также конфликтов между марранами и их соседями – «старыми христианами». Эта часть исследования демонстрирует, каким образом в процессе дознаний по делам о «тайном иудействе» про-

исходил «перевод» свидетельских показаний и инквизиторских вердиктов с языка социального на религиозно-правовой язык и обратно. Инквизиция видела (или хотела видеть) религиозные мотивы в ситуациях и конфликтах, за которыми стояли, скорее всего, соседские ссоры, зависть, соперничество за место в социальной иерархии и т.п. В этом плане весьма важным представляется обобщающий вывод Галины Зелениной о том, что ключевым понятием при описании действий «противной стороны» (будь то гипотетически «иудействующие» марраны, недостойные свидетели или сама инквизиция) оказывается не «преступление» или «грех», а «бесчестье». Под этим термином может скрываться как арест или даже *аутодафе*, так и указание со стороны марранов на чисто прагматические цели инквизиторов, желающих исключительно отнять у обвиняемых их собственность.

В пяти главах третьего раздела рассмотрены различные сюжеты, связанные с взаимодействием марранов и сефардов с инквизицией. Отказавшись, как уже говорилось выше, от традиционных «черно-белых» интерпретаций этого противостояния, Галина Зеленина анализирует его с точки зрения средств и методов, использовавшихся в «идейном» соперничестве сторон для утверждения собственного морального превосходства. Представляются интересными наблюдения исследовательницы по поводу своего рода «зеркальности» в использовании *конверсо* (марранами) и инквизиторами библейских аллюзий, концепции святости и даже мессианской идеи. Описанная Галиной Зелениной эволюция отношения *конверсо* к почитанию святых – от полного отрицания посредством насмешек и надругательств через конкуренцию исторических (библейских) нарративов о мученичестве и мести до формирования собственных культов (марранов, погибших от рук инквизиции, с одной стороны, и испанских инквизиторов, погибших «на боевом посту» – с другой) – находит любопытные параллели в эволюции отношения протестантов к святости (о чем автор вскользь упоминает), а также в более ранней истории формирования катарского «пантеона».

Не менее интересные параллели обнаруживаются и во втором сюжете: об использовании в полемике еврейских и христианских авторов XVI–XVII вв. образов «эсхатологического зверя» из Пророчества Даниила и Откровения Иоанна Богослова. Если христианское описание «моисеевой ереси» в таком ключе вполне традиционно, то в применении подобной образности *конверсо* в XVII в. можно усмотреть параллель (если не влияние) протестантской историографии того времени, пестревшей подобными аллюзиями.

Отдельный сюжет в книге, проходящий практически через все ее главы, составляет гендерная тема. Рассматривая различные аспекты существования марранской общины (от обычаев, связанных с рождением ребенка, до отношения к культу Девы Марии) в диахронической перспек-

тиве исследовательница выявляет интересную общую закономерность чередования, если можно так сказать, гендерных оснований марранской культуры. В процессе постепенной утраты марранами связей со своими прежними единоверцами (особенно после изгнания иудеев из Испании в 1492 г.) ведущая роль в поддержании исторической памяти, сохранении (а иногда и формировании новых) обычаев, а также в исполнении этих обрядов переходила к женщинам. Когда в XVII в. общины испанских и португальских *конверсо*-изгнанников возвращаются к вере своих предков (то есть к иудаизму), происходит обратный процесс: их культура из преимущественно «женской» становится снова «мужской». Подобная гендерная «стратификация» присутствует и в других феноменах, на которые обращает свое внимание автор книги. Например, она указывает, что в критике культа Богоматери сосуществовали две тенденции: высокая, «мужская» еврейская полемика с этим культом, звучавшая в устах образованных *конверсо*, и народная, женское и не специфически еврейское «снижение» этого образа за счет обвинений Пресвятой Девы в том, в чем постоянно обвиняли самих женщин.

В заключение хотелось бы отметить, что книга Галины Зелениной, помимо несомненной научной глубины, обладает еще одним не менее важным достоинством. За выдержками из документов, авторскими рассуждениями и анализом встают судьбы живых людей с их проблемами, чувствами, страхами и надеждами. Галина Зеленина не пытается свести жизнь к схемам, идеализируя одних и демонизируя других, но воскрешает память об ушедших – таких, какими они были.

Zoya Metlitskaya (Russia)

Lomonosov Moscow State University, Historical Department

PhD, History

E-mail: betwuxalegednes@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9031-2336

Ольга Карташова

(Нью-Йорк, США)

Отдел еврейских рукописей, Кафедра Иврита и Иудаики, Нью-Йоркский Университет
аспирантка

E-mail: ok763@nyu.edu

ORCID: 0000-0001-6992-1586

Soviet Jews in World War II: Fighting, Witnessing, Remembering.

Ed. Harriet Murav and Gennady Estraiikh. Borderlines: Russian and East European Jewish Studies. Brighton: Academic Studies Press, 2014. ISBN: 9781618113139. 268 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.24

Катастрофа советского еврейства долгое время игнорировалась в СССР в пользу героического нарратива о Великой Отечественной войне, а в западном контексте стала частью общей трагедии еврейского Холокоста в Европе. Отличительные качества этих событий на территории бывшего СССР, как и отношение к ним выживших евреев, все еще требуют значительного внимания исследователей. Данная публикация является одним из первых серьезных шагов на пути к восполнению этого пробела. Одним из главных достижений данного сборника может быть отмечено сближение на общем фоне категорий «еврейское» – «советское» и Холокост – Великая Отечественная Война вне рамок частой для них противопоставленности. Редакторы и авторы сборника задают вопросы о том, как строилась и менялась идентичность советских евреев во время Второй Мировой Войны и Холокоста на территории Советского Союза, и показывают эти события глазами современников посредством уникального анализа множества мемуаров, дневников, корреспонденции, устной истории, поэзии, фотографии, кино и публицистики.

Книга поделена на две части – историческую и документально-интерпретативную. Первая часть объединена общей темой – советский еврей на войне. В первой главе Мордехай Альтшулер приводит ряд примеров того, как полностью ассимилированные советские военные возвращаются к своим этническим корням под влиянием травматических переживаний на фронте. Виды массовых казней и разграбленных синагог, а также внезапное ощущение растущего антисемитизма приводят людей, которые в остальном ничем не отличаются от других граждан СССР, к

горькому осознанию собственной принадлежности к еврейскому народу. И тогда забытые еврейские «квадратные буквы», звуки идиша, или звезда Давида становятся проявлениями той скорби, к которой большинство в советском государстве равнодушно.

Во второй главе Джошуа Рубенштайн дает право голоса человеку, который во многом сформировал советский нарратив о войне и Холокосте – Илье Эренбургу. Это приведенная с минимальными комментариями подборка знаковых статей Эренбурга в советской прессе, переведенных на множество языков и служивших для информирования о судьбе еврейских жертв и подвиге еврейских героев как в СССР, так и на западе.

Олег Будницкий поднимает в своей статье важнейшую тему «будней рядового Абрама», опираясь на богатый материал фронтовых дневников евреев. Читатель не только узнает о невыносимых условиях, с которыми столкнулся каждый солдат и офицер (вне зависимости от национальности) во время войны, но и получает картину ситуации с цензурой, пропагандой и антисемитизмом в Красной Армии.

Неожиданное сопоставление еврейского и казаческого образов выделяет статью Геннадия Эстрайха, которая, тем не менее, удивительно органично вписывается в сборник. Автор анализирует, как в советской литературе на идише и русском языках отразилось стремление еврейских писателей представить высшую степень героизации советского еврея, который в их интерпретации становится максимально маскулинизированным вплоть до приобретения черт казака. Это изображение отчасти призвано подчеркнуть фронтовой опыт сотен тысяч евреев в Красной Армии в том числе и в кавалерии, а отчасти демонстрирует, как образ казачества был популярен среди евреев в СССР в качестве образца brutality и антипода традиционного представления о еврейской «феминности».

Продолжая тему евреев-героев, Аркадий Зельцер анализирует как менялась линия еврейского сопротивления в публикациях *Эйникайт* – газеты на идише Еврейского Антифашистского Комитета. Он отмечает, что во время войны журналисты и писатели имели возможность подчеркивать отвагу и патриотизм евреев в армии и сопротивлении, поскольку это совпадало с интересом партийного руководства – вызвать поддержку на Западе. Однако, с ростом националистического шовинизма и поворотом пропаганды в сторону восхваления русского духа, образы еврейских героев, особенно связанных с легендарными примерами из еврейской истории, как, например, Бар Кохба, перестали казаться уместными в советском мейнстриме.

Вторая часть сборника представляет собой неоднородный набор источников и интерпретаций. Марат Гринберг и Хэрриет Мурав предлагают два очень разных метода интерпретации темы войны и Холокоста в поэзии советских евреев. Ольга Гершенсон обращается к первому в СССР

фильму, изобразившему Холокост на экране – «Непокорённым» Марка Донского (1945). Фоторепортаж, как ключевой метод воспроизведения событий военных лет, представлен в подробном анализе Дэвида Шнира о роли и художественной особенности фотографий Евгения Халдея – автора самой известной фотографии водружения советского флага на Рейхстаге, а также свидетеля освобождения Будапештского гетто.

Сборник завершают отрывки из воспоминаний Бориса Слуцкого, Михаила Ромма и Анатолия Рыбакова. Эти материалы не так давно стали доступны и русскоязычному читателю, а на Западе публикуются впервые¹. К большому сожалению, места для такого рода свидетельств от первого лица в сборнике уделено немного. Также можно отметить, что практически отсутствуют (за исключением статьи Будницкого) упоминания роли еврейских женщин и их военных судеб. Данное упущение открывает интересную возможность для будущих исследователей. Из недостатков можно указать и на слабую связь послесловия профессора Цви Гительмана с содержанием сборника. Это послесловие скорее служит описанием основных исторических событий, роли СССР во Второй Мировой войне, Холокоста в Восточной Европе и места советских евреев в этой трагедии. Вероятно, такого рода историческая справка может быть полезна западному читателю, незнакому с особенностями данного исторического периода.

Подводя итог, данная публикация, вне сомнения, открывает исключительно важную главу в исследовании советского еврейства. В соответствии с последними тенденциями в социальной истории Холокоста и Второй Мировой войны, упор в будущем, очевидно, должен быть сделан на изучение эго-документов, восстановление заглушенных в советскую эпоху голосов, которые помогут рассказать историю героизма и страдания. Из этого тома уже вырисовывается перспектива сложной идентичности советских евреев, которая сближает нарративы о Великой Отечественной Войне и Холокосте и воздаёт должное исторической несправедливости в игнорировании этими историями друг друга.

Литература

- Слуцкий 2000 – *Слуцкий Б.А.* Записки о войне: Стихотворения и баллады. ЛОГОС, 2000. 348 с.
- Ромм 2003 – *Ромм М.И.* Как в кино. Устные рассказы. Нижний Новгород: Деком, 2003. 256 с.
- Рыбаков 1997 – *Рыбаков А.* Роман-воспоминание. М.: Вагриус, 1997. 378 с.

¹ См.: [Слуцкий 2000, Ромм 2003, Рыбаков 1997].

Olga Kartashova (New York, USA)

Scribal Department of Hebrew and Judaic Studies, New York University

Ph.D. student

E-mail: ok763@nyu.edu

ORCID: 0000-0001-6992-1586

References

Slutskii B.A., 2000, Zapiski o voine: Stikhotvoreniia i ballady. [Poems and ballads]. LOGOS, 348 s.

Romm M.I., 2003, Kak v kino. Ustnye rasskazy. [As in a film. Oral stories.] Nizhnii Novgorod: Dekom, 256 s.

Rybakov A., 1997, Roman-vospominanie. [Novel – memory] Moskva: Vagrius, 378 s.

Светлана Амосова

(Москва, Россия)

Младший научный сотрудник, Институт славяноведения РАН, Центр славяно-иудаики.

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7614-6549

История и культура горских евреев

/ под. ред. Е.М. Назаровой, И.Г. Семенова.

М: Всемирный конгресс горских евреев, 2018.

ISBN 978-7164-0767-1. 800 с.

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.25

Несмотря на то, что история, культура и традиции горских евреев уже в 1990-е годы стала предметом отдельного изучения, было проведено несколько специальных конференций по этой теме, регулярно выходят статьи, фундаментальных трудов и монографий на русском языке практически нет. Единственным исключением является вышедшая в 1999 г. книга «Горские евреи: История, этнография, культура». Спустя почти 20 лет после ее издания, вышел новый труд, который объединил исследователей из России и Израиля.

Идея создать коллективную монографию возникла в 2013 г. Тогда было решено собрать большой научный коллектив и подготовить фундаментальное издание, которое стало бы развитием и продолжением работы, вышедшей в 1999 г. Как пишет в предисловии редактор монографии: «Наша книга – это сегодняшний уровень науки по истории и культуре горских евреев. Каждый наш автор – специалист в той или иной области гуманитарного знания – предлагает читателю свои личные исследовательские результаты, наработки, достижения» (С. 11).

Книга открывается предисловием научного редактора Евгении Назаровой и введением, написанным Игорем Семеновым, где он подробно рассматривает экзо- и эндо-этнонимы, используемые для горских евреев, а также пишет об истории «татского мифа». Всего в книге шесть частей. Во многом структура данного труда повторяет структуру работы 1999 г. Однако материалы не дублируют друг друга. Если в книге 1999 г. было несколько републикаций материалов конца XIX в. (например, Иуды Черного, Ильи Анисимова), то в новой монографии представлены только оригинальные статьи, которые были написаны специально для данного издания.

Первая часть «История горских евреев» открывается статьями научного редактора И.Г. Семенова, где подробно рассматриваются источники,

историография и основные этапы изучения истории и культуры горских евреев. Далее очерчивается история горских общин с VI в. и до окончания Второй мировой войны. Раздел заканчивается статьей Марка Куповецкого о динамике численности и расселении горских евреев с XIX до начала XX в. Третий раздел книги «Религия и традиционная культура» – самый большой и разнообразный, здесь представлены и статьи о традиционном религиозном образовании, и о письменной культуре, синагогах, кладбищах, традиционной музыке, фольклоре горских евреев. Большой интерес представляет пятый раздел «Горские евреи на трех континентах». Здесь собраны в том числе и статьи о современном состоянии горско-еврейских общин в Израиле и Азербайджане (Х. Брам), в США, Канаде, Германии, Австрии и России (С. Чарный).

Отдельно следует отметить оформление книги: собрано довольно большое количество фотографий конца XIX – начала XX вв. Помимо того, что многие статьи сопровождаются иллюстрациями, есть и отдельная подборка фотографий в конце книги. Для оформления обложки было использовано фото фрагмента ковра ручной работы, изготовленного мастерицей из Красной Слободы в 1950-е годы XX в. из фондов Историко-краеведческого музея г. Кубы (Азербайджан).

Стоит отметить, что есть и определенные пробелы: например, нет истории горских общин после 1945 г. Но это отмечают и сами редакторы в предисловии: «В книге, бесспорно, есть лакуны и пропуски, и она не даст вам абсолютно полного, всестороннего и всеобъемлющего описания нашей истории и всех аспектов культуры. Это дело будущего» (С. 11).

Данный труд, несомненно, стал важной вехой в исследовании горских евреев, он, с одной стороны, является некоторым итогом большого исследовательского проекта, с другой – он показывает перспективы дальнейших исследований этой группы евреев.

Литература

- Горские евреи: История, этнография, культура / Сост. и ред. – В. Дымшиц; под общ. ред. И. Бегуна. М; Иерусалим: ДААТ / Знание, 1999. 464 с.
История и культура горских евреев / под. ред. Е.М. Назаровой, И.Г. Семенова. М: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. 800 с.: ил.

Svetlana Amosova (Moscow, Russia)

Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7614-6549

References

Gorskie evrei: Istoriia, etnografiia, kul'tura / Sost. i red. – V. Dymshic; pod obsh'. red. I. Beguna. M; Ierusalim: DAAT / Znanie, 1999.

Istoriia i kul'tura gorskikh evreev / pod. red. E. Nazarovoi, I.G. Semenova. M: Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 2018.

Некролог

Obituary

Памяти Юрия Исаевича Мурзаханова

DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.26

3 ноября 2020 г. ушел из жизни один из ведущих российских специалистов по истории и культуре горских евреев, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова, заместитель директора Малой школьной академии при КБГУ Юрий Мурзаханов.



Юрий Мурзаханов родился в Нальчике 12 марта 1959 г. По окончании нальчикской средней школы № 5 поступил на исторический факультет Кабардино-Балкарского государственного университета, который успешно окончил в 1984 г.

Еще в студенческие годы Юрий Мурзаханов проявил активный интерес к изучению истории и культуры горских евреев. Однако его стремление, вопреки официальной кампании «татизации» горских евреев, написать дипломную работу по теме «Брак и семья у горских евреев», вызвало крайне негативную реакцию руководства университета и властей Кабардино-Балкарской АССР. Через десять лет, в 1994 г., уже в постсоветской России Юрию Мурзаханову удалось успешно защитить кандидатскую диссертацию «Современная семья у горских евреев Кабардино-Балкарии» в Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН в Москве. Эта работа была издана в том же году в московском издательстве «Чоро» отдельной монографией.

На этапе подготовки кандидатской диссертацией во второй половине 1980-х – первой половине 1990-х гг. Юрий Мурзаханов опубликовал не утратившие своей ценности и актуальности и сегодня работы «Очерк истории этнографического изучения горских евреев (XVIII – начало XX вв.)» и «Горские евреи. Аннотированный библиографический указатель. Ч. I. XVIII – начало XX вв.» (обе изданы в 1994 г.). В 2002 г. в московском издательстве «Наука» было опубликовано основанное на архивных источниках исследование Юрия Мурзаханова «Горско-еврейский

этнограф Илья Шеребетович Анисимов». Научное наследие Ю. И. Мурзаханова составляют более ста публикаций. В Так, Юрием Мурзахановым написано несколько глав в коллективных монографиях «История и культура горских евреев Кавказа» (Иерусалим, 2009) и «История и культура горских евреев» (Москва, 2018).

Исследования Юрия Мурзаханова отличают широкий научный кругозор и глубокая проработка как архивных, так и полевых этнографических источников. В памяти коллег Юрий Мурзаханов останется настоящим тружеником науки, скромным и обаятельным человеком.

Основные публикации Ю. И. Мурзаханова

Горские евреи. Аннотированный библиографический указатель. Ч. I. XVIII – начало XX вв. М.: ЧОРО, 1994. 44 с.

Очерк истории этнографического изучения горских евреев (XVIII – начало XX вв.). М.: ЧОРО, 1994. 78 с.

Современная семья у горских евреев Кабардино-Балкарии. М.: ЧОРО, 1994. 104 с.

Современная семья у горских евреев Кабардино-Балкарии / Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 1994.

Илья Шеребетович Анисимов // История и этнография горских евреев Кавказа. Нальчик, 1998. С. 25–42.

Горско-еврейский этнограф Илья Шеребетович Анисимов. М.: Наука, 2002. 40 с.

Семейная обрядность горских евреев Кабардино-Балкарии // Материалы международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа». Баку: Элм, 2002. С. 119–128.

Горско-еврейская община в годы Великой Отечественной войны // Кабардино-Балкария в годы Великой Отечественной войны. Нальчик, 2005. С. 82–87.

Горско-еврейская община Дагестана // История и культура горских евреев Кавказа / Научн.ред. и составитель Л. А. Микдаш-Шамаилова. Иерусалим, 2009. С. 47–52.

Горско-еврейская община Северного Кавказа // История и культура горских евреев Кавказа / Научн. ред. и составитель Л. А. Микдаш-Шамаилова. Иерусалим, 2009. С. 53–62.

Образование // История и культура горских евреев Кавказа / Научн. ред. и составитель Л. А. Микдаш-Шамаилова. Иерусалим, 2009. С. 79–86.

Хронология важнейших дат по истории и культуре горских евреев // История и культура горских евреев Кавказа / Научн. ред. и составитель Л. А. Микдаш-Шамаилова. Иерусалим, 2009. С. 47–52.

Историко-этнографическое изучение горско-еврейской общины Нальчика (к историографии вопроса) // Социально-трудовые права граждан

- и их реализация в условиях рыночных отношений. Нальчик, 2011. С. 209–214.
- Формы брака у горских евреев Кабардино-Балкарии // Российская гендерная история с «юга» на «запад»: прошлое определяет настоящее. Материалы Шестой международной научной конференции РАИЖИ. Нальчик; М., 2013. С. 182–184.
- Горско-еврейская страничка в республиканской газете «Карахалк» (Нальчик) // Евреи Средней Азии, Грузии и Кавказа: исследования по истории, социологии и культуре горских евреев. Иерусалим, 2014. С. 25–31.
- Горские евреи Кабардино-Балкарии // Дербент – город трех религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.). Отв. ред. Г. Н. Сеидова. Махачкала: АЛЕФ, 2015. С. 218–227.
- Семейно-брачный институт у нальчикских горских евреев: традиции и современность // Общество: философия, история, культура. Краснодар, 2016. № 4. С. 66–68.
- Ковровое искусство горских евреев Кавказа // Общество: философия, история, культура. Краснодар, 2016. № 4. С. 69–71.
- Обряды детского цикла горских евреев Северного Кавказа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 5. С. 139–141.
- Традиционные похоронные обряды горских евреев Северного Кавказа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 5. С. 140–142.
- Горские евреи Кабардино-Балкарии в годы Великой Отечественной войны // История и культура горских евреев / Научн. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 262–269.
- Горско-еврейские общины Северного Кавказа // История и культура горских евреев / Научн. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 317–323.
- Общественный и семейный быт горских евреев (на материалах Нальчикской общины) // История и культура горских евреев / Научн. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 324–363.
- Традиционная культура жизнеобеспечения этноса // История и культура горских евреев / Научн. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 450–455.

Периодическое издание

Judaic-Slavic Journal

2020

No. 2 (2020)

Сдано в набор 1.10.2020

Подписано в печать 14.10.2020

Формат 70х100 1/16

Офсетная печать

Усл.печ.л. 26.98

Тираж 300 экз.

Цена свободная

Учредитель

Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

119334 Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Издатель

МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»

Тел. / phone number: (+7-495) 938-00-70

e-mail: sefer.journal@gmail.com

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,

109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91