ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ЦЕНТР «СЭФЕР»

ЕВРЕЙСКИЙ МУЗЕЙ И ЦЕНТР ТОЛЕРАНТНОСТИ

Российская академия наук
Институт славяноведения

Автономная некоммерческая организация
Научно-гуманитарный центр «Сэфер»

Jewish Museum and Tolerance Center

ISSN: 2658-3364
DOI: 10.31168/2658-3364

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2 (выпуска)

Judaic-Slavic Journal

№ 1-2(9-10)
2023

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 Дымшиц (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)

Editorial Board

Oleg Budnitskiy (National Research University Higher School of Economics, Moscow)
Mikhail Chlenov (Sefer, Moscow)
Valery Dymshits (European University at St. Petersburg)
Gennady Estraikh (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)

Редакторы

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

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)

Выпускающий редактор

Светлана Амосова

Managing editor

Svetlana Amosova

Литературный редактор
Светлана Николаева
Корректор
Татьяна Миргород
Верстка
Александр Сильванович
Оформление
Сергей Трофимов

Literary editor
Svetlana Nikolaeva
Proofreader
Tatiana Mirgorod
Layout
Alex Silvanovich
Design
Sergey Trofimov

Содержание

Статьи

9 **Эсхатологические ожидания 1666 года: восточноевропейские отклики на сообщения о приходе Мессии**
Виктория Мочалова

21 **Бессарабские этюды: еврейская культура в трудах русских авторов XIX – начала XX века**
Вячеслав Степанов

55 **Еврей перед судом. Об отражении дела Аркадия Ковнера газетой «Московские ведомости»**
Георгий Прохоров

76 **Страх или убеждение? Как и почему становятся антисемитами**
Виктор Шнирельман

Материалы конференции «С. Ан-ский и все-все-все»

109 **Источники «Дибука»: от этнографических экспедиций до «Грозы» А.Н. Островского**
Валерий Дымшиц

134 **Версии пьесы С.А. Ан-ского «Дибук» на идише, иврите и русском языке**
Александра Полян

Архив

159 **Кафский купец Хозя Кокос Жидовин – посредник между Москвой и Крымом в конце XV века**
Дмитрий Фельдман

175 **О переходе иудеев в православие в царствование Николая I (по документам Российского государственного исторического архива)**
Анна Манойленко, Юрий Манойленко

Рецензии

199 **Элиана Адлер. В их руках. Девичье еврейское образование в Российской империи**
Екатерина Норкина

205 **Vladimir Levin. Mi-mahpekhah le-milḥamah: ha-politikah ha-Yehudit be-Rusyah, 1907–1914 [From Revolution to War: Jewish Politics in Russia, 1907–1914]**
Элиша Саливон

208 **Laura Almagor. Beyond Zion: The Jewish Territorialist Movement**
Геннадий Эстрайх

211 **Sasha Senderovich. How the Soviet Jew Was Made**
Светлана Пахомова

218 **Аннотации**

Contents

Articles

9 **Eschatological Expectations in 1666: Eastern European Responses to Messages about the Coming of the Messiah**
Victoria Mochalova

21 **Bessarabian Studies: Jewish Culture in the Works of Russian Authors XIX – early XX century**
Vyacheslav Stepanov

55 **A Jew in a Court-room: The newspaper Moskovskiye Vedomosti on Arkady Kovner Process**
George Prokhorov

76 **Fear or Conviction? How and Why People Become Anti-Semitic**
Victor Shnirelman

Materials of Conference "S. An-sky and all"

109 **Sources of “Dibuk”: from Ethnographic Expeditions to the “Thunderstorm” by A.N. Ostrovskiy**
Valery Dymshits

134 **The Russian, the Yiddish and the Hebrew Drafts of Sh. An-sky’s “Dybbuk”**
Alexandra Polyan

Archives

159 **Kafa’s merchant Khozya Kokos Zhidovin is an intermediary between Moscow and Crimea at the end of the 15th century**
Dmitry Feldman

175 **On the conversion of the Jews to Orthodoxy during the reign of Nicholas I (according to the documents of the Russian State Historical Archive)**
Anna Manoylenko, Yuriy Manoylenko

Reviews

199 **Элиана Адлер. В их руках. Девичье еврейское образование в Российской империи**
Ekaterina Norkina

205 **Vladimir Levin. Mi-mahpekhah le-milḥamah: ha-politikah ha-Yehudit be-Rusyah, 1907–1914 [From Revolution to War: Jewish Politics in Russia, 1907–1914]**
Elisha Salivon

208 **Laura Almagor. Beyond Zion: The Jewish Territorialist Movement**
Gennady Estraikh

211 **Sasha Senderovich. How the Soviet Jew Was Made**
Svetlana Pakhomova

218 **Abstracts**

Статьи

Articles

Виктория Мочалова
(Москва, Россия)
Центр славяно-иудаики, Институт славяноведения РАН
Кандидат филологических наук
E-mail: vicmoc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3429-222X

Эсхатологические ожидания 1666 года: восточноевропейские отклики на сообщения о приходе Мессии

Аннотация: Ожидание конца света во второй половине XVII века стало благодатной почвой для восприятия сведений о приходе мессии – Шабтая Цви. Вера в него в еврейских общинах Европы побуждала и христиан склоняться к представлениям о близящемся конце времен. Информация о мессии широко распространяется в публицистике, полемической литературе как Западной, так и Восточной Европы, вызывая настороженное внимание со стороны властей. Большую популярность в православных кругах приобрел трактат Иоанникия Галятовского «Мессия правдивый», интерес к которому выходит за рамки XVII века. Трактат стал значимой вехой в развитии иудео-христианских отношений в Восточной Европе.

Ключевые слова: эсхатология, слухи о пришествии Мессии, христианские и иудейские эсхатологические ожидания, Шабтай Цви, Иоанникий Галятовский

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.01

Апокалиптические даты в (некоторых) христианских конфессиях исчислялись путем сложения указанных Иоанном Богословом чисел – 1000 («Ангел низверг сатану в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет» [Откр 20]) и 666 («…число зверя шестьсот шестьдесят шесть» [Откр 13:18]). Согласно этим подсчетам, 1666 год стал временем особенно интенсивных эсхатологических ожиданий [Данилевский 1997; Опарина 2003; Шамин 2002].

По представлениям восточноевропейского еврейства, приближению мессианской эры предшествуют «родовые муки» (*ивр.* «хевлей Машиах»), и в XVII в. их связывали с ужасами казацко-крестьянской войны, начавшейся в 1648 г. (5408 г. по еврейскому летоисчислению, обозначавшийся

как 408-й, а число 408 по гематрии соответствовало мукам, предшествующим приходу Машиаха, см. [Броджи-Беркоф 2006]). Мессианской смутой метко назвал польский исследователь период, начавшийся в 1648 г. и длившийся до конца XVIII в. [Doktór 2014].

При изучении истории восточноевропейского еврейства и его отношений с окружающим населением обращает на себя внимание парадоксальное сочетание близкого соседства и тесного экономического взаимодействия с предельным изоляционизмом, к которому стремились обе стороны. Представления о последних временах и мессианские ожидания, хотя они были отмечены в обоих социумах, в соответствии с названной тенденцией к изоляционизму тоже значительно различались. Отличия касались прежде всего (хотя и не только) понимания природы и функции ожидаемого спасителя [Броджи-Беркоф 1993; Jews and Slavs 2006]. В связи с тем, что в христианском и еврейском кругах эсхатологические ожидания развивались как бы параллельно, вне связи друг с другом, пристальный интерес к еврейскому мессианизму со стороны христианского общества может показаться парадоксальным и не вполне объяснимым. Вероятно, некоторую роль в этом играл авторитет иудеев как представителей более древней веры [Лимор 1999].

Слухи о появлении нового еврейского Мессии – Шабтая (Саббатая) Цви (1625–1676) [Waugh 1979; Шолем 2004, 359–397; Belova 2006; Scholem 2016] подогревали надежды иудеев на скорое избавление, о котором – задолго до появления Шабтая – говорили еврейские проповедники (например, ректор краковской ешивы Натан Спира или даян Берахия Спира), пребывая в экстатическом ожидании спасителя и передавая это состояние своим единоверцам. Практиковалось даже наблюдение с крыш краковских домов – в надежде на первенство в свидетельствовании о приходе спасителя. Глюкель, современница Шабтая из Гаммельна, жившая тогда в Гамбурге, писала:

> Примерно тогда же начались разговоры о Шабтае Цви (лжемессии). Горе нам, грешным, чего мы только ни слышали и почти поверили… Когда вспоминаю, в каком порыве каялись и молодые, и старики, то не нахожу слов… Как мы надеялись на приход Искупителя! Тогда, уверовав в то, что Шабтай Цви и есть долгожданный Мессия, многие продавали свои дома, земли, другое имущество, дабы быть готовым к Освобождению… О, Владыка Небесный! Надеялись мы тогда, что Ты, Боже милостивый, сжалишься над своим несчастным народом Израильским и освободишь его; так надеялись мы, как надеется женщина, что после целого дня страданий и после ночи ужасных мучений придет избавление. Весь народ Израиля снова и снова… готовился, но родился лишь ветер… Когда вспоминаю *тшуву*, которой предавались старики и молодые, трудно становится писать. Но горе нам, что согрешили мы. О, Творец мира! Все Твои дети сильно настрадались покаянием, молитвой и

> *цдакой*. Радость, которая охватила всех нас при получении писем, не поддается описанию. Большинство писем получали сефардские евреи. Читались они в сефардской синагоге, куда приходили также и немецкие евреи. Молодые выходцы Португалии одевались в лучшие свои платья, опоясывались зелеными лентами, эмблемою Шабтая Цви, и, танцуя под звуки барабанов и цимбалов, отправлялись в свои синагоги. Некоторые легковерные (бедные!) продавали все свое имущество и дома и со дня на день ждали избавления. Мой тесть, мир ему, который жил тогда в Гаммельне, оставил дом, двор и все хозяйство и переехал в Гильдесгейм, а к нам в Гамбург прислал он две большие бочки с холстом и всякими съестными припасами, потому что этот добрый человек попросту думал, что из Гамбурга поедут в Святую Землю. Так простояли эти бочки запакованными больше года [Глюкель 2001].

В Гамбурге охотно перепечатывались сенсационные вести, которые евреи получали с Востока, а интерес христиан к эсхатологическим ожиданиям иудеев служил для последних неким дополнительным доказательством их обоснованности.

Этот интерес был весьма заметен, слухи о нем широко распространялись в Европе, и христианское духовенство не могло не проявлять беспокойства по поводу их влияния на христиан. Например, епископ Станислав Сарновский запретил процессии евреев, которые собирались, чтобы приветствовать приход мессии, и носили его изображения. Король Ян Казимир в 1666 г. издает декрет о ложности доходящих из «чужих земель» сведений «о некоем Мессии» и недопустимости всякого рода демонстраций в его честь (см. подробнее [Balaban 1936, 45]).

Есть множество свидетельств растущего интереса к появлению мессии. Одно из них – европейская публицистика этого периода [Вести-Куранты 2008]. Примечательно, что любая доходившая до Москвы информация о событиях, связанных с этой еврейской темой, переводилась; ни разу касающиеся этих событий материалы, опубликованные в каком-либо печатном издании, из которого вообще делались переводы, не были оставлены без внимания [Вести-куранты 2008, 111].

Крупнейшим антииудейским полемическим сочинением на эту тему на Востоке Европы стал «Мессия Правдивый, или разговор Жида с Христианином о Мессии» Иоанникия Галятовского, первоначально вышедший на украинском [Галятовський 1669] и польском языках [Galatowski 1672]. Оба издания были посвящены царю Алексею Михайловичу [Эйнгорн 1896; Броджи-Беркоф 1993].

В предисловии автор пишет, что послужило стимулом к написанию этого обширного труда:

> Я написал эту книгу, потому что на Волыни, на Подолии, в Литве и в Польше жидовское нечестие слишком высоко подняло рога свои, явился на Востоке,

> в Смирне, какой-то плут Сабефа и назвался жидовским Мессиею, прельстив жидов ложными чудесами; он обещал им восстановить Иерусалим и израильское царство, возвратить им их отечество и вывести из неволи. Глупые жиды торжествовали, веселились, надеялись, что Мессия возьмет их на облака и перенесет всех их в Иерусалим... Некоторые покидали свои дома и имущества, ничего не хотели делать и говорили, что вот скоро Мессия их перенесет на облаке в Иерусалим. Иные по целым дням постились, не давали есть даже малым детям и во время суровой зимы купались в прорубях, читая какую-то вновь сочиненную молитву. Тогда жиды смотрели на христиан высокомерно, угрожали им своим Мессиею и говорили: вот мы будем вашими господами. Ваши короли, князья, гетманы, воеводы, сенаторы будут нашими пастухами, пахарями, жнецами: будут дрова рубить, печи нам топить и делать все, что жиды им прикажут; вы должны будете принять иудейскую веру и поклониться нашему Мессии. В то время некоторые малодушные и бедные христиане, слыша рассказы о чудесах ложного Мессии и видя крайнее высокомерие жидов, начали сомневаться о Христе: точно ли он был действительный Мессия, стали склоняться к вере в ложного Мессию, напуганные угрозами о его строгости. Для того, чтобы христиане не тревожились вестями о ложном Мессии и, не сомневаясь, верили, что Иисус Христос был истинный Мессия, – я написал книгу эту. Я написал ее также для того, чтобы сбить спесь и высокомерие жидов, на стыд им и на поношение, так как они уже не раз дозволяли себя обманывать ложным Мессиям. Меня побудили к этому и нечестивые поступки жидов, которые, живучи в христианских государствах, относятся с презрением и поношением ко Христу Богу нашему и ко всему христианскому народу [Галятовский 1669].

Полемика с (воображаемым) христианским оппонентом касалась широкого круга вопросов, в том числе и вопроса о явлении Антихриста: «А когда ты говоришь, что мы не знаем, один ли Антихрист придет, или многие антихристы придут, на то я тебе отвечаю, что один только Антихрист перед концом света придет» [Галятовский 1669, 127].

Автор этого сочинения Иоанникий Галятовский, обучавшийся, а затем преподававший в Киевской академии, где с 1659 по 1662 г. он был еще и ректором, занимавший видные места в церковной иерархии (архимандрит Новгород-Северского монастыря, настоятель Волынского Купятицкого монастыря, архимандрит Черниговского Успенского монастыря), был, по выражению митрополита Евгения, славным состязательным богословом своего века [Митрополит Евгений 1827]. Перу его принадлежат многие сочинения, среди них — полемические тексты, необходимость в которых была, в частности, вызвана противостоянием в середине XVII в. униатов и католиков православной церкви, обвинениями последней в схизме. В православной церкви были избраны «для сочинения возражений противникам и для оправдания православия»

крупные богословы того времени – черниговский архиепископ Лазарь Баранович и архимандрит Иоанникий Галятовский, известный, в частности, своими поучениями о составлении проповедей, повествованиями о чудесах Богородицы. Полемический характер носят направленные на различные стороны конфессионального противостояния его антикатолические сочинения: «Беседа Белоцерковская, или разговор, бывший 1663 года в Местечке Белая Церковь именуемом, между Галятовским и Ксендзом Иезуитом Адрианом Пекарским о Церковном Священноначалии» (см. о ней подробно [Bartoszewicz 1880]), «Старая вера о власти Папе Римских и о исхождении Святого Духа» (1668), «Ответ Грекороссийской Церкви Римлянам на книгу их Фундамент Веры, сочиненную Иезуитом Скаргою, или показание Фундамента, на коем Латинники противу Россиян основывают свою новую веру» (1683). Полемический пафос архимандрита обрушивался и на широкий спектр противников православной веры (см. «Алфавит, или Словарь различных Еретиков для научения их вере Православной» 1681 г.), и на приверженцев мусульманства («Алкоран Магометов от Когелета Христова разрушенный и ни во что обращенный, или опровержение Алкорана с противоположением Христианского учения» 1683 г.).

Характеризуя творчество Галятовского, Н.И. Костомаров писал:

> Со всем своим ученым невежеством, с простонародными суевериями, привитыми во младенчестве и не выбитыми школой (которая и не старалась об их искоренении), с легковерием ко всему печатному, с раболепством ко всему, что только носит на себе притязание православной церковности, с диким изуверством, готовым жечь, топить в воде, резать всех, кто верует не так, как следует, но вместе с тем с несомненным дарованием, которое видимо в стройности изложения, в ясности слога, в удободоступности речи и, главное, в той живости, которая всегда бывает признаком дарования и которой никак и ничем не может себе усвоить бездарность, Галятовский, более всякого другого, может назваться представителем своего века в южнорусской литературе [Костомаров 1886, 377].

Галятовский предваряет свое сочинение описанием тех трудностей и опасностей, которые ему пришлось преодолеть ради создания этого обширного сочинения, указывая и на собственные, так сказать, полевые исследования – личные беседы и диспуты с евреями о Христе. Последнее вызывает некоторые сомнения, поскольку непонятно, на каком языке могли вестись такие диспуты и что могло побудить местных евреев вступать в обсуждение с православным священником тем, связанных с Христом и находящихся, если так можно выразиться, вне сферы их компетенции. Более вероятным представляется, что Галятовский прибег к самой форме диспута. Известны, например, обширные «диалоги»

польского полемиста Мартина Чеховица [Czechowic 1575; 1581]. Галятовский, будучи знаком – как образованный богослов – с мессианскими представлениями иудеев, привел в своем сочинении вероятные аргументы воображаемых оппонентов:

> Милая и вдячная мне есть тая праца, которую по трудных и небезпечных дорогах, в князстве Руском и в князстве Литовском ездячи; и ущирбок здоровя и шкоды великии поносячи, и навчасов розных и долегливостей дознаваючи; и смерти ся окрутнои не поеднократ сподеваючи и обавляючи, и по розных местах и селах з жидами о Христе розмовляючи, и розныи книги для написаня моеи книги, Месия правдивый названои читаючи; поднялем [Галятовский 1669, 13].

В этой преамбуле более правдоподобным представляется его упоминание об использовании «разных книг» (см. об этом [Maier and Pilger 2003a: 3–5]). Разнообразные источники труда Галятовского, включавшие сочинения Цезаря Барония и Цезария Гайстербахского, переведенные с немецкого польские брошюры, посвященные лжемессии Шабтаю Цви, – «Описание нового еврейского короля Сабета Себи, которого начало, старость, личность, дела, призвание и чудеса описаны, также христиан, евреев, турок и других мнения приведены; с приложением правдивого изображения собственной персоны того короля» («Opisanie nowego króla żydowskiego Sabetha Sebi, którego początek, starość, osoba, uczynki, przystawstwo y cuda, jako też chrzezcianów, żydów, turków y inszich zdanie; przy czym y króla tegoż wlasney osobey prawdziwy contrafect); «Удивительное начало и страшный конец так называемого еврейского короля Сабета Себи» («Dziwny początek i straszny koniec tak nazwanego żydowskiego króla Sabetha Sebi»), – и другие тексты, неоднократно привлекали внимание исследователей [Bartoszewicz 1914, 138–140; Galas 2001; Шпирт 2008, 5–22; Шпирт 2010]. Подобных анонимных брошюр, вышедших в период напряженных эсхатологических ожиданий 1665–1666 гг., довольно много [Scholem 1973, 941–947].

Сочинение Галятовского продолжает традицию диалогов о вере, столь популярных, в частности, в польской полемической литературе, с которой автор был очевидно знаком. В качестве примера можно привести уже упомянутые написанные по-польски «Беседы», построенные в виде разговора учителя с учеником, лидера польских антитринитариев Мартина Чеховица (полное название: «Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседах разные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности об еврейских неправдах, которыми они стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанные и изданные Чеховицем») [Czechowic 1575]. Здесь возникает и мессианская

тема: Чеховиц опровергает утверждения «некоторых раввинов» о том, что Мессия уже родился, но пока не явился, а пребывает либо где-то в раю, либо в Риме среди нищих [Czechowic 1575, 121, 124, 135, 140, 153, 160]. Диспуту с иудеями полностью посвящено другое произведение Чеховица, построенное в виде отклика на его «Беседы» некоего еврея Якуба – реального или воображаемого собеседника – «Ответ еврея Якуба из Белжиц на Диалоги Мартина Чеховица, на который Якубу отвечает тот же Мартин Чеховиц» [Czechowic 1581].

Слава об учености Галятовского обратила на него внимание и российского царского двора. В 1671 г. он был приглашен в Москву, произнес при дворе проповедь, которую поднес царю Алексею Михайловичу с приветственной речью, как и экземпляр своего сочинения [Эйнгорн 1893].

В 1665 г. в Москве переводили «с немецких курантов» сведения о новом иудейском пророке Натане Леви, возвещавшем в Газе о Шабтае, «восстании народа жидовского и о царстве их», во что многие уверовали, а жители иерусалимские послали к нему законников своих для проверки, истинный ли он пророк («ходит во вретищах, пеплом голову посыпает и творит чудеса»), и сведения о нем подтвердились [РГАДА, Ф. 141. Д. 122. Л. 71–73].

В отличие от других сочинений Галятовского, «Мессия правдивый…» удостоился в 1803 г. перевода на русский язык (осуществленного священником Космодемьянским с некоторыми сокращениями («Разговор христианина с жидовином о пришествии в мир истинного Мессии»). Еще более значительным сокращениям подверглась книга при втором издании на русском языке, вышедшем в переводе священника И. Ницкевича («Мессия праведный Иисус Христос Сын Божий: Разговор христианина с евреем», 1887 г.). Очевидно, востребованность данного сочинения была связана с неким неослабевающим интересом к волнующей теме и иудео-христианскому диалогу.

Источники

РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Ф. 141. Д. 122. Л. 71–73.

Вести-Куранты 2008 – Вести-Куранты. 1656 г., 1660–1662 гг., 1664–1670 гг. Ч. 2. Иностранные оригиналы к русским текстам / Исслед. и подгот. текстов И. Майер. М.: Языки славянских культур, 2008. 648 с.

Галятовський 1669 – *Галятовський Й.* Месіа правдивый, Исус Христос, Сын Божий, от початку света через все веки людем от Бога обецаннный и от людей очекиванный. Київ: Типография Киево-Печерской лавры, 1669. 429 с.

Глюкель 2001 – *Глюкель фон Гаммельн*. Рассказ от первого лица. М.: Лехаим, 2001, 224 с.

Митрополит Евгений 1827 – *Митрополит Евгений (Болховитинов)*. Словарь исторический о бывших в России писателях духовнаго чина Греко-Российской церкви. В 2 тт. СПб.: Типография Ивана Глазунова, 1827. 343 с., 333 с.

Czechowic 1575 – *Czechowic M.* Rozmowy Chrystyjańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią (1575) / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. No. 12. Warszawa; Lódź: PWN, 1979.

Czechowic 1581 – *Czechowic M*. Odpis Jakoba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków: Drukarnia Teofila Adamowica, 1581, 311 s.

Galatowski 1672 – *Galatowski J*. Mesjasz (Messyasz) prawdziwy Jezus Chrystus Syn Boży, od początku świata przez wszystkie wieki ludziom od Boga obiecany... Київ, 1672.

Литература

Броджи-Беркоф 1993 – *Броджи-Беркоф Д.* Христианское и иудейское мессианство в «Мессии правдивом» Иоанникия (Галятовского) // Jews and Slavs. Jerusalem; Sofia: The Center for Slavic Languages and Literatures of The Hebrew University of Jerusalem; The Cyrillo-Methodian Research Center of the Bulgarian Academy of Sciences, 2006. Vol. 18. P. 75–85.

Данилевский 1997 – *Данилевский И.Н.* Эсхатологические мотивы в Повести временных лет // У источника: сборник статей в честь С.М. Каштанова. Ч. 1. М.: Сигналъ 1997. С. 172–220.

Костомаров 1886 – *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1886. Т. 2. С. 274–295.

Лимор 1999 – *Лимор О*. Христианская святость и еврейский авторитет / пер. с ивр. М. Навон // Вестник Еврейского университета. № 2 (20). М.; Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 1999. С. 181–215. С. 181–215.

Опарина 2003 – *Опарина Т.А.* Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: сборник материалов междунар. конф. / ред. М.С. Киселева. М.: Институт человека РАН, 2003. С. 287–317.

Серов 1999 – *Серов Б.Н.* Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый» // Еврейская культура и культурные контакты. Ч. 3. Материалы 6-й ежегодной конференции по иудаике. М.: Центр Сэфер, Еврейский университет в Иерусалиме, Институт славяноведения РАН, 1999. С. 100–114.

Сумцов 1884 – *Сумцов Н.Ф.* И. Галятовский: (К истории южно-русской литературы XVII в.). // Киевская старина. 1884. № 1. С. 1–20; № 2. С. 183–204; № 3. С. 371–390; № 4. С. 565–588, Киев, 1884.

Шамин 2002 – *Шамин С.М.* В ожидании конца света в России (конец XVII – начало XVIII в.) // Вопросы истории. 2002. № 6. С. 134–139.

Шпирт 2008 – *Шпирт А.А.* «Мессия Правдивый» Иоанникия Галятовского // Славяноведение. 2008. № 4. С. 37–45.

Шпирт А. 2009 – *Шпирт А.А.* Этноконфессиональные отношения на восточных землях Речи Посполитой в середине XVII в.: еврейско-христианские отношения. Рукопись дисс. на соиск. степени канд. ист. наук. 358 с.

Шпирт 2010 – *Шпирт А.А.* «Мессия Правдивый» Иоанникия Галятовского и его «еврейские» источники // Лехаим. 2010. № 4. URL: www.lechaim.ru/ARHIV/216/shpirt.htm (дата обращения: 30.12.2023).

Эйнгорн 1896 – *Эйнгорн В.О*. Пребывание в Москве Иоанникия (Галятовского) в 1670 г. // Журнал Министерства народного просвещения. 1896. Ч. 308. Ноябрь. Отдел 2. С. 82–96.

Balaban 1936 – *Balaban M*. Historia Zydow w Krakowie i na Kazimierzu. T. II. Krakow: Nadzieja, 1936.

Bartoszewicz 1880 – *Bartoszewicz J*. Szkic dziejów-KościoIa ruskiego w Polsce. Kraków: J. Zenowicz, 1880, 493 s.

Bartoszewicz 1914 – *Bartoszewicz K*. Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVII w. Kraków; Warszawa: Gebethner i Wolff, 1914. 143 s.

Belova 1993 – *Belova O*. Славянские народные легенды о «жидовском мессии» // Jews and Slaves. Jerusalem; Sofia: The Center for Slavic Languages and Literatures of The Hebrew University of Jerusalem; The Cyrillo-Methodian Research Center of the Bulgarian Academy of Sciences, 2006. Vol. 18. P. 86–95.

Doktór 2012 – *Doktór J*. Misjonarze i Żydzi w czasach mesjanskiej zawieruchy 1648–1792. Warszawa: ZIH, 2012, 314 s.

Galas 2001 – *Galas M*. Sabbatianism in the Seventeenth-Century Polish-Lithuanian Commonwealth: A Review of the Sources // Jerusalem Studies in Jewish Thought, 16-17, 2001. S. 1–13.

Jews and Slavs 2006– Jews and Slavs. Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures / Ed. by W. Moskovich and S. Nikolova. Jerusalem; Sofia: The Center for Slavic Languages and Literatures of The Hebrew University of Jerusalem; The Cyrillo-Methodian Research Center of the Bulgarian Academy of Sciences, 2006. Vol. 18.

Maier, Pilger 2003 – *Maier I., Pilger W*. Polnische Fabelzeitung über Sabbatai Zwi, übersetzt für den russischen Zaren (1666) // Zeitschrift für Slavische Philologie. B. 62. H. 1. 2003. S. 1–39.

Mayer 2016 – *Mayer Y.Z.* The Devil, the Taz and Shabbetai Sevi – A Late Polish-Hassidic Tale // El Prezente. Journal for Sephardic Studies. 2016, Vol. 10. P. 95–103.
Rosenthal 1966 – *Rosenthal J.* Marcin Czechowic and Jacob of Belżyce: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1966. Vol. 34. P. 82–86.
Scholem 2016 – *Scholem G.* Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626–1676. Princeton, (Bollingen Series 208). 1096 P.
Waugh 1979 – *Waugh D.C.* News of the False Messiah: Reports on Shabbetai Zevi in Ukraine and Muscovy // Jewish Social Studies, 41, 1979: 3–4. P. 301–322.

Eschatological Expectations in 1666: Eastern European Responses to Messages about the Coming of the Messiah

Victoria Mochalova
Judaic-Slavic Center, Institute for Slavic Studies, RAS
PhD., Philology
E-mail: vicmoc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3429-222X

Abstract: The anticipation of the end of the world in the second half of the 17th century became fertile ground for the perception of information about the coming of the messiah – Shabtai Zevi. Belief in him in the Jewish communities of Europe also encouraged Christians to lean towards ideas about the approaching end of times. Information about the Messiah is widely disseminated in journalism and polemical literature in both Western and Eastern Europe, attracting wary attention from the authorities. The treatise "The True Messiah" by Ioannikiy Galatovsky gained great popularity in Orthodox circles, the interest in which went beyond the 17th century. The treatise became a significant milestone in the development of Judeo-Christian relations in Eastern Europe.

Keywords: eschatology, rumours of the coming of the Messiah, Christian and Jewish eschatological expectations, Sabtai Zewi, Ioannikiy Galatovsky.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.01

References

Balaban, M., 1936, *Historia Zydow w Krakowie i na Kazimierzu* [History of Jews in Krakow and Kazimierz], vol. II. Krakow: “Nadzieja”. (Polish)

Brodzhi-Berkof, D., 2006, Christianskoe i iudeiskoe messianstvo v “Messii pravdivom” Ioannikiia (Galiatovskogo) [Christian and Jewish Messianism in “The True Messiah” by Ioanniki (Galiatovsky)]. *Jews and Slavs*, vol. 18, 75–85. Jerusalem; Sofia: The Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem; The Cyrillo-Methodian Research Center of the Bulgarian Academy of Sciences. (Russian)

Belova, O., 2006, Slavianskie narodnye legendy o “zhidovskom messii” [Slavic Folk Lends about the “Jewish Messiah”]. *Jews and Slavs*, vol. 18, 86–95. Jerusalem; Sofia: The Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem; The Cyrillo-Methodian Research Center of the Bulgarian Academy of Sciences. (Russian)

Doktór J. Misjonarze i Żydzi w czasach mesjanskiej zawieruchy 1648–1792. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2014 [Missionaries and Jews in the Times of Messianic Turmoil 1648–1792]. (Polish)

Galas, M., 2001, Sabbatianism in the seventeenth-century Polish-Lithuanian commonwealth: a review of the sources. *Jerusalem studies in Jewish thought*, 16–17, 51–63.

Limor, O., 1999, Khristianskaia sviatost’ i evreiskii avtoritet [Christian holiness and Jewish authority]. *Vestnik Evreiskogo universiteta*, 2(20), 181–215. Moscow; Jerusalem: Gesharim – Mosty kul’tury. (Russian)

Maier, I., and W. Pilger, 2003, Polnische Fabelzeitung über Sabbatai Zwi, übersetzt für den russischen Zaren (1666). Zeitschrift für Slavische Philologie, b. 62, h. 1, 1–39.

Mayer, Y.Z., 2016, The Devil, the Taz and Shabbetai Sevi – A Late Polish-Hassidic Tale. El Prezente. Journal for Sephardic Studies, vol. 10, 95–103.

Moskovoch, W., and S. Nikolova, eds., 2006, Jews and Slavs. Messianic Ideas in Jewish and Slavic, vol. 18, 75–85. Jerusalem; Sofia: The Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem; The Cyrillo-Methodian Research Center of the Bulgarian Academy of Sciences. (Russian)

Oparina, T.A., 2003, Chislo 1666 v russkoi knizhnosti serediny – tret’ei chetverti 17 v. [The number 1666 in Russian bookishness mid-century – third quarter of the 17th century]. *Chelovek mezhdu Tsarstvom i Imperiei: Sbornik materialov mezhdunarodnoi konferencii* [A man between kingdom and empire], ed. M.S. Kiseleva, 287–317. Moscow: Institut cheloveka RAN. (Russian)

Rosenthal, J., 1966, Marcin Czechowic and Jacob of Belżyce: Arian Jewish encounters in sixteenth-century Poland. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 34, 82–86.

Scholem, G., 1973, Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626–1676. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Serov, B., 1999, Obraz evreev v sochinenii I. Galiatovskogo “Messiia pravdivyi” [The image of the Jews in “True Messiah” by I. Galiatovsky]. *Evreiskaia kul’tura i kul’turnye kontakty. Materialy VI ezhegodnoi konferencii po iudaike* [Jewish culture and cultural contacts. Proceedings of the 6th Annual scientific conference on judaica], pt. 3, 100–114. Moscow: Center “Sefer”, Evreiskii universitet v Ierusalime, Institut slavianovedeniia RAN. (Russian)

Shamin, S.M., 2002, V ozhidanii konca sveta v Rossii (konec 17 – nachalo 18 v.) [Waiting for the end of the world in Russia (late 17th – early 18th century)]. *Voprosy istorii*, 6, 134–139. (Russian)

Shpirt, A.A., 2008, “Messiia Pravdivyi” Ioannikiia Galiatovskogo [“True Messiah” by Ioannikii Galiatovsky]. *Slavianovedenie*, 4, 37–45. (Russian)

Shpirt, A.A., 2009, Etnokonfessional’nyie otnosheniia na vostochnykh zeml’akh Rechi Pospolitoi v seredine 17 v.: evreisko-khristianskie otnosheniia [Ethno-religious relations in the eastern lands of Rech’ Pospolitaia in the middle of the 17th century: Jewish-Christian relations]. PhD dissertation. Moscow. 358 s. (Russian)

Shpirt, A.A., 2010, “Messiia Pravdivyi” Ioannikiia Galiatovskogo i ego “evreiskie” istochniki [“True Messiah” by Ioannikii Galiatovsky and its “Jewish” sources]. *Lechaim*, 4. URL: https://www.lechaim.ru/ARHIV/216/shpirt.htm (retrieved: 30.12.2023). (Russian)

Waugh, D.C., 1979, News of the false Messiah: reports on Shabbetai Zevi in Ukraine and Muscovy. Jewish social studies, 41 (3-4), 301–322.

Статья принята к печати 10.10.2023

Вячеслав Степанов
(Москва, Россия)
Доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник
Институт славяноведения РАН,
Отдел современной истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы
E-mail: vpstepanovpochta@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5026-9505

Бессарабские этюды: еврейская культура в трудах русских авторов XIX – начала XX в.

Аннотация: Представлен анализ трудов русских чиновников и офицеров XIX – начала XX в., в которых встречаются описания культуры, быта и национального характера представителей еврейского населения Бессарабии и сопредельных с ней территорий (П. Свиньин, Ф. Вигель, И. Яковенко, И. Аксаков, А. Скальковский, Н. Дараган, А. Защук, А. Шмидт, Л. Берг). Отдельным вниманием охвачено художественное слово русских писателей обозначенного периода: «Странник» А. Вельтмана, мемуары С. Урусова. Автор подчеркивает важность привлечения художественных произведений к освещению традиционно-бытовой культуры еврейства, его положения, характеристики народа и его отдельных представителей.

Ключевые слова: Бессарабия, XIX – начало XX в., евреи, черта оседлости, русские авторы, писатели, офицеры Генерального штаба, традиционно-бытовая культура, культура повседневности, художественные произведения, очерки, мемуары.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.02

Евреи Бессарабии: краткие исторические сведения и экскурс в их изучение в советский и постсоветский период. Первые еврейские поселенцы появились на молдавских землях в конце XIV–XV в. Господарь Александр Добрый даровал евреям привилегии в торговле. Стабильное положение евреев в крае привело к их дополнительной миграции сюда из Германии и Польши, где они подвергались притеснениям. Несколько семей в XV в. переселилось и из Испании, из-за преследования там евреев Фердинандом II и его супругой Изабеллой I [Защук 1863, 525]. Однако было бы неверно утверждать, что евреи в Молдове постоянно находились

в благоприятном положении. Средневековые нравы и религиозный фанатизм проявлялись и здесь. Так, В.С. Зеленчук, ссылаясь на Фр. Миклошича, обращает внимание на то, что в XVI в. ограничительные меры коснулись и молдавских евреев. Петр Хромой (Шкьопул) даже издал указ об их изгнании из страны из-за конкуренции, которую они составляли молдавским торговцам скотом [Зеленчук, 1979, 63–64].

Уже в XVII в. евреи вновь обосновались в селениях Молдовы, прежде всего в городах. Но и в дальнейшем – в XVII, XVIII вв. – неоднократно наблюдаются преследования евреев и ограничение их в правах [Зеленчук, 1979, 64].

Непросто складывалась судьба евреев и в России. В 1791 г. императорским указом Екатерины II была определена черта постоянной еврейской оседлости, обозначившая территорию, где разрешалось проживать и вести торговлю лицам еврейской национальности. Черта оседлости определялась по факту второго раздела Речи Посполитой. Ее восточные окраины, заселенные и евреями и вошедшие в состав России, подверглись регламенту проживания. Со временем территория, где разрешалось селиться евреям, была предоставлена территориям, включенным в Российскую империю по второму и третьему разделам Речи Посполитой (1793–1795), Курляндской губернии (1799). Позже, к концу XIX в., черта оседлости включала Подольскую, Полтавскую, Таврическую, Херсонскую, Черниговскую, Виленскую, Витебскую, Волынскую, Гродненскую, Екатеринославскую, Киевскую, Ковенскую, Минскую, Могилёвскую, губернии. К местам расселения еврейского населения относилась и Бессарабская губерния.

В центральных же губерниях России, а особенно в столице, позволялось селиться лишь отдельным социальным категориям евреев: купцам первой гильдии, лицам с образованием – врачам, адвокатам, а также… проституткам.

С 1808 г. российским евреям было запрещено жить в существующих сельских населенных пунктах, но при этом было предоставлено право становиться земледельцами. Когда Бессарабия в начале XIX в. оказалась в сфере влияния России, в ней стали появляться такие еврейские колонии. Число выделяемых десятин земли для колонистов разного этнического положения варьировалось. Над еврейскими колониями устанавливался жесткий административный контроль попечительства: «Немцам и болгарам давали по 50–65 десятин на семью, позволяли самим выбирать участки. Евреям же давали по 30 десятин на семью, участки, часто самые негодные, «определялись начальством». Немец-колонист получал землю независимо от числа душ в его семье, при этом ему предоставлялась полная свобода производства, ремесла, промысла и торговли. Еврейская же семья должна была иметь не менее шести душ мужского пола при трех работниках. Еврей-колонист был ограничен в праве на отлучку для

заработков, в праве найма рабочих из христиан, без которых не обходился ни один хозяин-немец» [Пасик 2015]. Была еще одна особенность: еврейские колонисты в отличие от других не получали права на землю; подобная ситуация продолжалась вплоть до прекращения существования колоний в 1905 г. [Пасик 2015].

В Бессарабии с 1836 по 1853 г. было образовано 17 еврейских колоний. Уже в пореформенное время, в 1865 г. «было «высочайше утверждено» положение Комитета министров «О мерах к облегчению евреям перехода из земледельческого сословия в другие». Оно распространялось на евреев-земледельцев, водворенных на землях в западных губерниях. 20 января 1867 г. «высочайше утвержденное» положение Комитета министров «О мерах к облегчению всем вообще евреям… перехода из земледельческого сословия в другие» распространило положение от 12 февраля 1865 г. на всех евреев-земледельцев вообще. Те, кто так и не сумел освоить крестьянский труд, получили возможность покинуть колонии на законных основаниях» [Пасик 2015]. Как убедится читатель, знакомясь с работами авторов XIX – начала XX вв., этим не преминули воспользоваться многие.

В 1877 г. Попечительный комитет был упразднен. Его Еврейское отделение, которому были подчинены еврейские колонии Херсонской и Екатеринославской губерний, присоединили к Херсонско-Бессарабскому управлению государственными имуществами [Пасик 2015]. А с 1 января 1905 г. еврейские колонии были и вовсе упразднены.

История евреев Молдавии в советский период практически не изучалась. Можно указать лишь труды В.М. Кабузана [Кабузан 1974] и В.С. Зеленчука [Зеленчук 1979]. Ситуация изменилась в начале 1990-х гг., после указов президента Молдовы о поддержке культур украинского, русского, еврейского населения республики [Пасик 2015][1]. Еще раньше, с весны 1989 г. в Молдавской ССР начали действовать общественные организации по поддержке еврейской культуры. При правительстве Республики Молдова был создан Департамент (затем Бюро межэтнических отношений, а с 2018 г. – Агентство) [подробнее см.: Степанов 2010, 271–288], а в системе Академии наук Молдовы (АНМ) в феврале 1991 г. – Отдел по изучению национальных меньшинств, с 1 января 1993 г. преобразованный в Институт национальных меньшинств (ИНМ) АНМ, где были открыты отделы, изучающие украинское, русское, болгарское, гагаузское и еврейское население республики[2].

[1] По каждой этносоциальной группе был издан отдельный указ президента. Непосредственно еврейского сообщества касался указ президента Мирчи Снегура «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова» [Указ 1991].

[2] О метаморфозах данного учреждения более подробно можно получить информацию в монографиях: [Степанов 2010, 257–271; Степанов 2018, 32–37].

В 1990-е гг. в Отделе истории и культуры евреев ИНМ АНМ работали И.Э. Левит (первый руководитель подразделения), С.А. Мадиевский, Л.Л. Полевой, Я.М. Копанский, К.Л. Жигня, И.В. Табак, М.Ш. Лемстер. Несколько позже к коллективу присоединились З.Л. Столяр, Р.Я. Клейман, И.Э. Шихова и др. Первоначально для отдела была характерна положительная динамика в ходе расширения штатов [Левит 2014, 184; Копанский 2001, 29–33] и соответственно в разрабатываемой научной проблематике. Результатом этого являлся выход в свет качественной научной продукции [Cărțile editate 2014].

Пришедшая на смену молдавской национальной эйфории планомерная румынизация перманентно сталкивалась с сопротивлением промолдавских сил. При этом нацменьшинства лишь призывали изучать государственный язык. Изучение их культур отступило на задний план. ИНМ переименовали в Институтом межэтнических исследований. А после реформы АНМ объединили с Институтом археологии и Институтом искусствоведения. Отделы сократились и уменьшились. Подобная ситуация сложилась и с группой «Этнология евреев». Сегодня в ней работают всего четыре исследователя: В. Дамьян – руководитель группы, Ж. Кушнир, И. Шихова и Ю. Палихович. Тем не менее за время своего существования еврейский сектор издал сотни статей, десятки монографий, провел десятки научных конференций [Дамьян 2014; 2021]. Несмотря на сложности, еврейское направление Института продолжает успешно реализовывать свою миссию.

Спектр исторических проблем, раскрытых в евреистике Молдовы, впечатляет, однако следует отметить, что тема освещения еврейского населения авторами XIX – начала XX в. в историографии представлена неполно. И это не потому, что неизвестны какие-либо источники, а вследствие весьма острых критических замечаний, которые для сохранения мирного сосуществования, особенно в период национальных бурлений, исследователи мудро предпочитали обходить.

Писать о еврейской этносоциальной общности наиболее сложно. Современное мироустройство сложилось таким образом, что любое некорректное высказывание в адрес любого народа является поводом для обвинения в неполиткорректности и отсутствии добрососедства (толерантности)[3].

Евреев столь долго и целенаправленно преследовали в разных странах, что к настоящему времени в мировом сообществе сложилась четкая установка – говорить о евреях хорошо либо не говорить вообще, иначе

[3] Автор предпочитает использовать термин «добрососедство». Он требует соблюдать границы дозволенного, что было выработано нормами общечеловеческих ценностей, но не позволяет превращать окружающее пространство в мир терпимости.

прослывешь антисемитом. Сегодня, по сути, это практически приравнивается к фашистской принадлежности.

И здесь возникает вопрос о том, как представлять еврейское сообщество края, говоря о теме освещения русскими исследователями бессарабского населения XIX – начала XX в.: максимально объективно, как того требует историческая наука, или односторонне представляя только хорошие и положительные качества народа, о которых писали современники изучаемого времени? Понятно, что любой читающий эти строки сразу скажет, что нужно выбирать первое направление. Вместе с тем картина при этом будет несколько иной, и не те, которые захотели слышать объективную информацию, будут ее озвучивать…

Тема бессарабского еврейства требует отдельной книги и не одной. Однако говорить, что данное направление получило достаточное развитие, не приходится. Было бы справедливо констатировать, что отношение к еврейскому населению в России всегда являлось отстраненно-настороженным. Причиной тому – масса факторов: религиозных, конъюнктурно-политических, экономических и, наконец, поколенческих. Общество формировало и транслировало свои мировоззренческие взгляды на подрастающее поколение, а оно, в свою очередь, передавало их своим детям. Конечно, жизнь не стояла на месте, равно как не оставались неизменными и общественные взгляды. Но усвоенные гетеростереотипы надолго оставались в народных представлениях.

К вопросу об изучении еврейского населения Бессарабии в XIX – начале XX в. Авторов рассматриваемого периода условно можно разделить на три категории: критично настроенных в отношении еврейства в крае, его симпатизантов (их было меньше), а также тех, кто пытался смотреть на проблему отстраненно, нейтрализуя за сухими комментариями всё, что посчитали нужным не озвучивать.

Один из первых бытописателей Бессарабии, П.П. Свиньин, останавливался на вопросе происхождения евреев в Бессарабии[4]:

> Жиды здесь двух родов. одни польские или немецкие, наводнившие, по изгнании их из Испании, Польшу и Германию, говорящие по-немецки, а другие выходцы из Турции и Крыма, говорящие по-турецки; они друг к другу питают непримиримую вражду; польские ненавидят турецких как самаритян, а сии польских, как суеверных лицемеров и обманщиков. И действительно, турецкие жиды – караимами называемые, гораздо честнее, совестнее и опрятнее других; польские жиды суть самые вредные граждане, по всем отношениям – обмануть христианина считают они не грехом, но торжеством их веры. Сюда, равно как в Молдавию и Валахию, вошли они и поселились большею частию со времени занятия сих земель российскими войсками. И теперь в

[4] Здесь и далее цитаты приводятся в орфографии и пунктуации оригинала.

> Валахии и Молдавии строго за ними присматривают и не допускают ни к каким важным делам, между тем как в Бессарабии они участвуют не только во всех откупах, но берут в посессии деревни. Их можно положить во всей Бессарабии до пяти тысяч семейств [Свиньин 1867, 206–207].

Из цитаты видно негативно-отстраненное отношение автора к еврейскому населению. Вместе с тем, наблюдения Свиньина о появлении народа в крае достаточно точны. По сведениям В. Зеленчука караимы представляли собой потомков тюркских племен. Они мигрировали из Бессарабии в основной своей массе к концу XIX в. Что касается евреев-талмудистов (раввинистов), то именно они прибыли из европейских стран, небольшая же часть евреев называлась «спаниолы» – вероятно, в связи с тем, что они мигрировали из Испании. Они говорили на турецком языке и на диалекте испанского [Зеленчук 1979, 63].

Небезынтересно проследить за впечатлениями А.Ф. Вельтмана, посетившего Кишинев в пушкинскую пору:

> В некоторых домах еще светилось: я чувствовал, что пахло жидами. – Фактора! – Фактора? Фактора? [5] – раздалось со всех сторон. Во всех домах распахнулись двери, и вдруг какая-то магическая сила осыпала меня жидами. – Фактора вам? в трактир вам надобно? – Да! – К Исаевне, ваше благородие! лучше нет заездного дома во всем Кишиневе. – К Голде, в. б.! – кричала другая толпа. – Куда ближе, к Голде или к Исаевне, все равно! – К Исаевне ближе! – Не верьте им! к Голде ближе! Неправда, неправда! – раздавалось с левой стороны… – Ступай налево!.. – Направо! – кричали другие.
>
> – Вот Исаевна!
>
> – Вот Голда!
>
> – Где же? – Вот направо! – Не слушайте их, вот налево!
>
> Наконец с обеих сторон в один голос раздалось: здесь! вот направо! вот налево! – и я увидел, что левую пристяжную жиды тянут в вороты налево, а правую пристяжную в вороты направо, из чего я и заключил тотчас, что Исаевна и Голда обитают одна против другой. Но толстая жидовка слева предупредила толстую жидовку справа ласковым приглашением нива (так в тексте – прим. авт.) в комнату, и я вступил во владение Исаевны. Вещи внесли. Жиды рассеялись, как туман. На улице опять ничего не стало слышно… [Вельтман 1831, 27].

Приведенный фрагмент из «Странника» Вельтмана подчеркивает несколько аспектов, на которые хотелось бы обратить внимание. При чтении произведения сразу ощущается некая надменность приехавшего из столицы автора в отношении любых местных жителей, это особенно

[5] Фактор – *зд.:* поверенный в делах.

касается простолюдинов, в том числе и евреев. Одновременно художественный взгляд писателя уловил важный штрих народного портрета. Речь идет о коллективизме, чем, собственно, всегда отличались еврейские поселенцы, стремящиеся держаться вместе в условиях иноэтничного окружения. В нескольких фрагментах писатель обращает внимание на активную форму торговли, когда продавцы буквально навязывали покупателю товар, при этом не конфликтуя друг с другом:

> Но вот направо и налево – лавки и магазины, наполненные изделиями Турции и Австрии. Штемпели Вены и Лейпцига, Стамбула, Измира ручаются за дешевизну и доброту.
>
> Не довольствуясь тем, что необходимость и желание перевести деньги наполняют лавки и магазины покупщиками, сидельцы ловят вас на улице, уговаривают, влекут насильно в лавку, соблазняют дешевизной, уступкой, и, прежде нежели вы решились купить то, на что взглянули, товар уже отмерян, взвешен, отрезан, завернут и всунут вам в руки; – что же остается вам делать? – платить.
>
> После этого верьте вышеозначенной аксиоме! Кто больше жида уверяет, что товар его ganz fain (самый лучший (идиш))? А вы принимаете все за *чистые деньги*.
>
> К проезжающим мимо лавок – то же *жестокое внимание*, то же *насильственное угождение* (курсив в источнике. – В.С.).
>
> Не успели еще усталые лошади мои сделать нескольких шагов между длинными строями лавок, и уже потомки *Израиля* обсыпали мою бричку и набросали в нее всего, что по догадливости своей они считали нужным мне продать. Что было мне делать? Лошади мои, как будто подкупленные жидами, стали, и я должен был выслушать цену товаров: – Батист, батист! – кричал рыжий еврей, – ganz gut, fain! (самый хороший, лучший! (идиш)), восемь червонцев за штуку! – Голландское полотно! – кричал другой, с витыми пейсами. – Äch! fünf Dukaten Stuck (Эх, пять дукатов за кусок! (идиш).)! Сукно Sedan, пятнадцать левов локоть. Шаль! бур-де-суа! четыре червонца! кэртс ди вист ку карикатурь (визитные карточки с карикатурами! (молд.))! опту-спре-зечи лей! кумпара, кумпара, боер (восемнадцать лей! купи, купи, господин! (молд.))! Kausen Sie, kausen Sie, mein lieber Herr (Купите, купите, дорогой господин! (идиш))!
>
> – Сараку-ди-мини (Бедный я! (молд.))!» [Вельтман 1831, 187].

В другом своем фрагменте «Странника» Вельтман обращает внимание на гармонию еврейского языка:

> Акустика, или физика, жидовского наречия поразила меня. Есть что-то в произношении оригинальное, и в подражании может быть выражено только посредством какого-нибудь инструмента. <…> Это очень любопытно для

> каждого любителя приятных звуков или мелодии выражений, особенно издаваемых устами милых женщин; но это особенная статья, которая должна быть помещена в главе о гармонии Вселенной и о хоре гениев, когда они возносят на небо праведную душу [Вельтман 1831, 28].

Еврейское окружение и специфика поведения произвели на писателя столь сильное впечатление, что его персонажу (а он излагает все от первого лица) приснился даже сон, в котором он в дороге попал в такую житейскую ситуацию, где все персонажи были еврейского происхождения, разговаривая с ним на своем языке [Вельтман 1831, 148].

Вельтман, безусловно, яркий писатель, его талант не вызывает сомнения, но творчество свое он ориентировал на понимающего, образованного читателя. Это был писатель не для всех, во многом опережавший свое время, мастерски использовавший стиль гротеска. Отчасти поэтому его не все и понимали. Его за это и хвалил, и критиковал В. Г. Белинский [Белинский 1948, 81; Юхнова 2015]. Но при этом этнографические зарисовки А. Ф. Вельтмана своей образностью помогают ощутить ту самую народную специфику, которую столь старательно пытаются рассмотреть профессиональные этнологи.

Обстоятельные и довольно критические замечания о Бессарабии оставил в 1823 г. Ф.Ф. Вигель. Евреи в его описании подаются в нелицеприятном виде. Правда, еще современники отмечали эту критичность Вигеля, «граничащую с черносотенностью» [Вигель. Русский биографический словарь. Б. г. Сетевая версия]. Критикуя в «Записках о Бессарабии» сложившуюся в крае систему управления, Ф. Ф. Вигель отметил в разделе, посвященном работе уголовного суда:

> Так как нет здесь ни одного уголовного дела, в котором бы евреи не имели более или менее участия, и они находятся под особенным покровительством председателя уголовного суда (г. Курика – прим. авт.), то говоря о сем суде, нет, кажется, приличнее места описать влияние сего многочисленного и вредного народа на участь жителей Бессарабии [Вигель 1892, 20].

Вигель попытался объяснить причину притока евреев из Польши, объяснив это банальной причиной, – любовью председателя уголовного суда к иудейке:

> Когда старый греховодник предался всесильной страсти, сердца иудейские оживились надеждою; в старой его жидовке увидели они прекрасную Эсфирь, защитницу и подпору Израиля, и тогда, внимая молве о ее могуществе, беднейшие из них тысячами кинулись сюда из Польши. Все они прибегнули к Курику, а он, будучи тогда в тесной связи с молдаванскими дворянами, крещеными жидами, сблизил их и всеми силами способствовал их водворению;

во множестве появились тогда и здешние жиды, дотоле скрывавшиеся во мраке [Вигель 1892, 20].

Автор сравнивает молдаван и евреев, подчеркивая сильное давление и эксплуатацию простого населения со стороны последних:

Прежде всего занимались они мелочной торговлей и исправляли некоторые ремесла, но тут начали вступать в подряды и откупа, брать на посессию имения помещиков и стали грабить и притеснять жителей. Бедные молдаване, в течение столетий попираемые, умели сохранить однако же чувство человеческого достоинства: повинуясь всем, не позволяли повелевать собою жидам…

Размножение и обогащение их в Бессарабии настоящая зараза; к тому же надобно знать, что простые молдаване едва ли не самый непорочный народ в мире; посреди рабства сберегли они необыкновенную чистоту нравов; невзирая на худые примеры, не знают воровства, не любят пить, смирны, но упрямы как волы, ими пасомые; верность супругов и целомудрие дев почитаются самыми обыкновенными добродетелями; обольщенную наказывают, но жалеют о ней, а обольстителя преследуют до гроба, и не было примера, чтобы простой мужик продал честь жены своей или дочери. Посреди сих почтенных поселян да представят себе жидов, работающих беспрестанно, чтобы развратить их, и да пожалеют о их участи! [Вигель 1892, 20–21].

Как сумел убедиться читатель, Вигелю свойственны определенные крайности в суждениях, так один народ у него выглядит непорочным и даже не пьющим (это молдаване), а другой выступает в качестве своего рода язвы на шее простолюдинов.

Учитывая то, что торговля в городах и местечках Бессарабии находилась в основном в руках евреев, это накладывало отпечаток на ее местную специфику. В связи с религиозными запретами еврейские лавки по субботам были закрыты, зато в воскресные дни в Бессарабии был «большой торг». Такой расклад приводил к тому, что христиане в воскресенье вместо церкви шли на базар, «и через то храмы христианские пустеют» [Вигель 1892, 21], – отмечал Вигель. Далее он повествует о том, что в вопрос вмешался преосвященный Гавриил, на момент написания книги Вигеля уже покойный. Интересен своей толерантностью исход дела:

Мнение его (Гавриила. – *В.С.*) поступило на рассмотрение в Верховный Совет, в котором тогда владычествовал Курик; он долго не хотел согласиться и сделал сие только с условием, чтобы по субботам и христианские лавки были заперты [Вигель 1892, 21–22].

Надо полагать, информация подобного рода, появлявшаяся в столице империи, косвенно подстегнула очередные реформы в Бессарабии в 1828 г.

Небезынтересно остановиться на впечатлениях русского писателя и географа И.П. Яковенко, вошедшего в историю благодаря своей книге «Нынешнее состояние турецких княжеств Молдавии и Валахии и Российской Бессарабской области» (1828). Описывая и сравнивая турецкие (Дунайские) княжества и Бессарабию, автор приходит к выводу о том, что прав и возможностей у евреев в Бессарабии было гораздо больше, нежели у их родичей в указанных княжествах. При этом автор явно не симпатизировал данному народу:

> Упражнения пребывающих в Валахии евреев суть те же самые, как в России и других местах; одни из них занимаются торговлей, а другие некоторыми ремеслами. Но от содержания корчемных домов удалены <...> Совсем почти и сельские жители Валахии предохранены от тех бессовестных обманов, коими столь много разоряются земледельцы, жительствующие в Бессарабии, Польше и даже в России [Яковенко 1828, 173–174].

Ситуация в Бессарабии была вполне объяснима. Новые российские власти на момент написания книги И. Яковенко только завершили первый круг обустройства края, одной из главных задач была следующая – наполнить край людьми и начать его интеграцию в общероссийское пространство. В связи с этим в тот период существовала масса дополнительных свобод для местных жителей, власти закрывали глаза на нарушение целого ряда законов и т. п.

В 1848 г. в Бессарабию прибыл чиновник по особым поручениям при Министерстве внутренних дел, известный публицист, поэт и общественный деятель И.С. Аксаков. Он выполнял секретное поручение своего начальника – графа Л.А. Перовского в деле изучения сектантского движения. Будучи компетентным специалистом в раскольничьем вопросе, он оставил подробную записку о его состоянии в крае. В ней, по ходу изложения вопроса, Аксаков дал характеристику и бессарабскому еврейству, отмечая, в частности, что надзор за населением и его учет продолжали оставаться в Бессарабии серьезной проблемой:

> Евреи, которых льготы, дарованные Бессарабии, заставляли приписываться туда в огромном количестве, из которых немалая часть существует под именами давно умерших и множество проживает неизвестно где, без всяких письменных видов, замедляют успех составления им переписи и чрезвычайно затрудняют надзор местной полиции. Из причисленных к одному Кишиневскому еврейскому обществу 362 семейства пребывают вне города, в местах неизвестных, без паспортов и без уплаты податей, падающих огромною недоимкою на их оседлых сообщественников [Аксаков 1886, 5–6].

Ограничительные меры, принимаемые правительством даже в черте еврейской оседлости, вынуждали еврейство выживать, порой пускаясь

на разного рода ухищрения и нарушения спускаемых сверху законов. Многочисленные наблюдения, касающиеся еврейского населения, встречаются и в трудах офицеров Генерального штаба. Так, Н.М. Дараган, говоря о населенных пунктах Бессарабии, подчеркивает значительный процент еврейского населения, обустроившегося в городах и местечках края к середине XIX в.:

> Бричаны, местечко Хотинского уезда, в 50 верстах от г. Хотина, на прямом сообщении Хотина с Бельцами и Атаками (против Могилева), и Атак с Липканами и Новоселицею. Бричаны есть одно из важнейших местечек Хотинского уезда, по величине своей и торговой деятельности, чему в особенности способствует центральное его положение в уезде. <…> С удалением евреев на 25-верстную дистанцию от границы, многие из них должны перейти на жительство в Бричаны [Дараган 1849, 146].

Автор перечисляет целый список городов и местечек края, в которых евреи составляли значительное число жителей: Оргеев, Сороки, Теленешты, Фалешты, Хотин [Дараган 1849, 161].

Н.М. Дараган указывал на сильное влияние евреев в Бессарабии, особенно в северной и средней ее частях:

> Они имеют в своих руках капиталы, а, следовательно, почти всю промышленную деятельность края [Дараган 1849, 105].

Отмечая широкое занятие ростовщичеством среди «низшего класса народа», автор одновременно подчеркивал: влияние евреев является настолько значительным

> для движения всех отраслей промышленности, что до сих пор нельзя привести в совершенное исполнение даже указа об удалении евреев на 25-верстную дистанцию от границы, изданного в видах надежнейшего таможенного охранения границы государства [Дараган 1849, 106].

Исследователь края обратил внимание на опыт создания шести еврейских колоний, о которых уже говорилось выше, в Оргеевском и Ясском уездах,

> в которых считается до 3000 душ обоего пола. Колонии эти процветают; но каждая деревня кроме землепашцев наполнена непременно множеством мастеровых и мелких продавцов [Дараган 1849, 106].

Тем самым автор подчеркивал этническую торгово-промышленную жилку евреев. Характеризуя религиозную ситуацию в Бессарабии,

Н.М. Дараган сообщал, что после господствующей православной религии «в области находится более всего евреев, а из христианских вероисповеданий лютеран» [Дараган 1849, 138].

Сведения Дарагана дополняют наблюдения другого офицера Генштаба – генерала А.И. Защука[6]. Автор явно не симпатизировал еврейскому населению края, но одновременно отдавал должное его умению вести дела. Как и Дараган, Защук подчеркивал, что практически вся экономика края была сосредоточена в руках евреев:

> Торговая деятельность, повторяем, исключительно в руках евреев, а потому и самые выгодные места не могут похвалиться цветущим состоянием, не говоря уже о нынешней красоте и благоустройстве таких городов и местечек, о чем евреи мало заботятся. А между тем берега Днестра довольно густо населены [Защук 1862, 91].

> <…> капиталы, показываемые купцами, особенно евреями, в руках которых почти вся внутренняя и большая часть внешней торговли Бессарабии, далеко не соответствуют действительным капиталам, находящимся у них в обращении; ибо из купцов 3-й гильдии, весьма многие, начав торговлю с самым малым капиталом, приобретают кредит, а другие, особенно евреи, бывшие доверенными поставщиками и подрядчиками на армию в течение последней войны, приобрели огромные барыши и значительные капиталы,

[6] Защук Александр Иосифович (1828–1905), родился в семье отставного майора Йосифа Семеновича Защука и Анны Казимировны Галковской. В 1848 г. окончил Павловский кадетский корпус. Принимал участие в Венгерском военном походе 1849 г. Вернувшись в Россию, продолжил образование в Императорской военной академии. Еще во время учебы был направлен в Севастополь, где принимал участие в боевых действиях с весны 1854 г. по осень 1855 г. Неоднократно был отмечен высокими государственными наградами и повышением в чине. О боевой доблести А.И. Защука, в частности, свидетельствует умелая операция, осуществленная под его командованием, когда спецотряд охотников ночью 1 октября 1854 г. выпустил боевые ракеты в коновязи английской кавалерии, чем причинил огромные потери армии противника. Будучи тяжело раненым, А.И. Защук покидает боевые позиции и продолжает службу в Генеральном штабе. В 1862 г. составляет подробное двухтомное описание Бессарабской области, за составление которого производится в чин капитана и получает солидное денежное вознаграждение. В последующем Защук командовал 128-м Старооскольским полком, затем 51-м Литовским пехотным полком. В 1877 г. он получил звание генерал-майора. В отставку вышел в 1880 г. Ушел из жизни 30 января 1905 г. в Ялте, где проживал с 1885 г. Будучи профессиональным военным, А.И. Защук проявлял постоянный интерес к науке. Был членом РГО и Одесского общества истории и древностей. Он известен как исследователь, собравший богатый материал по истории, географии, демографии, этнографии и фольклору Бессарабии, сотрудничавший с «Бессарабскими губернскими ведомостями» и «Записками Одесского общества истории и древностей».

но не желая тратить деньги на записывание в высшие гильдии, производят торг на прежнем основании [Защук 1862, 361].

Автор указал на еще несколько местных особенностей решения экономических вопросов, где еврейское население играло не последнюю роль. Во-первых, это была широко распространенная среди лиц еврейского происхождения система брать в посессию имения:

Для избежания различных хлопот по хозяйству, многие помещики отдают свои земли в посессию, стараясь получить с имения хоть меньший, но уже верный доход, без различных хлопот. Некоторые посессоры, а также и многие помещики, в свою очередь, отдают от себя (под своим именем), по частям или целиком, имение в аренду какому-нибудь аферисту-греку, преимущественно же еврею, и тот уже, действуя именем посессора или под видом помещичьего приказчика, знает, как справляться с царанами и с земскими властями [Защук 1862, 244] [7].

Во-вторых, у автора речь шла о широко распространенной у местных евреев практики брать на содержание почтовые станции, которые, по его словам,

за весьма немногими исключениями, содержатся евреями или берутся ими в аренду от лица, который считается почтосодержателем. Содержание станции составляет для еврея промысел второстепенный; станция – это его стратегический пункт, где он сначала устраивает колонию из кое-как слепленных мазанок, где поселяет свой род и дополняет его приказчиками, подприказчиками, разными мастеровыми, частию безпаспортными и проч.; вместе с тем, он старается завладеть в окрестностях несколькими корчмами или взять по соседству в посессию имение под чужим именем и, с помощью одуревающих мастик (бессарабская водка, приправленная анисом), знакомится с нравами, обычаями и состоянием окрестных земледельцев, которых вскоре делает своими рабами. Зимою, когда эти простолюдины бедны и нуждаются в деньгах при взносе податей, еврей дает им взаймы, с условием уплатить будущим урожаем хлеба, табаку, вина, приплодом скота, одним словом всем, чем зем-

[7] А. Защук обратил внимание на еще одну региональную особенность: «Бессарабский помещик, а тем более посессор (мы не говорим о людях образованных) по возможности стараются скрыть свои доходы, говоря, что „никому нет дела до их карманов", а поселянин-молдаван не имеет никакого понятия о русской четверти, и показывая даже справедливо свой посев и урожай, показывает его не четвертями, а килами (каждое кило равняется 2,5 четвертям); местные же полицейские власти, не давая себе труда проверять получаемые ими сведения и обращать число кил в четверти, вписывают в таблицы данного формата доставленные им цифры» [Защук 1862, 234].

леделец бывает богат летом и осенью, и чем он платит еврею за рубли – десятками рублей. Не дай Бог земледельцу воспротивиться в отдаче всего насчитанного и требуемого евреем: пропадет и последнее, скудное имущество и сам бедный семьянин пострадает лично. В руках евреев вся коммерческая деятельность Бессарабии [Защук 1862, 83–84].

В данном случае авторы не берутся комментировать цитированное явление. Это, скорее, можно отнести к своего рода отпечатку времени и региональной специфике.

В-третьих, А. Защук обратил внимание на еще одну любопытную особенность достаточно длительного «пополнения» региональной экономики. Речь шла о контрабанде как источнике дохода определенных слоев населения. По словам Защука (которые в последующем времени подтвердят другие авторы), подобной деятельностью наиболее часто занимались лица еврейского происхождения:

Контрабандою занимаются преимущественно и почти исключительно евреи. Первый приют контрабандных товаров находится в ближайших пограничных селениях, особенно в местечках, населенных евреями-промышленниками: Новоселице, Липканах, Скулянах и Татар-Бунаре [Защук 1862, 358].

Чтобы представить себе масштабы бессарабской контрабандной деятельности, достаточно прочитать комментарии А. Защука:

Все товары – из Новоселицы и частью из Липкан направляются в город Хотин, далее на Каменец-Подольский, Житомир и Бердичев; другая часть контрабанды, преимущественно шелковые материи и ситцы, перевозимые по линии от Липкан до Скулян, направляются в местечко Фалешты и г. Бельцы. Контрабанда юго-западной границы Бессарабии направляется в Кишинев, а южной границы – на Аккерман [Защук 1862, 358].

В своей «Этнографии Бессарабской области» А. Защук писал:

Города Хотин, Бельцы, местечки: Новоселица, Липканы, Скуляны и Фалешты населены целиком обществами еврейских контрабандистов, укрывателей беглых и разного рода преступников. <…> Много еще надобно времени и изменений в нашей администрации, чтобы улучшить понятия и быт еврейского простонародья [Защук 1863, 526].

В связи с превалированием украинского населения в Новороссийском крае региональная специфика согласно традиции приписывала ему занятие извозом. Но говоря о Бессарабии, А. Защук подчеркнул, что

этим в немалой степени занимались евреи и русские. При этом он отметил, что

> наем извозчиков не так выгоден, как наем воловых подвод, потому что извозчики должны покупать овес и сено, но зато они идут не по одному пути, определенному направлением самой промышленности, а по всем направлениям и, кроме того, во всякое время года [Защук 1862, 364 и др.].

Таким образом, в заслугу А.И. Защука следует отнести его комментарии относительно традиционных занятий евреев изучаемого периода. На начало 1860-х гг. он указал численность евреев края в 78 тыс. 751 чел. [Защук 1862, 384].

В другой работе – «Этнография Бессарабской области» – А. Защук относит евреев края к числу колонистов, наряду с болгарами, немцами и др. Ссылаясь на П.П. Свиньина, он указывает количество проживавших на территории Бессарабии евреев – 5 тыс. чел. [Защук 1863, 525]. Эту же цифру использует и В.С. Зеленчук [Зеленчук 1979, 64], но при этом ссылается на Защука, а не на Свиньина. Отталкиваясь от переходящей из публикации в публикацию одной и той же цифры, допустимо предположить, что примерно такое число жителей еврейского происхождения и находилось в Бессарабии в первые годы после присоединения к России.

На начало 1860-х гг. Защук указывает 13 еврейских колоний [Защук 1863, 526], хотя, по данным современных источников, в период 1836–1853 гг. было создано 17 подобных поселений. В них насчитывалось 10 тыс. 859 чел., что составляло 12,5% населения, которое занималось фермерством [Бессарабия / Электронная Российская энциклопедия 1995]. В сложившемся к евреям отношении в немалой степени были виновны российские власти того времени, которые проявляли непоследовательную политику в отношении к еврейству, с одной стороны, усматривая в нем потенциал для укрепления окраинных территорий, с другой – периодически впадая в «запретительство и ограничения», усматривая в евреях инакомыслие и неблагонадежность, связанные с иноконфессиональностью [Мадиевский 1993]. Ограничительные законы выходили на протяжении второй половины XIX в. – в 1869, 1878, 1882, 1886, 1891 гг. Завершилась эта политика трагедией Кишиневского погрома 1903 г. Возвращаясь к колониальной странице бессарабского еврейства, следует отметить опять же вину властей, которые, с одной стороны, создали колонии и способствовали переселению в них евреев, с другой, запретили «Временными правилами» евреям селиться в сельской местности [«Временные правила» / Электронная Еврейская энциклопедия 1995], а еще ранее – в приграничной полосе, что лишь способствовало коррупционным схемам и многочисленным нарушениям.

Автор обращает внимание на сильное социальное расслоение в среде местного еврейства, выделяя высокообразованную элиту:

> Довольно указать, что в числе 20-ти медиков, состоящих в штате медицинских чиновников области, половина из евреев, а из 10-ти вольнопрактикующих врачей 2-е из евреев. С другой же стороны, самая большая часть еврейского населения области, составляющая еврейскую чернь, еще пропитана старыми предрассудками [Защук 1863, 526].

Что касается устройства еврейских колоний, то Защук отзывается о них неудовлетворительно, подчеркивая отсутствие у евреев-колонистов склонности к физическому труду, распространение «мелких промыслов и мастерства», проживание большинства колонистов в городах [Защук 1863, 527].

А. Шмидт, также офицер Генерального штаба, в описании Херсонщины старался придерживаться непредвзятого взгляда на изучаемую действительность. Подобный подход он пытался реализовать, исходя из патриотических[8] соображений,

> потому что истинный патриот должен, прежде всего, позаботиться об искоренении тех начал, которые ни в каком случае не могут составить чести его нации <...> Между тем стоит только заговорить о евреях, и особенно об экономическом значении их существования, относительно прочего населения, как самая ожесточенная, не знающая границ полемика силится нам нередко доказать, что противно общим человеческим началам и вопросу придают такой оборот, как будто пишут против евреев, посягают на их человечность и пр. Я говорю здесь о евреях, точно так же, как о малороссиянах, молдаванах и пр., и говорю о тех данных, которые представляет это племя, говорю о том месте, которое оно занимает в общественной жизни края. Потому, повторяю, что я смотрю на евреев, как на всякое другое племя, входящее в состав человечества, столь склонного даже свои хорошие инстинкты обращать в отрицательную сторону, когда обстоятельства тому содействуют [Шмидт 1863, 510-511].

При этом обращает на себя внимание определенный субъективизм, свойственный исследователю своего времени. Еврейское население в интерпретации Шмидта предстает в качестве эксплуататора простонародья. По его утверждению, этому в немалой мере способствовал непонятный для других язык. Автор приводит слова старика-крестьянина:

---

[8] Те, кто шел на еврейские погромы, тоже именовали себя «патриотами». Поэтому к данному термину, когда речь идет о межэтнических отношениях, следует подходить осторожно.

«Коли б евреям запретили при народи говорыть по-жидовски, то они бы так не обдували нашего брата». Автор задается, как представляется, наивным вопросом; «почему евреи, заменившие свой родной язык испорченным немецким, не могут усвоить местное наречие» [Шмидт 1863, 517].

Начнем с того, что евреи прекрасно владели всеми местными наречиями того большинства, среди которого они проживали. Насчет «испорченного немецкого», о котором пишет А. Шмидт, тоже необходимо сделать пояснение. Евреи Бессарабии и Левобережья Днестра в повседневности общались друг с другом на народном языке – идиш, который относится к германской языковой группе и получил распространение в Центральной и Восточной Европе в X–XIV вв. В основу данного языка легли заимствования из современного немецкого языка, а ранее из средневерхненемецких диалектов и древнеарамейского языка. Поэтому, отдавая дань наблюдательности А. Шмидта, следует признать, что в данном вопросе он до конца не разобрался. Возможно, сказалась определенная предвзятость, сформированная общими тенденциями предубежденного отношения к евреям в описываемое время.

Отсюда, кстати, ошибочное утверждение А. Шмидта о массовой безграмотности евреев, что считалось в их среде «религиозным отступничеством», которое якобы поощрялось раввинами [Шмидт 1863, 517]. В тот период в еврейской среде были распространены основы религиозного образования, что способствовало укреплению этноконфессиональной идентичности народа, его сплочению в иноэтничном окружении.

Констатируя, что в 1840 г. в губернии были учреждены губернские комитеты из местных раввинов для обсуждения средств и путей к достижению образования среди евреев, что способствовало «устройству еврейских училищ», автор выступает против их распространения:

> Открытие народных школ, общих для всех жителей губернии, представляется вернейшим средством для достижения единства. Различные религиозные верования препятствуют гражданскому единству только в государствах необразованных. Евреи вполне постигают пользу образованности, открывающей им еще обширнейшее поприще деятельности <…>, проведя несколько лет на одной школьной скамье, молодые люди перестали бы смотреть друг на друга сквозь призму предрассудков, накопившихся в течение веков, и можно было бы надеяться, что это обстоятельство послужит сближению и общественных их интересов [Шмидт 1863, 517].

Автор обращает внимание на то, что в финансовых операциях с простолюдинами евреи предпочитали натуральный обмен, именуемый «гандлеванием»:

Это относится, конечно, до мелких торговцев, а не больших капиталистов, оборот которых принимает другой вид [Шмидт 1863, 512].

Поясняя подобный подход, Шмидт утверждает, что

этот расчет бывает почти всегда верен, потому что еврей, имея дело с простолюдином, всегда сумеет этим способом купить товар дешевле, чем за деньги; этот торговый способ известен здесь под именем гандлевания [Шмидт 1863, 518].

В конце 1850-х г. на страницах «Одесского вестника» выходит работа К.Х. (вероятно, Ханацкого) под названием «Статьи из Сорок». В ней встречается следующий пассаж:

Еврей для молдавана – субъект необходимый. Все, что для него нужно, сподручно, он отыщет у еврея. Где в аренде лес – там непременно еврей; где есть пустопорожнее место для выпаса – там еврей; везде кстати и некстати прилепится еврей. Волей-неволей, а к жипун (так величают молдаваны еврея) нужно прибегнуть [К.Х. 1859].

Наряду с ипостасью исследователя Шмидт предстает и как чиновник, который в качестве улучшения ситуации в экономической и межэтнической коммуникации к лучшему подчеркивает:

Когда еврей гандлует, он живет на счет чужого труда, на счет чужих слабостей, и в общей сложности деятельность его вредна для той среды, которую он избрал своим поприщем. Еврей, торговец вполне полезное лицо в составе общества, как двигатель торговли и как конкурент, но только до тех пор, пока не найдет возможности обратить свои занятия в столь заманчивую не для одних евреев монополию. Впрочем, Херсонская губерния обеспечена от развития в ней слишком обширных и многосторонних монополий и большею частью именно вследствие конкуренции евреев [Шмидт 1863, 518].

Еще одной стороной, способствующей обогащению части еврейства, с одновременным распространением безнравственности является, как отмечали и другие современники автора, их способствование распространению пьянства:

Они, кроме распространения пьянства, на котором основано благосостояние большей части из них, для привлечения сборища нанимают нередко музыку. Под эту музыку танцуют все, и веселье принимает часто характер самой безнравственной оргии, свидетелями и даже участниками которой бывают дети [Шмидт 1863, 520].

> Торговая предусмотрительность евреев изумительна, – отмечал Шмидт, – они предугадывают торговые запросы и нужду потребителей часто прежде, чем эти сами ее сознают, а все правительственные распоряжения знают прежде, чем кто-либо другой, в особенности с тех пор, как им разрешено жить в столицах [Шмидт 1863, 512].

Автор даже допускает такое утверждение, что крестьяне там живут привольно, где нет евреев [Шмидт 1863, 514]. Отсюда, вероятно, его попытка предложить властям рассеять концентрацию еврейского населения:

> Мы полагаем, что правительство скорее достигло бы своей цели уравнением прав евреев во всей империи. Через это уничтожилось бы несоразмерное накопление их в некоторых частях империи [Шмидт 1863, 518].

В работе уделяется внимание устройству еврейских домов, описанию традиционной пищи, одежды. Последняя, по словам автора, перестала иметь свое изначально обязательное значение, и торговые евреи городов стали носить практически ту же одежду, что и мещане [Шмидт 1863, 523].

Писавший о евреях в середине XIX в. А.А. Скальковский[9] заметил:

> Край Новороссийский – это обетованная земля евреев. После западных губерний, где число их доходит до 1/6 части всего народонаселения и составляет всю массу городских жителей, только Новороссийские губернии и Бессарабия представляют им покойное, а главное, весьма прибыльное убежище [Скальковский 1850, 308–309].

Он также указал на формирование еврейских сельхозколоний еще с конца XVIII столетия, подчеркнув, что в сельском хозяйстве в Новороссии трудилось 11 тыс. 911 чел, в 15 колониях [Скальковский 1850, 313–314].

В книге Скальковского подчеркивается стремление евреев дать детям образование.

> Кроме обыкновенных и доселе бесполезных духовных еврейских школ мы имеем два главные еврейские училища в Одессе и Кишиневе, для обоего пола

[9] Аполлон Александрович Скальковский (1808–1898), известный историк, редактор главного статистического комитета Новороссийского края, член Императорского русского географического общества, Одесского общества любителей истории и древностей, а также ряда других общественных и государственных организаций.
Начав свою служебную деятельность при канцелярии Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора М.С. Воронцова, А.А. Скальковский дослужился до чина тайного советника. Много путешествовал, собирал и изучал архивные материалы, на основании некоторых из них им были написаны многочисленные труды по истории Новороссийского края.

> детей, где они учатся и весьма охотно: русскому языку и литературе, истории, географии, языкам и проч., делая удивительные успехи. Многие даже посещают гимназию и лицей, что уже составляет самую высокую степень гражданского нашего воспитания [Скальковский 1850, 314].

А.А. Скальковский является также автором отдельной работы «Еврейские колонии на Юге России в 1880 г.» (1881).

Характеризуя справочный сборник «Бессарабия» под редакцией П.А. Крушевана (его в ряде публикаций называют одним из зачинщиков еврейских погромов в Кишиневе в 1903 и 1905 гг. [Кушнир 2013, 117–118; Аленин 2013, 96; Урусов 2004, 75–76]), хотелось бы привести слова П.Д. Драганова:

> многие главы этого весьма полезного сборника составлены несамостоятельно (почти исключительно по книгам А.И. Защука, ставшим уже библиографической редкостью, причем нередко повторяются совершенно устарелые сведения и ошибочные суждения) [Драганов 1993, 79–80].

Так, в характеристике евреев края вновь подчеркивается, что «племя это <…> составляет в Бессарабии важную часть населения» по численности и «по тому, что вся местная торговля находится в его руках» [Бессарабия 1903, 186]. Далее в кратком очерке идет повествование о том, как плохо ухожены поля еврейских колоний (16 из которых перечисляются списком), и отмечается, что евреи в основном проживают в городах края [Бессарабия 1903, 187]. Если бы не отрицательное реноме Крушевана, мы бы даже не стали включать данное произведение в очерковый анализ. П. Крушеван известен как издатель газеты «Бессарабец», которая характеризовалась антисемитской позицией.

В качестве исследователя, на творческом наследии которого хотелось бы еще остановиться, следует назвать крупного ученого с широким кругозором – Л.С. Берга, автора многочисленных трудов, в том числе энциклопедической монографии «Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство» [Берг 1918]. Л.С. Берг подчеркивает, что в основной своей массе евреи селятся в городах: «В Кишиневе около 60 тысяч евреев. <…> Из городов больше всего евреев в Бельцах, Сороках и Оргееве (в каждом около 60%)» [Берг 1918, 134].

Впрочем, города Бессарабии, особенно Кишинев, в силу нахождения там областных и губернских властей, все больше испытывали русское культурное влияние. Исследователи И. Думиника и А. Ройтман, ссылаясь на труд Шт. Чобану, приводят его наблюдение о том, что к началу XX в.

> бессарабские города полностью чужды румынской душе, торговый и индустриальный Кишинев, состоящий из конгломерата национальностей, таких

как евреи, армяне, болгары, греки и русские и др., не имеет точной этнографической физиономии. Через эти национальности прошлась русская культура, тем самым оторвав их от своей национальной культуры [Думиника, Ройтман 2013, 143; Ciobanu 1925, 48].

По словам Л.С. Берга, устройство жилища евреев не отличается от окружающего населения[10]. Тем не менее отдельные отличия, прежде всего касающиеся религиозных воззрений, имели место и были отмечены ученым. Так, на восточной стороне дома под стеклом помещали лист бумаги с текстами из Библии, с эмблемой щита Давида (два перекрещенных треугольника), с изображением львов, столбов и корон – для указания, куда повернуться лицом во время молитвы. К косякам дверей

прибивались жестяные и кожаные трубочки, в которые вкладывались пергаментные листы с текстами из Библии о единстве Божьем (мезисе), как это предписывается Пятикнижием. На праздник кущей, справляемый в память странствования по пустыне, устраивают на дворе временные небольшие сараи из досок (сикке), крытые камышом; у более же состоятельных один из постоянных сараев во дворе делается с отъемной крышей, которую во время праздника кущей снимают, заменяя камышом. Внутри этого помещения в течение праздника принимают пищу [Берг 1918, 137].

Объем не позволяет в подробностях остановиться на других трудах исследуемого периода, в которых освещается еврейское местечко. Из сказанного видно, что источники XIX – начала XX в. содержат богатый и малоизученный материал по теме исследования. Источники, рассматриваемые в данной работе, следует разделить на труды специальных комиссий и ведомств (например, офицеров Генерального штаба России); произведения писателей того времени; наработки энциклопедистов, имеющих возможность обобщать и представлять данные на новом качественном уровне.

Еврейский вопрос в Бессарабии во взглядах князя С.Д. Урусова. Сергей Дмитриевич Урусов (1862–1937) – князь, государственный деятель. Окончил историко-филологический факультет МГУ в 1885 г. Служил на выборных должностях в Калужской губернии. С 1900 г. работал в Министерстве внутренних дел, в 1902 г. – вице-губернатор Тамбовской губернии, с 1903 г., по рекомендации В.К. Плеве – губернатор Бессарабии.

[10] В ходе работы в экспедиции в с. Рашков (бывшее еврейское местечко) мне приходилось слышать легенды о том, что при строительстве домов евреи помещали в стены бараньи шкуры, отчего их дома считались самыми теплыми (Экспедиционная тетрадь № 3. Экспедиция в с. Рашков, 2009 г. Из личного архива В.П. Степанова).

В 1904–1905 гг. – губернатор Тверской губернии. В мае – августе 1908 г. отбывал срок в тюрьме по делу Выборгского воззвания. После освобождения занимался творчеством. В марте – июне 1917 г. – товарищ министра внутренних дел во Временном правительстве.

После революции неоднократно подвергался арестам, но без последствий. Одним из аргументов его лояльности выступало его реноме знатока «в вопросах антисемитизма». Работал в различных советских организациях не на руководящих должностях. В 1923 г. награжден орденом Трудового Красного Знамени. Умер 5 сентября 1937 г. [Урусов 2004, С. 10; 331–343; О.В. Бабанко 2017, С. 80–82].

Справедливо и точно охарактеризовал С. Урусова современный исследователь И. Аленин:

> …присмотревшись к личности Урусова, поражаешься его способности быстро входить в курс дела и предпринимать необходимые шаги по изменению ситуации к лучшему. Терпимость к инаковерующим и инакомыслящим, личное достоинство, уважение к закону и в то же время независимость взглядов чиновника его ранга в царской России были целиком несвойственны… [Аленин 2013, 95].

Получив высокое назначение на губернаторство в Бессарабии, Урусов до этого не был с ней знаком вообще. Оказавшись в крае, он в короткий срок должен был войти в курс сложной внутренней специфики приграничной территории, населенной полиэтническим и разноконфессиональным населением. И это ему удалось. В поле зрения нового губернатора попал и вопрос, касающийся бессарабского еврейства.

В апреле 1903 г. произошел страшный Кишиневский погром, и факт прибытия в Бессарабию в июне того же года нового губернатора, хорошо зарекомендовавшего себя ранее, мог быть не случаен. Однако либеральные взгляды С.Д. Урусова и его умение отстаивать свою точку зрения, в частности, по еврейскому вопросу, так и не встретили понимания со стороны министра внутренних дел В.К. Плеве и сторонников наведения «порядка» жесткими мерами.

По приезде в Кишинев князь Урусов убедился, что проблема этнического равноправия продолжает оставаться острой, болезненной и злободневной. С осуждением комментируя временные правила от 3 мая 1882 г., продолжавшие действовать на момент случившегося погрома 1903 г., князь писал:

> Странно вспомнить теперь, после заявления первой Государственной Думы по поводу необходимости полного гражданского равноправия, о скромных надеждах наших евреев, в 1903 году, относительно возможности некоторого частного расширения их прав, и дарования им некоторых

> «льгот», как евреи тогда еще называли ослабление применяемых к ним специальных ограничительных и карательных законов. А после того, как наше министерство, в ответ на думский адрес, не высказало по поводу вопроса о равноправии никакого возражения, странно вспомнить и о том впечатлении, которое произвела в петербургских канцеляриях моя скромная и умеренная записка, в которой не упоминалось ни об уничтожении черты оседлости, ни о праве евреев покупать имения, ни о праве их занимать государственные должности [Урусов 2004, 236].

Анализируя законодательство XIX в. по еврейскому вопросу, Урусов писал, что оно

> представляет собой созданный влиянием различных течений водоворот, в котором крутилось русское еврейство, неожиданно получая и беспричинно теряя разнообразные права. Так например, евреям черты оседлости, в начале XIX века, разрешено было курить вино и держать на откупе питейную продажу повсеместно; затем – только в городах; затем – опять в селах. В половине столетия винные промыслы были снова запрещены в селах евреям всех сословий, но затем сделано исключение для евреев, содержащих откупа. Через 15 лет евреи получили право торговать вином на общем основании и арендовать винокуренные заводы; через 11 лет право это было ограничено, а лет через 15 – евреи фактически были совершенно устранены от торговли хлебным вином [Урусов 2004, 237].

Мы привели лишь небольшую выдержку из текста Урусова, в котором говорится о несбалансированности и ущербности русского законодательства в отношении лиц еврейской национальности. Понятно, что подобная позиция в сложных внутриполитических условиях России, привыкшей больше к карательным мерам наведения порядка, вряд ли могла понравиться властям (см. далее, как Урусов это демонстрирует на примере общения с министром Плеве).

Вряд ли последнему могли понравиться факты, приводимые автором, критиковавшим законодательство, которое сам министр проводил в жизнь (в частности, майские правила 1882 г.):

> В начале XIX века «особый комитет», ограждая население от евреев, потребовал выселения их из деревень, а через 5 лет другой комитет пришел к убеждению, что евреи в сельской местности не только не вредны, но полезны, и решительно высказался за оставление евреев на местах. Однако в 20-х годах евреев выселили из деревень 4-х губерний и хотя в тридцатых годах выселение прекратили, но в 40-х оно было возобновлено по соображениям «военного» характера. Затем евреев, живших в сельских местностях, перестали тревожить, пока не были изданы правила 1882 года, запрещавшие

евреям селиться вне городов и местечек. Тогдашний министр внутренних дел, известный по данному ему прозвищу «Mentir-pacha», мотивировал новое запрещение желанием правительства оградить евреев от христиан [Урусов 2004, 238].

О непростой ситуации, сложившейся «на местах», в том числе в бессарабском правлении, свидетельствует приводимое ниже наблюдение, которое мог осуществить только человек, знавший всю подноготную проблемы:

В то же время, под высшим руководством губернских правлений, велась против живших в сельских местностях евреев оживленная партизанская война. Рассыпанным по губернии полицейским чинам была указана цель кампании: обращение возможно большего числа прежних жителей сел в новых поселенцев и затем выдворение их к месту приписки на основании майских правил. Что же касается средств, пускаемых в ход для достижения намеченной цели, то самые остроумные из них имели место именно в Бессарабии, а потому я буду пользоваться здесь исключительно примерами из практики бессарабского губернского правления устругoвского времени[11].

В семью евреев, издавна живших в сельской местности, возвращался отбывший срок военной службы солдат. Он признавался поселившимся вновь, и выдворялся на место приписки, в город или местечко, из того села, где он родился, где провел детство и юность и где безвыездно продолжали жить его родители. Второй брат, найдя себе невесту в еврейской семье соседнего села, оставался некоторое время после свадьбы у тестя. Он считался ввиду этого потерявшим право возвратиться к себе домой и, так как, вместе с тем, он не приобретал права жить в селе у новых родственников, то его с молодой женой выселяли в город. Затем доходила очередь и до отца семейства. Если он, по торговым делам, уезжал из сельской местности и отсутствие его было замечено, а пребывание в городе показано в полицейских сведениях о прибывших, то возврата в село дли него не было: он мог взять свой скарб, но обязан был вслед затем переехать в то городское поселение, к которому он был приписан [Урусов 2004, 240–241].

Читатель уже заметил стремление Урусова доказывать приводимые аргументы конкретными примерами из жизни. Ниже продемонстрирован пример формализма, с которым пытался бороться автор:

Одиннадцатилетний сын небогатого кишиневского еврея, очень способный и трудолюбивый мальчик, прекрасно подготовленный ко второму классу

[11] Речь идет о времени вице-губернаторства в Бессарабии действительного статского советника Василия Гавриловича Устругова (16.01.1892—04.07.1903).

кишиневского реального училища, не мог туда поступить ввиду установленной процентной нормы. Отец его, не жалевший трудов и расходов для образования сына, задумал попытаться поместить его в с. Камрат (так в тексте. – В.С.), в местное реальное училище, о чем и стал усиленно хлопотать в учебном округе и в местном совете. Согласие учебного начальства на поступление мальчика было получено при условии, если со стороны административных властей не встретится препятствий к разрешению ему проживать в Камрате. С такого рода письменным удостоверением директора училища отец обратился в губернское правление, прося позволения поместить сына в Камрате, на квартире одного из учителей, принявшего его под свой надзор, в качестве нахлебника.

Губернское правление отказало просителю, на том основании, что Камрат – сельская местность, к тому же отстоящая от румынской границы на расстоянии менее 50 верст.

Утвержденный императором Николаем I-м еще в 1843 году прием борьбы с еврейским контрабандным промыслом был в данном случае применен бессарабским губернским правлением, с формальной стороны, совершенно правильно. Но мне было жалко мальчика, приведенного ко мне на утренний прием плачущим отцом, и к тому же я не видел от пребывания в Камрате маленького реалиста серьезной угрозы ни для государственных финансов, ни для добрых нравов и благосостояния камратского населения. Поэтому я решился на этот раз, в виде исключения, отменить наше журнальное постановление, и написал новое, в котором, путем ряда софистических умозаключений, пришел к выводу, что пребывание сына просителя в Камрате не противоречит закону [Урусов 2004, 251–252].

История не терпит сослагательного наклонения, но кто знает, если бы рассуждения князя Урусова были услышаны, возможно, колесо российской истории повернулось бы в ином направлении. Напомним, что в западной историографии до сих пор встречаются мнения о том, что революция 1917 г. была «еврейской революцией» [Kenneth B. Moss 2009].

В заключении одного из разделов в «Записках губернатора» прозвучала позиция губернатора Бессарабии князя С. Д. Урусова как человека и гражданина:

…Законодательное признание еврейского равноправия меня нисколько не страшит. Я вижу в нем способ избавиться от развращающих нас приемов борьбы с евреями. Если еврейскому влиянию надо противодействовать, то пусть борьба происходит путем мирного соперничества и естественного развития сил. Я убежден, что русский народ не потеряет при этом ни своих материальных благ, ни своего духовного богатства» [Урусов 2004, 276].

Есть такой термин «испытание властью». Да, власть – это действительно жизненный экзамен. Князь Урусов сдал его на «отлично». Впоследствии, уже передав свои полномочия вице-губернатору, он отмечал:

> Никогда я не чувствовал себя так хорошо, как в течение той, предшествовавшей моему отъезду, недели, когда я сдал дела вице-губернатору и, впервые после вступления в должность, получил возможность проводить время беззаботно, вне официальных отношений, освобожденным от этикета и административной дипломатии. Потеря официального положения имела для меня одни только приятные последствия, и я ни разу в эти дни не замечал по отношению к себе, с чьей-либо стороны, той перемены, которая иногда обнаруживается среди служащих при отставке правителей от власти.
>
> Все сослуживцы, все кишиневское общество выказали мне и семье моей самые трогательные знаки внимания. Прекрасные, тепло составленные адресы, которые я получил и храню, радушное хлебосольство, которым нас проводили, всегда будут мне памятны, а сохранившиеся до сего времени неизменными дружеские связи с некоторыми бессарабскими семьями дают мне повод окончить свои воспоминания о Бессарабии мысленным приветом по их адресу [Урусов 2004, 294].

Еще одним примером мемуарного наследия выступает творчество доктора Моисея Борисовича Слуцкого (1851–1934). Он, по сути, является единственным из известных авторов воспоминаний о Кишиневском погроме. Моисей Борисович был главным врачом кишиневской еврейской больницы. По сути, он очутился в эпицентре погрома. Именно к нему, в больницу везли убитых и тяжелораненых, именно туда обращались те, кто пострадал, но был в состоянии сам передвигаться. Как отмечает Леонид Масионжик:

> …сам М.Б. Слуцкий не был и националистом. Евреи для него – это в основном своя привычная среда. Свои «простые люди», что в данном случае вовсе не означает ни пролетариев, ни «нищих духом». Это значит лишь: я могу их понять, и они меня могут понять, не пытаясь читать между строк, не подозревая, что одни и те же слова для говорящего и для слушающего означают не одно и то же. Но нигде у Слуцкого не найти даже намеков, чтобы какую-либо национальность он считал лучше или хуже всех прочих. Его больница принимала людей без разбора национальностей, хотя врачам порой приходилось трудиться на добровольных началах. И когда он вспоминает своих друзей, то тоже не делит их по национальностям [Слуцкий 2019, 21].

Именуя себя «рядовым интеллигентом», Слуцкий рефлексирует в том жизненном пространстве, которое внезапно стало очагом противостояния. Полиэтничная среда буквально взорвалась насилием и жестокостью

кровавого погрома. Историко-антропологические наблюдения автора представляют собой подробную картину освоения евреями бессарабской земли, влияния властей и политики государства на еврейский вопрос. Воспоминания Слуцкого представляют авторское восприятие персоналий, оказавших влияние на еврейство – положительное и отрицательное. Автор пишет о системе и людях. Это своего рода очерк о еврейском вопросе. Безусловно, его подход субъективен, но, безусловно, важен и интересен с научной точки зрения. Особой страницей в его творчестве выступает подробное освещение страшных событий еврейского погрома.

В предисловии к книге М. Слуцкого Л. Масионжик приводит слова исследователей Владимира Тарнакина, Татьяны Соловьевой:

> Даже если Моисей Борисович больше ничего не сделал бы для евреев Бессарабии, это имя осталось бы в истории благодаря его запискам “В скорбные дни” (Воспоминания о Кишиневском погроме 1903 года), где он с фотографической точностью запечатлел трагедию, о которой узнал весь мир [Слуцкий 2019, 19].

* * *

Описание традиционно-бытовой культуры еврейского населения русскими авторами, как и представителей других этносоциальных общностей Бессарабии, начинается практически с вхождения края в состав Российской империи. Эти сочинения отражают постоянный интерес к региону властей и демонстрируют постепенное развитие этнографических взглядов у чиновников, офицеров Генерального штаба, писателей.

Подобные работы продолжают оставаться важным источником в деле изучения культуры повседневности населения Бессарабии, в том числе бессарабского еврейства.

Как показано, еврейская тема в разнопрофильных источниках XIX – начала XX в., в том числе в (до недавнего времени) нередко игнорируемых этнологами художественных произведениях, представлена весьма подробно и требует специального изучения.

Рассказ, очерк могут выступать важными дополнительными источниками в деле изучения народной культуры, межэтнического диалога и формирования этнических представлений о носителях определенной культуры, в данном случае – еврейской. Объектом «нравоописательного» анализа в художественном очерке предстают не только среда в целом или ее «типические представители», но и отдельная личность, взятая в ее нравственно-психологическом аспекте. «Обобщенные», «неадресные» персонажи в очерке – один из признаков его художественности [Гордеева 2003, 707–708]. Отдельную страницу в сохранении исторической памя-

ти о народе и его культуре представляет мемуаристика. Значение этого жанра показательно демонстрирует рассмотренный в статье пример творчества С.Д. Урусова и М.Б. Слуцкого.

Художественные произведения читают чаще, чем специальную литературу. Так было и в изучаемый период, несмотря на то, что грамотных людей тогда было гораздо меньше. Поэтому художественные образы носителей культуры (национальных характеров) или отдельных проявлений культуры способствовали и продолжают способствовать формированию определенных стереотипов, порой весьма тенденциозных.

Бессарабия, включенная в состав Российской империи, являлась экзотикой для большинства русских авторов – особенно в первой половине XIX в. Это была окраина, провинция, куда часто ссылали неугодных. Статус вновь приобретенной территории и ее пограничное местоположение обращали на себя внимание военных (Н.П. Дараган, А.И. Защук).

Многочисленность евреев в крае тоже воспринималась как экзотика, к которой авторы изучаемого времени относились весьма по-разному. Поликультурное население, живя совместно, в то же время в немалой степени дистанцировалось друг от друга (например, колонии задунайских переселенцев в Буджаке, замкнутые поселения немецких и швейцарских колонистов). Столь же «камерно» в иноэтничном окружении проживали евреи. Своеобразная замкнутость объясняется иноконфессиональностью и родом деятельности (торговля, ростовщичество, посессорство и т. п.). Религия и занятия евреев способствовали формированию неоднозначного их восприятия, на что влияли и различные печатные работы того времени. Напомним, что в конце рассматриваемого периода в Бессарабии имели место еврейские погромы.

Итак, изучение печатных и неопубликованных источников XIX – XX вв. продолжает сохранять свою актуальность, способствуя узнаванию и сохранению многогранной культуры населения полиэтнической Бессарабии и ее важной составляющей – бессарабского еврейства.

Источники и литература

Аксаков 1886 – *Аксаков И.С.* Записка о бессарабских раскольниках. 1886 // https://www.litres.ru/ivan-aksakov/zapiska-o-bessarabskih-raskolnikah/

Аленин 2013 – *Аленин И.* Князь Сергей Дмитриевич Урусов и еврейский вопрос // Сборник научных трудов Института иудаики. Вып. III. Ред. вып. Е. Брик. Кишинев: Tipograf. «Elan Poligraf» SRL, 2013. С. 94–110.

Бабенко 2016 – *Бабенко О.В.* Урусов С.Д. Записки губернатора. Кишинев 1903 – 1904. М.: Захаров, 2016. – 208 с. // https://cyberleninka.ru/article/n/2017-03-016-urusov-s-d-zapiski-gubernatora-kishinev-1903-1904-m-zaharov-2016-208-s/viewer (дата обращения: 17.11.2023).

Белинский 1948 – *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 3-х т. Т.I. М.: ОГИЗ, 1948. – 800 с.

Берг 1918 – *Берг Л.С.* Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство. Петроград, 1918. – 242 с.

Бессарабия / Электронная Еврейская энциклопедия 1995 – Бессарабия/ Электронная Еврейская энциклопедия, 1995 // https://eleven.co.il/diaspora/regions-and-countries/10588/ (дата обращения: 12.03.2021.)

Бессарабия 1903 – Бессарабия. Географический, исторический, статистический, экономический, этнографический, литературный и справочный сборник. Издание газеты «Бессарабец». Под ред. П.А. Крушевана. М.: Тип. А.В. Васильева, 1903. – 520 с.

Вельтман 1831 – *Вельтман А.Ф.* Странник. 1831//https://librs.net/lread_163635 (дата обращения: 17.05.2021).

Вигель 1892 – *Вигель Ф.Ф.* Замечание на нынешнее состояние Бессарабии. Писано в октябре 1823 г. М.: Университетская типография, 1892. – 256 с.

Вигель Русский биографический словарь. Б. г. Сетевая версия – Вигель Филипп Филиппович // Русский биографический словарь. Б. г. Сетевая версия: http://rulex.ru/01030337.htm (дата обращения: 12.04.2021).

«Временные правила» / Электронная Еврейская энциклопедия 1995 – «Временные правила» / Электронная Еврейская энциклопедия, 1995// https://eleven.co.il/jews-of-russia/history-status-1772-1917/10979/ (дата обращения: 23.04.2021).

Гордеева 2003 – *Гордеева Е.Ю.* Очерк // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М.: НПК «Интелвак», 2003. С. 707–708.

Дамьян 2014 – *Дамьян В.* 20 лет группе «Этнология евреев» Центра этнологии Института культурного наследия АНМ // Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XV. Chișinău, 2014. С. 106–113.

Дамьян 2021 – *Дамьян В.* Три десятилетия академической иудаики в Республике Молдова (дата публикации: 24 января, 2021) // https:// institute.eajc.org/%D1%82%D1%80%D0%B8- (дата обращения: 23.07.2021).

Дараган 1849 – *Дараган Н.М.* Военно-статистическое обозрение Российской империи: издаваемое по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Генерального Штаба. Т. XI. Ч. 3. Бессарабская область. СПб.: Тип. Департамента Генерального Штаба, 1849. – 162 с.

Драганов 1993 – *Драганов П.Д.* Bessarabiana: Ученая, литературная и художественная Бессарабия: [Алф. Библиогр. указ.] / Муниц. б-ка им. Б.П. Хашдеу. Сост. П.Д. Драганов. Предисл. Ю. Колесника. Кишинев: Universitas, 1993. – 278 с.

Думиника, Ройтман 2013 – *Думиника И., Ройтман А.* Исторические параллели в судьбах болгар и евреев Бессарабии в XIX – начале XX вв. // Актуальные проблемы истории, этнологии, филологии и права евреев. Международная научная конференция. Кишинев, 2013. С. 139–143.

Защук 1862 – *Защук А.И.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Ч.I. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1862. – 582 с.

Защук 1863 – *Защук А.И.* Этнография Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 5. Одесса, 1863. С. 491–589.

Зеленчук 1979 – *Зеленчук В.С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы). Кишинев: «Штиинца», 1979. – 288 с.

К.Х. 1859 – *К.Х.* Статьи из Сорок // Одесский вестник, 1859, № 140, 141.

Кабузан 1974 – *Кабузан В.М.* Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XIX в.). Кишинев: Штиинца, 1974. 160 с.

Копанский 2001 – *Копанский Я.М.* Исследования по иудаике в отделе истории и культуры евреев Молдовы // Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. II. Кишинэу, 2001. С. 29–33.

Кушнир 2013 – *Кушнир Ж.И.* К 110-летию Кишиневского погрома. Памятные даты. Кишинев: Б. и., 2013. – 152 с.

Левит 2014 – *Левит И.Э.* Воспоминания о Молдавской Академии наук и ее первом президенте Я.С. Гросуле. Тирасполь, Б. и., 2014. – 263 с.

Мадиевский 1993 – *Мадиевский С.* Правовое положение евреев Бессарабии к началу XX в. // Кишиневский погром 1903 года. Сборник статей. Кишинев, 1993. С. 11–28.

Яковенко 1828 – *Яковенко И.П.* Нынешнее состояние турецких княжеств Молдавии и Валахии и Российской Бессарабской области. СПб.: Тип. А. Смирдина, 1828. – 294 с.

Пасик 2015 – Пасик Я. Свертывание политики поощрения еврейского земледелия / Еврейские земледельческие колонии Юга Украины и Крыма (дата публикации: 01.01.2015)//http://evkol.ucoz.com/index.htm (дата обращения: 22.07.2021.).

Свиньин 1867 – *Свиньин П.П.* Описание Бессарабской области, в 1816 году // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 6. Одесса, 1867. С. 175–323.

Скальковский 1850 – *Скальковский А.А.* Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч.I. География, этнография и народонаселение Новороссийского края. Одесса: Тип. Нитче, 1850. Свиньин П.П. Описание Бессарабской области, в 1816 году – 366 с.

Слуцкий 2019 – *Слуцкий М.Б.* В скорбные дни : Кишиневский погром 1903 года / публ., предисл., коммент., указ. Л.А. Мосионжника – 2-е изд. стереотип. СПб.: “Нестор-История”, 2019. – 328 с.

Степанов 2010 – *Степанов В.П.* Грани идентичностей. Кишинев: “Elan inc” SRL, 2010. – 598 с.

Степанов 2018 – *Степанов В.П.* Русский конгресс действует. Очерки истории русского этнокультурного движения в Республике Молдова. Кишинэу: [б. и.], 2018. – 521 с.

Указ 1991 – Указ «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова» от 12 августа 1991 г. Опубликован: 30.12.1991 в Monitorul Oficial Nr. 011 статья №: 130.

Урусов 2004 – *Урусов С.Д.* Записки губернатора. Кишинев, 1903–1904 г. Издание В.М. Саблина / Urusov S.D. Записки губернатора / Responsabil de ediție: Aurel Marinciuc: cop. / Vladimir Zmeev. Chișinău: Litera, 2004. – 343 с.

Юхнова 2015 – *Юхнова И.С.* А.Ф. Вельтман в оценке В.Г. Белинского // Фундаментальные исследования, 2015, № 2. С. 5977–5980.

Шмидт 1863 – *Шмидт А.* Материалы для военной географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Херсонская губерния. Ч. 1. Составитель Генерального штаба подполковник А. Шмидт. СПб., 1863. – 632 с.

Яковенко 1828 – *Яковенко И.П.* Нынешнее состояние турецких княжеств Молдавии и Валахии и Российской Бессарабской области с картой; изображенное в письмах, с историческим и статистическим описанием сих земель, нравов, обычаев и домашнего быта тамошних жителей с росписями всех бывших доныне в Молдавии и Валахии господарей, и с объяснением разных чинов и их должностей / Соч. Игнатия Яковенка. – Санкт-Петербург: тип. А. Смирдина, 1828. – 294 с.

Cărțile editate 2014 – Cărțile editate de cercetătorii Grupului „Etnologia Evreilor" al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM (1991–2014) // Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XV. Chișinău, 2014. P. 113–124.

Ciobanu 1925 – *Ciobanu Şt.* Chişinăul. Chişinău: Secţia din Basarabia, 1925. – 122 p.

Moss 2009 – Moss K.B. Jewish Renaissance in the Russian revolution. Cambridge, Mass.; London: Harvard univ. press, 2009. – 384 c.

Bessarabian Studies: Jewish Culture in the Works of Russian Authors XIX – early XX century

Vyacheslav Stepanov
(Moscow, Russia)
Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading Researcher
Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences,
Department of Contemporary History of Central and Southeastern Europe
E-mail: vpstepanovpochta@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5026-9505

Abstract: The paper analyzes the works of Russian officials and officers of the 19th – early 20th centuries, which describe the culture, life and national character of the representatives of the Jewish population of Bessarabia and its neighboring territories (P. Svinyin, F. Vigel, I. Yakovenko, I. Aksakov, A. Skalkovsky, N. Daragan, A. Zashchuk, A. Schmidt, L. Berg). Separate attention is paid to the artistic word of Russian writers of the designated period: "Wanderer" by A. Veltman, memoirs by S. Urusov. The author emphasizes the importance of involving works of fiction in covering the traditional and everyday culture of Jewry, its situation, characterization of the people and its individual representatives.

Keywords: Bessarabia, XIX – early XX centuries, Jews, Pale of Settlement, Russian authors, writers, officers of the General Staff, traditional everyday culture, culture of everyday life, works of art, essays, memoirs.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.02

References

Alenin, I., 2013, Kniaz' Sergei Dmitrievich Urusov i evreiskii vopros [Kniaz' Sergei Dmitrievich Urusov i evreiskii vopros]. *Sbornik nauchnykh trudov Instituta iudaiki* [Proceedings of the Institute of Jewish Studies], III, ed. E. Brik, 94–110. Kishinev, Tipograf. "Elan Poligraf" SRL, 120.

Berg, L., 1918, *Bessarabiia. Strana. Liudi. Khoziaistvo* [Bessarabia. Country. People. Economy]. Petrograd, 242.

Dam'ian, V., 2014, 20 let gruppe «Etnologiia evreev» Tsentra etnologii Instituta kul'turnogo naslediia ANM [20 years of the group "Ethnology of Jews" of the Ethnology Center of the Institute of Cultural Heritage of the Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova]. *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XV, Kishinev, 106–113.

Dam'ian, V., Tri desiatiletiia akademicheskoi iudaiki v Respublike Moldova [Three Decades of Academic Jewish Studies in the Republic of Moldova]. https://institute.eajc.org/%D1%82%D1%80%D0%B8-

Duminika, I., Roitman, A., 2013, Istoricheskie paralleli v sud'bakh bolgar i evreev Bessarabii v XIX – nachale KhKh vv. [Historical parallels in the fates of Bulgarians and Jews of Bessarabia in the XIX – early XX centuries]. *Aktual'nye problemy istorii, etnologii, filologii i prava evreev. Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia*. Kishinev, 139–143.

Zelenchuk, V., 1979, *Naselenie Bessarabii i Podnestrov'ia v XIX v. (Etnicheskie i sotsial'no-demograficheskie protsessy)* [Population of Bessarabia and Subnistria in the XIX century (Ethnic and socio-demographic processes)]. Kishinev, "Shtiintsa", 288.

Kabuzan, V., 1974, *Narodonaselenie Bessarabskoi oblasti i levoberezhnykh raionov Pridnestrov'ia (konets XVIII – pervaia polovina XIX v.)* [Population of the Bessarabian region and left-bank districts of Transnistria (late 18th – first half of the 19th century)]. Kishinev, "Shtiintsa", 160.

Kopanskii, Ia., 2001, *Issledovaniia po iudaike v otdele istorii i kul'tury evreev Moldovy* [Studies on Judaic Studies in the Department of History and Culture of the Jews of Moldova]. *Ezhegodnik Instituta mezhetnicheskikh issledovanii*. Vol. II, Kishinev, 29–33.

Kushnir, Zh., 2013, *K 110-letiiu Kishinevskogo pogroma. Pamiatnye daty.* [To the 110th anniversary of the Kishinev pogrom. Commemorative dates]. Kishinev, [bez izdatel'stva], 152.

Levit, I., 2014, *Vospominaniia o Moldavskoi Akademii nauk i ee pervom prezidente Ia. S. Grosule* [Memories of the Moldavian Academy of Sciences and its first president Ya. S. Grosul]. Tiraspol', [bez izdatel'stva], 263 s.

Madievskii, S., 1993, *Pravovoe polozhenie evreev Bessarabii k nachalu XX v.* [Legal status of the Jews of Bessarabia by the beginning of the twentieth century]. *Kishinevskii pogrom 1903 goda*. Sbornik statei. Kishinev, 1993. S. 11–28.

Pasik, Ia, 2015. Svertyvanie politiki pooshchreniia evreiskogo zemledeliia [Curtailing the policy of encouraging Jewish farming]. *Evreiskie zemledel'cheskie kolonii Iuga Ukrainy i Kryma*. http://evkol.ucoz.com/index.htm.

Slutsky, M., 2019, *V skorbnye dni: Kishinyovskij pogrom 1903 goda* [In the sorrowful days: the Kishinev pogrom of 1903] / publ., predisl.,komment., ukaz. L.A. Mosionzhnika – 2-e izd. stereotip. Sankt-Peterburg: "Nestor-Istoriya". – 328 s.

Stepanov, V., 2010, *Grani identichnostei* [Facets of identities]. Kishinev, "Elan inc" SRL, 598.

Stepanov, V., 2018, *Russkii kongress deistvuet. Ocherki istorii russkogo etnokul'turnogo dvizheniia v Respublike Moldova* [The Russian Congress is active. Sketches of the history of the Russian ethno-cultural movement in the Republic of Moldova]. Kishinev, [bez izdatel'stva], 521.

Iukhnova, I.S., 2015, A.F. Vel'tman v otsenke V.G. Belinskogo [A.F. Veltman in the assessment of V.G. Belinsky]. *Fundamental'nye issledovaniia*, № 2, 5977–5980.

Cărțile editate de cercetătorii Grupului „Etnologia Evreilor" al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM (1991–2014), 2014, *Revista de Etnologie și Culturologie*, Vol. XV, Kishinev, 113–124.

Ciobanu, Şt., 1925, Chişinăul. [Kishinev], *Secţia din Basarabia*, 122.

Moss, K.B., 2009, *Jewish Renaissance in the Russian revolution*. Cambridge, Mass, London, Harvard univ. press, 384.

Статья принята к печати 23.08.2022

Георгий Прохоров
(Коломна, Россия)
Доцент, доктор филологических наук
Кафедра русского языка и литературы,
Государственный социально-гуманитарный университет
E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-4652-8698

Еврей перед судом. Об отражении дела Аркадия Ковнера газетой «Московские ведомости»

Аннотация: В статье рассмотрены риторические, дискурсивные, идеологические аспекты подачи газетой «Московские ведомости» судебного разбирательства по делу Аркадия Ковнера (крупное хищение из Московского купеческого банка). Мы показываем, как антисемитские мотивы врываются в риторические построения об очевидном, далеком от политики преступлении и приводят к дегуманизации обвиняемого. Сторона обвинения и судебный корреспондент объясняют эгоизмом, злой волей, отрицанием общепринятых цивилизованным миром ценностей и криминальностью не только действия Ковнера по подготовке хищения, но и его взаимодействие с родственниками, его чувства к членам семьи. Реальный человек в судебном процессе оказался замещен пришедшим из литературы образом. Судебное разбирательство и его отражение в прессе продемонстрировали отсутствие общего коммуникативного пространства между подсудимым евреем и русским обществом, а также роль предрассудков в объяснении действий и поступков евреев.

Ключевые слова: антисемитизм, этнические предубеждения, судебный дискурс, риторические стратегии, пресса, Аркадий Ковнер.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.03

Введение

Велижское дело (1823–1835), Саратовское дело (1852–1853), Кутаисское дело (1878–1879), Дело Бейлиса (1913), Дело Еврейского антифашистского комитета (1948–1952), Дело врачей (1951–1953) – громкие, хорошо изученные «кейсы» [Гессен 1905; Кацис 2006; Панченко 2010; Leikin 1993; Lindeman 1992], демонстрирующие маскировку антисемитизма под юри-

дическое разбирательство. В этих процессах обвинитель не столько обличает конкретную группу лиц в конкретном преступлении, сколько обосновывает зловредность евреев – их несовместимость с христианским (или позднее – атеистическим) обществом.

В отличие от упомянутых процессов дело Аркадия Ковнера было сугубо криминальным – крупная кража при помощи подложного распорядительного документа. Процесс проходил под пристальным вниманием прессы. Судебное разбирательство заняло один день – 4 (16) сентября 1875 г., но газета «Московские ведомости» отвела под его освещение 4 номера (№ 225–228). «Знаменитое, – писал судебный корреспондент газеты, – наделавшее столько шума весной сего года дело о похищении посредством подложного перевода 168 тысяч из Московского купеческого банка привлекло сегодня в залу заседаний Московского окружного суда массу публики» [МВ 225, 6]. Другие газеты тоже не молчали. Московская газета «Современные известия», распространявшаяся в рознице по всей России, ввела сообщения из зала суда (переработанные перепечатки из «Московских ведомостей») в шесть номеров (4–9 сентября, № 243–248). Влиятельная петербургская газета «Голос», основанная А.А. Краевским, обратилась к суду над Ковнером в трех номерах: 5, 7 и 10 сентября (№ 245, 247, 250). Вслед за маленькой информационной заметкой об итогах судебного заседания появилась большая обзорная статья и затем фельетон «Еще одна жертва Ваала» [Голос 250, 1].

С эпохи античности судебные процессы с присущей им апелляцией к обществу и судьям, убеждением в виновности или невиновности подозреваемого шли рука об руку с риторикой [Kennedy 1999, 20–25]. Но будучи обращениями к публике, присяжным заседателям или к профессиональным судьям, такие тексты, помимо фактов и позиции оппонирующих сторон, включают в себя стереотипы этнического, социального, гендерного и других планов. Как проявляются и какую роль играют стереотипные установки о евреях во вполне прозрачном криминальном процессе и его освещении в печати?

Аркадий Ковнер и его преступление

Май 1875 года. Бывший журналист петербургской либеральной газеты «Голос» – еще недавно автор еженедельной колонки – попадается на крупном мошенничестве. Аркадий Ковнер крадет у пайщиков Московского купеческого банка 168 тыс. руб. Из редакции «Голоса» Ковнер ушел не позднее зимы 1873/1874 гг. и занял позицию русского корреспондента в С.-Петербургском Учетном банке. Новые должностные обязанности (переписка с банками-контрагентами, подготовка платежных ордеров) открыли ему путь к мошенничеству. Ковнер составил фальшивый пла-

тежный ордер (и сопроводительное письмо к нему) на выдачу через Московский купеческий банк 168 тыс. руб. Герцу Буярину, своему дяде. Величина суммы, предназначенной к единоразовой выплате неизвестному в коммерческой среде лицу, смутила представителей московской финансовой организации. Однако ничто в представленном документе не намекало на подделку. Ордер был написан привычным почерком, содержал все необходимые печати и подписи. Пришло и сопроводительное письмо, направляемое из банка в банк, написанное тем же самым почерком. Оснований для неисполнения платежа не было никаких. 28 апреля наличные деньги были выданы Герцу Буярину, вслед за чем представленный им документ отослан в Петербургский учетный банк, чтобы истребовать из него сумму. Несколькими часами позже Московский купеческий банк получил телеграмму, что выплата совершена по подложному документу, причем выписавший документы служащий Ковнер исчез в неизвестном направлении. Преступникам удалось скрыться. Но уже 8 мая 1875 г. бывший журналист был задержан в Киеве. Полиция засекла его несколькими днями раньше в Могилеве при единоразовом приобретении финансовых инструментов на сумму 10 тыс. руб., осуществленную под именем никому неизвестного Боруха Соловейчика. После неудачной попытки застрелиться при аресте Ковнер возвратил все находившиеся при нем деньги (120 тыс. 262 руб.) и оформил добровольную явку с повинной. Герца Буярина с оставшимися у него 48 тыс. руб. разыскать не удалось.

Газеты шумно отреагировали на хищение. Сказалась принадлежность подозреваемого к штату ведущей общенациональной газеты, причем либерального толка. Помимо заметного общественного положения обвиняемого внимание публики было приковано уникальным сочетанием масштаба украденного и простоты преступления. До тех пор никто не похищал из крупнейших и респектабельных банков такие суммы, подделав всего два документа. В судебное разбирательство были вовлечены обвинитель Николай Валерианович Муравьев, адвокат Лев Абрамович Куперник, председатель жюри присяжных – профессор Московского университета Николай Саввич Тихонравов. Председательствовал на суде Загоскин. Московский купеческий банк представляли Эдуард Бернер и Гавриил Иванов – клерки, вовлеченные в принятие решения о выдаче денег из кассы. Управляющий банка Иван Бабст участвовал в разбирательстве, но в статусе свидетеля защиты. Петербургский учетный банк был представлен слабо – лишь секретарем Григорием Багровым, еврейским писателем, знавшим Ковнера по редакции А.А. Краевского. Невнимание к судебным заседаниям со стороны потерпевших объясняется просто – значимость дела по размеру ущерба была сомнительна. По общему объему присвоенного тоже. Как заметил адвокат: «…[в] сравнении с делами о нижегородской соли, сестрорецких лесах, Солодовниковских

векселях, Овсянниковской мельнице, [преступление Ковнера] не очень значительно» [МВ 228, 3]. Уже после приговора Ковнер напишет Федору Достоевскому, что изначально не планировал наносить финансовый ущерб: «...я соблазнился и решился похитить жалкую сумму, которая составляет 3 процента с *чистой* [выделено Ковнером. – Г.П.] прибыли за один год пайщиков богатейшего банка в России. Эти 3 процента составили 168000 рублей» [НИОР РГБ. Ф. 93. К. 5. Р. 2. № 82. Л. 6 об.].

На процесс остро отреагировали общество и пресса. Газетчики наперебой демонстрировали, что не покрывают «своего», хоть и бывшего, но оступившегося коллегу. Вероятно, им было ясно, что дело Ковнера весьма эффектно как информационный повод, поскольку украденная сумма звучала для читателей умопомрачительно огромной. Произошедшее буквально перед глазами обывателя обогащение можно было воспринять как вывороченную наизнанку «рождественскую историю» – чудесное и мгновенное превращение бедняка в богача. Но превращение это было преступным, а потому завершилось разоблачением и наказанием.

Риторика обвиняемого Аркадия Ковнера

> Я отомщен! Я не хотел Вашего разорения, Вашей погибели, я жаждал Вашего позора, Вашего унижения, Вашей досады, а этого я вполне достиг <...>, Вашего кармана я не затронул, за мой грех расплатятся другие, Вы в стороне, не Вы подписали то роковое письмо... Но легче ли Вам от этого? Вряд ли!
>
> Теперь я Вам объясню мотив, который побудил меня совершить мой поступок. В нем виноваты исключительно Вы и никто другой. Я в душе честный человек, никогда я не совершал чего-либо похожего на преступление. Унизившись до того чтобы просить у Вас места, я думал, что сумеете различить между простым тружеником, который дальше своей конторки ничего не смыслит, и человеком, стоящим на высоте европейского образования, каков я. Но Вы не обратили на это внимания, и я сделался личным, злейшим врагом. Я не мог простить Вам, что Вы назначили мне такое ничтожное жалованье, когда знали очень хорошо, что у меня семья и бедные родители. Я не мог простить Вам, что Вы вознаграждали меня наравне с мальчишками, тупыми и безграмотными, что Вы не удостоили меня своего внимания... [МВ 227, 4]

Этим письмом, отправленным директору Петербургского учетного банка А.И. Заку сразу после получения денег из кассы Московского купеческого банка, Ковнер сам начал разговор о совершенном преступлении. К моменту составления письма он не только не был пойман, но даже не был подозреваемым. Вряд ли бывший журналист не понимал, что письмо незыблемо фиксирует детали, что оно будет передано в полицию и что, вероятно, станет публичным. Скорее всего, это вариант «открытого

письма», написанного на случай успешного бегства за границу, своеобразная апология своего имени и деяния. Риторика Ковнера на процессе продолжает данное письмо и выстроена вокруг двух моментов. Во-первых, хищение – месть директору Петербургского учетного банка Заку и руководителю службы корреспондентов Кану за их бесчеловечное отношение к тогда еще лояльному сотруднику.

> «[...я] платил еще свои долги, содержал эту семью [второй жены], – защитник упустил из виду, что я содержал и своих детей и родителей, которые жили в Вильне. Конечно, мне оставались рублей 40 и 50 в месяц, а на эти деньги в Петербурге, при той обстановке что в Банке надо быть прилично одетым, жить не было возможности. <...> если бы не забота о насущном хлебе, я бы не совершил этого преступления. Я относительно своей должности никогда не был спокоен; директор мог всегда уволить, как это и делал с другими» [МВ 228, 3].

Второй тематический центр – несоответствие строгости требуемого наказания тяжести преступления. Похищенные средства не были растрачены, спрятаны или выведены; наоборот, сумма была почти целиком возвращена потерпевшим. Банк лишился лишь денег, присвоенных Герцем Буяриным, которого полиция не смогла отыскать и о местонахождении которого Ковнер ничего не знал. Парадокс в том, что признавший свою вину и представший перед судом преступник понес на себе все издержки:

> ...потерял имя, честь, возможность трудиться и потому решился лишить себя жизни, и не знаю счастье ли это или несчастье, но мне это не удалось [МВ 226, 5; ср. МВ 228, 3].

Заявляя в качестве мотива преступления личную месть, Ковнер представляет хищение как ответный удар бесправного мелкого служащего по репутации начальства. Преступление здесь подобно перформансу: оно демонстрирует всем и каждому непрофессионализм дирекции Петербургского учетного банка, неспособность защитить платежную информацию и распорядительные документы, выстроить процессы управления в банке, наладить деловые отношения в коллективе. (На суде адвокат Лев Куперник опросит управляющего Московским купеческим банком Бабста, чтобы продемонстрировать разительный контраст принятой в Петербурге волюнтаристской выплаты премиальных с прозрачным распределением средств в Москве в зависимости от годовой зарплаты каждого служащего [МВ 226, 5]).

Полемика вокруг меры вины и наказания была призвана внести моральные аспекты в итог судебного разбирательства, хотя послереформенное законодательство обуславливало максимально механистичный ход

уголовных дел» [Филиппов 1871, 8–16]. Должен ли суд, вынося приговор, оставлять в стороне личность подсудимого, его биографию, сопутствующие обстоятельства? Справедливо ли определять тяжесть деяния по общей сумме похищенного и без учета значимости украденного для потерпевшего? Может ли справедливый приговор игнорировать вред, наносимый третьим лицам – невиновным?

Помимо названных выше общих положений Ковнер привносит в апологию ряд элементов, укорененных в еврейской традиции.

> Я совершил это преступление и сознаю всю гнусность его, но оно было вызвано *не злою волей* [выделено мной. – Г.П.], как то доказывает обвинитель, а вследствие целой цепи тяжелых обстоятельств, которые я не мог разорвать, не имел физической возможности. В продолжение тридцати лет я постоянно борюсь, никогда ничего не имел обеспеченного, ничего верного и, если бы Зак сделал со мною какое-нибудь условие, то я не совершил бы этого преступления [МВ 228, 3].

«Злая воля» – словосочетание несколько раз использовано обвинителем, но подсудимый понимает этот суггестивный словесный штамп как *йецер-ха-ра* (буквально: устремление ко злу; вместе со своим антагонистом, устремлением к добру, – врожденный мотив человеческих действий согласно еврейской традиционной антропологии). Он решительно отрицает отождествление своих действий с подобным устремлением и назойливо убеждает присяжных, что не руководим злом, способен отделять добро от зла, признавать свои провинности. Отсюда вытекает его просьба к русским присяжным предоставить возможность вернуться в общество, загладить совершенное:

> …[я] думаю, что если мне не закрыты все пути, то еще могу сделаться честным человеком. <…> от вас зависит возвратить меня к детям, родным, жене. Во всяком случае я надеюсь на ваше снисхождение [МВ 228, 3].

Желаемый оправдательный (или хотя бы мягкий) приговор Ковнер подает как возможность реализовать *тшуву* (покаяние; буквально – ‘возвращение’).

Бесчеловечное отношение Зака и Кана – другая ключевая тема для подсудимого, которую заметят и обвинение, и председатель суда, и журналисты. Выступая свидетелем обвинения, секретарь Багров по просьбе председательствующего Загоскина объяснит придирки к Ковнеру непригодностью последнего к должности. (Корреспондент «Современных известий» отметит противоречивость показаний Багрова и задаст риторический вопрос, почему Ковнера же не только не уволили, но и увеличили ему жалование [СИ 248, 2]). Ковнеру же важно было показать,

что лицо, принявшее его на работу, и лицо преследующее совпадают. По мысли подсудимого, Зак взял его в банк, исполняя *мицву* о помощи бедняку работой (ср. из речи секретаря «он был принят директором из сострадания» [МВ 226, 5]). Соблюдая *мицву*, Зак не увольняет сотрудника и тем самым сохраняет ему источник дохода. Но при этом не заключает и твердый контракт, то есть держит на птичьих правах, причем так, чтобы эти птичьи права были очевидны всем коллегам. Дегуманизация и восприятие его личности лишь как средства достижения благочестивости вызывают радикальный протест Ковнера и приводят в итоге к преступлению. (Впоследствии именно в таком ключе Ковнер будет трактовать образ дяди, брата отца, – лицемерный тиран, упивающийся показной благочестивостью [Ковнер 1903, 979]). Обвиняемый – мститель, причем не только за себя, но и, вероятно, за поруганный дух Торы:

> ...это переполнило чашу, и я решился отомстить Вам, и я отомстил, Вы теперь будете посмешищем, и я торжествую, потому что когда вижу что такой отвратительный эгоист, как Вы, такой бездушный, тщеславный, безграмотный, *оторванный от национальности* и человечества, полусумасшедший *жидок*, опозорен и *сброшен с своей воображаемой высоты* [курсив мой. – *Г.П.*], то это великое торжество для многих истинно мыслящих людей» [МВ 227, 4].

Ковнеру свойственна смесь библейского, национального и социалистического письма. Проживая за чертой оседлости, он позиционировал себя атеистом, но был выходцем из семейства раввинов и в юности вполне успешно учился в Мирской ешиве, откуда за что-то был изгнан [Ковнер 1903, 997]. Нотки былой религиозности с завидной регулярностью врываются в его речь, так что последняя порой принимает апологетический по отношению к традиции тон:

> Теперь судите сами, питаю ли я «ужасную ненависть к русским, именно потому, что я еврей»! <...>. Тем не менее (или потому именно) продолжаю утверждать, что 60 миллионов [русского. – Г.П.] народу живет без всякого понятия о христианстве (за исключением, разумеется, обрядной стороны) и ничем не отличается от язычников [НИОР РГБ. Ф. 93. К. 5. Р. 2. Д. 82. Л. 21 об.].

Защищая себя, Ковнер обращает внимание присяжных на необходимость корреляции буквы и духа, чтобы регулировать общественную жизнь, не противореча этике и гуманизму. По мысли подсудимого, этика стоит над государственным законом. А потому использование официального права в качестве прикрытия некрасивых поступков дарует угнетенному право на месть. Последняя может быть незаконна с формальной точки зрения, но по духу она вдохновлена не узкими корыстными интересами, но императивом воздаяния за поруганную этику. Следование

высокому императиву в значительной, если не полной, мере искупает вину за нарушение закона и должно учитываться судьями в качестве основания для проявления милости.

Риторика обвинения

Детали и «механика» преступления были очевидны. Обвинению не нужно было доказывать вину. Вопрос заключался в окончательной классификации состава преступления, а также в признании явки с повинной и в подведении итогов полемики о снисхождении. В ключевую тему на судебном разбирательстве обвинение выдвигает жалование Ковнера, его общие доходы. Муравьев доказывает, что преступление совершено не от нужды, не от тяжкой борьбы с нищетой, а от полного довольства и сытости:

> 1200 руб. годового жалованья, 200 р. наградных, да вознаграждение за постоянное помещение статей в разных газетах и журналах, доходившее до значительной цифры 100 р. в месяц, вот материальные средства Ковнера, его годовой бюджет в то самое время, когда им было задумано преступление. Спросите свое знание жизни, гг. присяжные, много ли *честных и образованных тружеников, пропитывающих огромные семьи* [курсив мой. – Г.П., штамп, характерный для речи Ковнера о себе], даже занимающих видные должности на государственной службе, имеют такое сравнительно большое обеспечение [МВ 227, 5].

Корреспонденции из зала суда рисуют буквально галопирующую по ходу процесса оценку доходов подсудимого. Изначально следствие говорит о 1200 руб. в год, затем – о 1500 руб., непосредственно же перед вынесением приговора обвинитель вдруг заявляет о 3 тыс. руб. Сумма, как кажется, призвана вызвать отторжение Ковнера присяжными и обществом, поскольку зажравшийся вор воспринимается хуже голодного. Попутно прокурор выводит хищение из разряда объясняемых модной в те годы теорией среды, в рамках которой преступление есть результат «социальной болезни». Но разве справедливо больного наказывать?

Согласно обвинению, объем жалования разбивает доводы Ковнера как о нищете и безнадежном жизненном положении, так и о третировании на рабочем месте. В чем унижение, если человек взят из милости, терпим из милости, не считается способным к профессии, но при этом находится на службе с очень хорошим жалованием и возможностью на регулярные различные подработки? Сетования Ковнера обвинение представит доказательством сугубо формального характера признания вины, а значит, недействительности явки с повинной. По мнению обви-

нения, подсудимый не осознал тяжесть инкриминируемых деяний и не выразил полного раскаяния:

> Ковнер, продолжал обвинитель, сознался потому что во имя простого здравого смысла ему больше ничего делать не оставалось. Для дела сознание его было не необходимостью, не разъяснением, а почти ненужной роскошью. <...>. Чистосердечным вполне оно не было, потому что Ковнер в то же время скрыл участие Кингиссер, скрыл направление и путь, избранные Буярином. Добровольным же оно быть не могло, потому что оно было у него вырвано – не грубою силою, не ухищрениями следователя, не обещаниями и угрозами, – а тем что неизмеримо лучше, вернее и чище – неотразимою силой собранных и развернутых перед ним красноречивых доказательств его вины [МВ 227, 4].

Qui pro quo. Аргументы Ковнера не встречают серьезного отношения остальных участников процесса. Важные подсудимому темы расцениваются и подаются обвинением как набор бессмысленных слов. Даже не бессмысленных, а скорее зловредных. При помощи нелепого риторического фиглярства вроде бы признавший свою вину вор пытается утаить главное и очевидное – рядовое хищение, совершенное весьма состоятельным и успешным человеком, позарившимся на большее.

Чисто еврейское преступление

На протяжении большей части истории России в ней не было еврейского населения, поэтому представление о евреях создавалось посредством художественной литературы [Панченко 2010]. После разделов Речи Посполитой сложилась парадоксальная ситуация: в России появилась одна из крупнейших в мире еврейских диаспор, но русское общество продолжало воспринимать ее сквозь призму литературы. Согласно художественному образу, еврей – синоним денег, причем добытых эксплуатацией аборигенного населения:

> ...чуть лишь вам понадобится справка о еврее и делах его, – то не ходите в библиотеки для чтения, не ройтесь в старых книгах или в собственных старых отметках, не трудитесь, не ищите, не напрягайтесь, а не сходя с места, не подымаясь даже со стула, протяните лишь руку к какой хотите первой лежащей подле вас газете и поищите на второй или на третьей странице: непременно найдете что-нибудь о евреях, и непременно то, что вас интересует, непременно самое характернейшее и непременно одно и то же – то есть всё одни и те же подвиги! [Достоевский 1995, 90–91; ср. Кулиш 1861, 141–142; Костомаров 1862, 41–47].

В свете этих представлений продвигаемый Ковнером в суде нарратив о его мести дирекции банка был расценен обвинением как эквилибристика, призванная запутать присяжных:

> Далее обвинитель разобрал указания Ковнера на то что преступление совершено им, между прочим, вследствие желания отомстить директору С.-Петербургского учетного банка Заку. Это объяснение подсудимого противоречит само себе. Невозможно постигнуть, почему Ковнер думал мстить Заку, подделывая его подпись и получая из Московского купеческого банка, оставляя таким образом Зака и Петербургский учетный банк совсем в стороне. Он хотел мстить Заку, а нанес ущерб только одному Московскому купеческому банку; Заку же, напротив того, принес пользу, доставив ему удовольствие убедиться что то грубое его обхождение с Ковнером и явное к нему недоброжелательство, на которое Ковнер так горько жалуется, было вполне и как бы пророчески основательно [МВ 227, 4].

Странная месть: деньги ненавидимых лиц целы, а украдены средства русских пайщиков стороннего Московского купеческого банка. Ордер подделан, что многократно подтверждено отчетливыми показаниями на следствии и суде. Иначе говоря, в большинстве своем еврейская дирекция петербургского банка освобождена от ответственности и выставлена потерпевшими. Всё становится ясным и понятным в ту самую секунду, когда во главу интерпретации мы ставим образ еврея с его стремлением к деньгам через обирание местного населения. Ковнер с Буяриным и Кангиссер обокрали цвет русской коммерции – пайщиков Московского купеческого банка (И.А. Лямина, Т.С. Морозова, Н.Н. Сущова и др.). Обвинение требует показательный приговор, чтобы дать понять общественности, что воровать в России русские деньги безнаказанно нельзя.

> Мне сдается, – говорит Муравьев, – что в эту минуту, невидимо от нас, тысячи настоящих и будущих Ковнеров и Буяриных и их верных спутниц, притаив дыхание, с замиранием сердца ждут вашего приговора. Если вы согласите его с требованиями строгого правосудия, он спасет, поверьте мне, многих из них... [МВ 227, 5].

Ковнеров и Буяриных. Товарищ прокурора отчетливо указывает на национальный колорит дела. Чуть раньше он приписал обвиняемому стремление пустить похищенные средства в рост:

> На добрые ли дела думал он прямо пустить похищенный капитал или рассчитывал быстро увеличить гениальными оборотами? [МВ 227, 5].

Подсудимые – евреи, поэтому указание Ковнера на особый характер его преступления для Муравьева представляется претензией на избранничество, то есть на инаковость, экстерриториальность и, в конечном счете, вседозволенность:

> …уж не считает ли он себя каким-то *необыкновенным*, непризнанным *существом*, у которого и самый подлог *является* геройством, в самом мошенничестве сквозят доблесть и честь? (выд. корреспондентом газеты – *Г.П.*). Письма его к Заку и Меттерсону отчасти наводят на эту мысль. Пусть же ваш строгий приговор покажет ему что таких существ не бывает на свете или, лучше, что их отвергает общество и обвиняют присяжные [МВ 227, 5].

Расхожая в XIX веке юдофобская интерпретация избранничества заключалась в отождествлении его с бесчувственностью и безответственностью по отношению ко всем неевреям:

> Выйди из народов и составь свою особь и знай, что с сих пор ты един у Бога, остальных истреби, или в рабов обрати, или эксплуатируй [Достоевский 1995, 93; ср. Костомаров 1862, 43–46].

Соответственно, обвинение стремится безжалостно наказать Ковнера за ощущение особенности, выраженное в отказе признаться в обычном корыстном преступлении:

> Первое что поражает в изложенных им побудительных причинах преступления – это отсутствие или утайка главной настоящей, несомненной, а может быть и единственной из них – простого побуждения грубой корысти [МВ 227, 4].

Процесс Ковнера: Media Coverage

В отличие от стенограммы, судебная хроника на страницах газеты – еще и обращенный к читателю рассказ редакции (корреспондента, редактора) о произошедшем событии. Все многочисленные «…далее обвинитель перешел к…» суть швы, обусловленные купированием стенограммы и, в конечном счете, отбором. Судебный корреспондент и редакция маркируют что-то из услышанного или увиденного как важное, а что-то – как неважное. Соответственно, газетный текст – не чистое зеркало, но повествование, в котором границы речи, смена нарративов выражают не только хронологический ход реального процесса, но и реализуют замы-

сел журналиста, организуют коммуникацию между редакцией и обществом, а в какой-то мере диктуют читателям, как надо смотреть на мир.

Прокурор, свидетели, председательствующий, глава коллегии присяжных не говорили открыто о Ковнере и иных вовлеченных лицах как о евреях. Преступник якобы просто преступник, тогда как его род и племя вроде и не важны. Напрямую о подсудимых как евреях говорит лишь адвокат.

> [П]леменная особенность настоящего дела, то что оно совершено Евреями <…>. Нельзя не сказать, что по отношению к Евреям мы живем еще в XVI столетии <…>. Начиная с ямщика наших внутренних губерний, отроду не видавшего Еврея, но не пропускающего случая ругнуть свою лошадь «жидом», и кончая газетами, обвиняющими – в 1875 году по Р.Х. – Евреев в том, что они на Пасхе пьют кровь зарезанных ими христианских младенцев <…>. Стоит только назвать Еврея, чтоб услыхать сейчас же: воровство, мошенничество, эксплуатация, проценты, и т.д. [МВ 228, 3].

В отсутствие отсылок к еврейскому происхождению обвиняемых от иных процессуальных сторон пассаж адвоката напоминает демагогию, призванную то ли разжалобить присяжных, то ли подставить прокурора и судей под возможное обвинение в антисемитизме. (Обвинение для культурного русского XIX века весьма тяжелое – см. ситуацию вокруг конфликта редакций «Иллюстрации» и «Русского инвалида» в 1858 г. [Русский Вестник 1858, кн. 1, 125–134; кн. 2, 245–247]). Однако прав адвокат. Не будучи произнесенным, еврейство подсудимых присутствует перманентно. Например, оно находит выражение в том, как подавались прессой портреты обвиняемых.

> На скамье подсудимых, за решеткой, появилась маленькая фигурка Аркадия Ковнера. Облеченный в арестантский армяк, он имел вид довольно мизерный; лицо его не отличается выразительностью, равно как и его манера объясняться. По-русски он говорит грамматически правильно, но с довольно заметным еврейским акцентом <…>.
>
> Девица Софья Кангиссер, как она называлась во время совершения преступления, а ныне законная жена Ковнера <…> находится на свободе <…>. Она недурна собой, черты лица ее резко еврейского типа. Держалась на суде очень скромно и боязливо; говорила очень тихо и часто плакала [МВ 225, 6].

Именно такими, с подачи «Московских ведомостей», образы подсудимых разлетятся по газетным публикациям [ср.: СИ 246, 3]. Аркадий Ковнер – маленький незаметный еврей, посягнувший на огромные чужие капиталы (ср. образ Соломона в «Скупом рыцаре» Пушкина). Его девушка, жена и *подельница* Софья Кангиссер подана прекрасной еврейкой

с присущим упором на экзотизм и чувственность [ср.: Фельдман 2007, 105–115]. Корреспондент демонстрирует ее плачущей, но обрамляет этот портретный элемент призывами прокурора к присяжным подозревать ее во «вдохновительстве» преступления. С точки зрения обвинения, всё семейство Ковнера было скреплено не родственными узами и чувствами, а криминальными ролями [МВ 227, 4].

Ковнер рисуется чужаком. Он выучил русский язык, не нуждается в помощи переводчика, говорит по-русски грамматически правильно. Однако журналист не проходит мимо его акцента, который как бы нивелирует все отмеченные выше достижения. Быть может, Ковнер и овладел языком, но не смог стать русским (об изолирующем и остраняющем характере диалекта и еврейского акцента, в частности, см.: [Бондарь 2021, Fanon 1967, 38–40]).

Корреспондент передает ключевые фрагменты допроса подсудимых, особо задерживаясь на биографии Ковнера. Материал сжат до десятка минут чтения. Отбирая, журналист помещает в центр еврейский бэкграунд. Но Ковнер интересует корреспондента в качестве типа – ассимилирующегося еврея, решившегося войти в общий социум Российской империи:

> Я родился в Вильне и до 17 лет занимался исключительно еврейскими предметами; я даже не знал русской грамоты» <…> …увидав, что больше не могу оставаться в Вильне, я убежал, да, буквально убежал в Киев, где в университете был мой брат [МВ 226, 4].

Образ Ковнера выстроен вокруг: а) отсталости местечек, ешив, жизни по галахе и б) исключительного эгоизма.

> [Н]а 18 году родители женили меня на девушке, которая была гораздо старше меня; я ее не любил и прожил с нею полтора года <…>. Прибавлю, что от первой жены я имел двух детей – девочку и мальчика… [МВ 226, 4].

Бегство из Вильны понятно – даже в дебрях еврейского мира осознают, что на пороге XX века нельзя жить по Талмуду. Бесчувственный же рассказ об оставлении жены и детей подчеркивает поврежденность еврейской природы в целом, in essentia. Моральное падение подсудимого было отмечено и в ключевом слове и прокурора:

> …Если та развитая умственно среда, в которой он вращался, <…> не научили его, что похищать, подделывать подписи, обманывать – дело позорное, недостойное, противное нравственной природе человека, значит глубоко его нравственное падение и прочны те задатки зла, которые в нем коренятся [МВ 227, 5].

Даже тот еврей, который остро осознал ограниченность традиционного еврейства, выбрался за черту оседлости, все-таки неспособен проводить границу между добром и злом.

Подсудимый смышлен и работоспособен – его можно было бы похвалить, поддержать.

> В Киеве я начал учиться всему, конечно с азбуки, по-русски и по-французски. Первые два месяца брат меня поддерживал, затем я усвоил себе некоторые предметы и сам стал давать уроки [МВ 226, 4].

Но – показывает журналист своему читателю – сколько в нем эгоизма и самолюбования! Сколь он поверхностен! Сам отмечает, что в Вильне не учил русского, не умел говорить по-русски, не учил никаких предметов, кроме талмудических. И при этом хвалится, что через два месяца жизни в Киеве репетиторствует, «усвоив некоторые предметы». Параллельно пишет статьи в еврейские газеты, издает книги на иврите, просвещая обычных традиционных евреев, не понимающих его и отвергающих устремления к модернизации.

> Видя, что в Киеве ничего не могу себе хорошего сделать, уехал в Одессу, где точно также прожил четыре года, наделал долгов около 400 рублей и, чтобы избавиться от них, принял приглашение приготовить двоих детей в Екатеринбурге. Я уехал туда, прожив год, приготовил мальчиков… [МВ 226, 4–5].

Корреспондент «Московских ведомостей» передает «свершения» Ковнера в форме перечисления, почти списка, что усиливает эффект эгоизма, самолюбования и не основанной на чем-либо амбициозности портретируемого, которые лишь сам подсудимый почему-то не замечает. Перед нами, читателями, предстает новый, светский вариант *caecitas Iudaeorum*, еврейской слепоты. Ковнера легко можно принять за романтического героя-энтузиаста, бесконечно талантливого, непонятого и отвергнутого всеми. Быть может, он и сам искренне видит себя таковым. Однако для такого видения, по мнению корреспондента и редакции «Московских ведомостей», нет оснований. Данная газета издавалась Михаилом Катковым – приверженцем классического образования, развивающего ум и воспитывающего. Трудно представить явление, более далекое от катковского идеала, нежели Ковнер – self-made, самостоятельно кое-как усвоивший живые языки, не окончивший университет, который, однако, готовит ребенка к поступлению ажно в Московский университет, да всего за один год!

Вильна, Киев, Одесса, Кунгур, С.-Петербург. Ковнер меняет города как перчатки. Нет у него чувства принадлежности к какому-либо сообществу – ни к городу, ни к региону, ни даже к еврейской общине или семье.

Корреспондент «Московских ведомостей» формирует образ безродного космополита, скрепленный жаждой личного успеха и известности:

> ...оттуда посылал разные корреспонденции в Петербург, куда вскоре и сам поехал. В Петербурге я также знакомых не имел, ходил по разным редакциям, но работы все-таки себе не достал и, хотя помещал свои статьи в «Деле» и еще кой-где, но имел за это самое скудное вознаграждение [МВ 226, 5].

Когда социальные и локальные связи не имеют значения, то единственным мерилом успешности и высокого положения становятся деньги. Образ из судебной хроники вернулся к стереотипу, тождество сложилось.

Образ Ковнера, как он предстал в «Московских ведомостях», традиционен и привычен публике. Он последовательно формируется за счет негации человеческих чувств и эмоций, которые замещаются материальным расчетом. Происходит тотальная дегуманизация. Может ли еврей проявлять высокие чувства? – Газета отвечает, что нет.

> Перед вами на скамье подсудимых проливались обильные слезы <...>, позвольте мне надеяться что вы не поддадитесь увлечению этими слезами <...>, даже не давая себя труда разбирать, искренни ли они или притворны [МВ 227, 4].

Есть ли у еврея чувство собственного достоинства? – Нет.

> ...вы увидите что необыкновенного в нем только одно – по истине изумительное самомнение подсудимого, не оставляющее его ни в каких положениях, да разве еще способное вызвать негодование циническое отношение его к закону и собственности своих сограждан [МВ 227, 4].

Есть ли у еврея профессионализм? – Нет.

> ...и нельзя сказать, чтоб он свободно владел языком и вообще обладал способностью облекать свою мысль в литературную форму. Вот почему довольно странно было слышать, что Ковнер автор какой-то повести, напечатанной, но задержанной цензурой; что он писал в Голосе передовые статьи по финансовым вопросам, в течение года вел в той же газете «четверговый фельетон» и участвовал в журнале «Дело» и в других петербургских периодических газетах [МВ 225, 5].
>
> В[опрос]. «Слышали что он писал передовые статьи по финансовым вопросам?» – О[твет]. «Я не думаю, чтоб он писал, потому что он не финансист» [МВ 226, 5]

Может ли еврей быть нравственным человеком? – Нет.

> …я надеюсь, уделите им [подсудимым] ровно столько труда и внимания сколько требует вообще их положение как подсудимых, сколько нужно будет для правильного разрешения вопроса о их виновности – ни больше, ни меньше. <…> Этим вы <…> личность подсудимого Ковнера низведете с той призрачной, искусственной высоты, на которой он всеми силами старается держаться, представляя из себя, вопреки очевидности, какого-то необыкновенного человека брошенного необыкновенными обстоятельствами в чуждый ему омут необыкновенного преступления [МВ 227, 4].

Осуждение и дегуманизация образуют смысловой каркас, скрепляющий подачу материалов о преступлении Ковнера и о нем как личности.

Личность vs социокультурный штамп. Итоги процесса

Отчуждающее отношение к своей персоне Аркадий Ковнер чувствовал и остро переживал. Тема отчетливо слышится в его последнем слове [МВ 228, 3]. Она проходит по письмам из тюрьмы к Достоевскому, в которых Ковнер раз за разом повторяет, что не был единственным человеком, преступившим закон; даже не был единственным литератором, вовлеченным в кражу. Чем отличается он, например, от Василия Ивановича Немировича-Данченко, дважды судимого, но отношение к которому со стороны общества было куда снисходительнее [НИОР РГБ. Ф. 93. К. 5. Р. 2. № 82. Л. 34]? Дегуманизация – весьма обычное отношение к чужаку, особенно если последний видится стоящим на низкой цивилизационной позиции и, соответственно, нуждается в опеке и «перековке» – исправляющих наказании/поощрении. В Российской империи XIX в. евреи виделись таковыми (ср. «Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта Евреев» Г.Р. Державина).

Журналистика вокруг процесса Ковнера отражает замещение эмпирического преступника-еврея готовым образом, порожденным литературой, публицистикой, традицией. Формально подсудимый реализует свои базовые права – дает показания, защищает себя, выдвигает свой нарратив. Однако в действительности его не готовы слушать. Ковнер говорит на русском языке, но по семантике, ключевым словам и положениям его высказывания еврейские. Эмпирический же еврейский *мір* – terra incognita для судей и русской публики, уверенных, что привычный им образ еврея есть реалия. (Ср. в этом ключе итог размышлений Дж. Трахтенберга – «Мифическая фигура еврея <…> вытеснила из средневекового сознания реального еврея <…>. Вместо него средневековые христиане предпочли видеть перед собой некую фикцию, плод своего воображения» [Трахтенберг 1998, 202]). При отсутствии общего коммуникативного фундамента обвинению естественно объяснять преступление рамками

стереотипов о евреях, а показания самого подсудимого – стремлением выйти сухим из воды, отняв у инородцев деньги. Ср. в исторической драме Н. В. Кукольника «Князь Даниил Васильевич Холмский»:

Ночи тень
Сменит день
Возвращенья.

Загорит,
Заблестит
Свет денницы.

И орган,
И тимпан,
И цевницы,

И сребро,
И добро,
И святыню

Понесем
В старый дом,
В Палестину. [Кукольник 1852, 415]

В складывающейся ситуации адвокат противостоял именно дегуманизации подсудимого. Лев Куперник последовательно демонстрировал присяжным Ковнера как обычного человека с естественной психологией и мотивацией поступков. Более того, как человека, живущего в «малом времени» (термин М. Бахтина) тогдашней Российской империи.

Вы уже слышали, откуда взялся Ковнер; слышали, из какой непросветной трущобы быта Евреев северо-западного края вышел он на свет Божий, как мало-помалу приобретал он сведения, познания и дошел наконец до того, что имел место в Банке, был сотрудником газет и журналов, писал и повести, и романы, и критики, и фельетоны. Вы понимаете, какую гордость он должен был чувствовать, какое самомнение в нем должно было развиться <...>. И вот с головой сильно, но неправильно развитою, с тщеславием весьма понятным, с порывами к широкой деятельности, к известности, легкие отблески которой он уже видел в своем муравейнике, – такой юноша попадает в Петербург <...>. Начинается тяжелая борьба за существование <...>. А тут каждое утро, приходя в Банк, он присутствует при величавых оборотах миллионов, он видит, как без всякого труда приобретаются громадные состояния, он видит, как Банк, принимая деньги по 3,5%, получает на них по 8, как Банк, играя на бирже,

> на разницу, в один миг получает то, что на десять лет могло бы обеспечить сотни людей, он присутствует при всех этих подписочных оргиях, он живет в этой растлевающей среде – мудрено ли, что он не устоял? [МВ 228, 3].

Адвокат во многом преуспел. Приговор присяжных включил в себя фразу «заслуживает снисхождения», так что назначенное в итоге наказание оказалось сравнительно мягким – лишение всех прав и состояний с последующей отдачей на 4 года в арестантские роты. Лев Куперник не оставил своего подзащитного и после вынесения приговора. Последовали апелляции и прошения, в результате которых уголовный приговор удалось заменить добровольным выселением в Сибирь с последующим освобождением от наказания и обретением гражданских свобод на территории сибирских губерний.

Источники

Достоевский 1995 – *Достоевский Ф.М.* Дневник Писателя // *Достоевский Ф.М.* Собрание с/очинений : в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. С. 85–106.

Ковнер 1903 – *Ковнер А.* Записки еврея // Исторический вестник. 1903. Т. XCI. № 3. С. 977–1009.

Костомаров 1862 – *Костомаров Н.И.* Иудеям // Основа. 1862. № 1. С. 38–58.

Кукольник 1852 – *Кукольник Н.В.* Князь Даниил Васильевич Холмский // Сочинения драматические : в 3 т. Т. 2. СПб., 1852. С. 375–512.

Кулиш 1861 – [*Кулиш П.А.*] Недоразумение по поводу слова «жид» // Основа. 1861. № 6 (июнь). С. 134–142.

МВ 225 – Московские ведомости. 1875. № 225. 5 сентября. С. 6–7.

МВ 226 – Московские ведомости. 1875. № 226. 6 сентября. С. 4–5.

МВ 227 – Московские ведомости. 1875. № 227. 7 сентября. С. 4–5.

МВ 228 – Московские ведомости. 1875. № 228. 8 сентября. С. 3.

НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 93. К. 5. Р. 2. № 82. («Письма А. Ковнера к Ф.М. Достоевскому»).

Русский Вестник 1858 – Русский Вестник. 1858. Т. XVIII. Кн. 1–2.

СИ 246 – Современные известия. 1875. № 246. 7 сентября. С. 3.

СИ 248 – Современные известия. 1875. № 248. 8 сентября. С. 3.

Литература

Бондарь 2021 – *Бондарь К.* «И поживайте как – царрр!»: комические средства речевой характеристики евреев у русских писателей XIX века // Смех и юмор в славянской и еврейской культурной

традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН; Сефер, 2021. С. 167–177.
Гессен 1905 – *Гессен Ю.* Велижская драма: Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. СПб.: Склад изд. при юридическом кн. складе «Право», 1904. 148 с.
Кацис 2006 – *Кацис Л.Ф.* Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. Москва; Иерусалим: Гешарим, 2006. 494 с.
Панченко 2010 – *Панченко А.А.* К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // Новое литературное обозрение. 2010. № 104. С. 79–113.
Трахтенберг 1998 – *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим: Гешарим, 1998. 293 с.
Фельдман 2007 – *Фельдман Д.З.* Княгиня Е.И. Голицына – державинская «Жидовочка» // *Фельдман Д.З., Минкина О.Ю., Кононова А.Ю.* «Прекрасная еврейка» в России XVII–XIX веков: образы и реальность. М.: Древлехранилище, 2007. С. 105–115.
Филиппов 1871 – *Филиппов М.А.* Судебная реформа в России : в 2 т. Т. 1. СПб.: [б.и.], 1871. 623 с.
Fanon 1967 – *Fanon F.* Black Skin, White Masks. New York: Grove Press, 1967. 232 pp.
Kennedy 1999 – *Kennedy G.A.* Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times. Chapel Hill; London: University of North Carolina Press, 1999. 348 pp.
Leikin 1993 – *Leikin E.* The Beilis Transcripts: The Anti-Semitic Trial that Shook the World. Lanham: Jason Aronson, 1993. 241 pp.
Lindemann 1992 – *Lindemann A.S.* The Jew Accused: Three Anti-Semitic Affairs, Dreyfus, Beilis, Frank, 1894–1914. Cambridge: Cambridge UP, 1992. 320 pp.

A Jew in a Court-room: The newspaper *Moskovskiye Vedomosti* on Arkady Kovner Process

George Prokhorov
(Kolomna, Russia)
Dr. of Science (in Literary Theory)
Dept. of Russian Language and Literatures,
State University of Social Studies and Humanities
E-mail: kaf.rus.gsgu@yadex.ru
ORCID: 0000-0003-4652-8698

Abstract: In 1875, Arkady Kovner, journalist, bank clerk and later in his career a civil servant in Congress Poland, forged a payment order for 168000 rubles from St. Petersburg Loan and Account Bank to the Moscow Merchant Bank. In the article, I focus on rhetorical, discursive and ideological issues of the process media coverage. Tracing court reports published in Moskovskiye Vedomosti, I analyse antisemitic prejudices with which the text is saturated and which dehumanise the person in the dock. The prosecutor as well as the reporter explain every single Kover's step–not only in his professional, but also private life–through egoism, malice, contempt for acknowledged social values and generic predisposing to criminal activities. Kovner as a real person is substituted with a literary image of a Jew – an natural materialist interested exclusively in profiteering off the native population. The substitution results in the negation of Kovner's explanations, when they contradict the conventional interpretative frame. The process and its media coverage show a desire for common ground between an assimilating Jew and Russian society. The Kovner process is far away from any politics, thus in this case we see how popular anti-Jewish sentiment affect the interpretation of how Jews act, think and feel.

Keywords: Anti-Semitism, ethnic prejudices, court discourse, rhetorical strategies, media, Arkady Kovner.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.03

References

Bondar, K., 2010, "I pozhivaite kak – tsarrr!": komicheskie sredstva rechevoi kharakteristiki evreev u russkikh pisatelei 19 veka ["And live like a Tsarrr!..": Comic tools of speech features of the Jews by Russian writers of the 19th Century]. *Smekh i yumor v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Laughter and humor in the Slavic and Jewish cultural traditions], ed. O.V. Belova, 167–177, Moscow, Institut Slavianovedeniia RAN, Sefer, 2021, 294.

Fanon, F., 1967, *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Press, 232.

Feldman, D.Z., 2007, Kniaginia E.I. Golitsyna – derzhavinskaia «Zhidovochka» [Countees E.I. Golitsyna – the "Jewess" of Derzhavin]. Feldman, D.Z., O.Yu. Minkina and A.Yu. Kononova. *"Prekrasnaia evreika" v Rossii 17–19 vekov: obrazy i realnost* [Fair Jewess in Russia of the 17–19th centuries: images and reality], 105–115, Moscow, Drevlekhranilishche, 144.

Filippov, M.A., 1871, *Sudebnaia reforma v Rossii.* [The judicial reform in Russia.], vol. 1, Sankt-Peterburg, 1871, 623.

Katsis, L.F., 2006, *Krovavyi navet i russkaia mysl'. Istoriko-teologicheskoe issledovanie dela Beilisa* [The blood libel and Russian thought. Historical and theological research in the Beilis Affair]. Moscow, Jerusalem, Gesharim, 494.

Kennedy, G.A., 1999, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, London, University of North Carolina Press, 348.

Leikin, E., 1993, *The Beilis Transcripts: The Anti-Semitic Trial that Shook the World*. Lanham, Jason Aronson, 241.

Lindemann, A.S., 1992, *The Jew Accused: Three Anti-Semitic Affairs, Dreyfus, Beilis, Frank, 1894–1914*. Cambridge, Cambridge UP, 320.

Panchenko, A.A., 2010, K issledovaniiu "evreiskoi temy" v istorii russkoi slovesnosti: siuzhet o ritual'nom ubiistve [Preliminary research to 'Jewish issue' in history of Russian literature]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 104, 79–113.

Trachtenberg, J., 1998, *Dyavol i evrei : Srednevekovye predstavleniia o evreiakh i ikh sviaz' s sovremennym antisemitizmom* [The Devil and the Jews]. Moscow, Jerusalem, Gesharim, 293.

Статья принята к печати 30.01.2023

Виктор Шнирельман
(Москва, Россия)
Доктор исторических наук, главный научный сотрудник
Институт славяноведения РАН
Центр этнополитических исследований, Институт этнологии и антропологии РАН
E-mail: shnirv@mail.ru
ORCID: 0000-0001-8469-6583

Страх или убеждение? Как и почему становятся антисемитами[1]

Аннотация: Как, в какой обстановке человек начинает испытывать ксенофобские чувства, в том числе антисемитизм? Следует ли искать корни этого в семейных традициях, в детской дворовой или школьной среде, в чтении соответствующей литературы, во влиянии взрослых наставников, встреченных на жизненном пути, в идейных поисках и стремлении осмыслить окружающую действительность, в определенных контекстах социального общения или пережитых травматических обстоятельствах?

Объектами моего анализа являются люди, зарекомендовавшие себя своими многолетними пространными антисемитскими публикациями. Все они – интеллектуалы, в свое время получившие полное или незаконченное вузовское образование. По этим данным вырисовываются два типажа и две линии, ведущие к антисемитизму. Очевидно, следует различать идеологических антисемитов, перешедших на эту позицию в результате своего жизненного опыта и интеллектуальных размышлений, и почвеннических антисемитов, получивших индоктринацию в своей семье. Первые шли от разума, вторые начали свой путь, опираясь на эмоции. Биографии первых показывают, что в молодости они не раз меняли свою позицию, свое отношение к религии и внешнему миру и свои политические взгляды. Вторые впитывали антисемитские чувства от старших родственников – родителей или дедушек и бабушек. В детские годы они слышали соответствующие разговоры, наблюдали за реакцией или за поступками старших в соответствующих ситуациях. Позднее на это наслаивалась новая информация, которую они тщательно отбирали, стремясь, чтобы она соответствовала их уже сложившимся убеждениям.

Ключевые слова: евреи, антисемитизм, ксенофобия, национализм, сионизм.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.04

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РНФ No 23-28-00796 «Каталог текстов и сюжетов о Холокосте (на материалах экспедиций, соцмедиа и СМИ)», https://rscf.ru/project/23–28–00796/.

Идеологическая позиция не является прирожденным свойством человека. Она формируется в процессе социализации. Правомерен вопрос: как, в какой обстановке человек начинает испытывать ксенофобские чувства, в том числе антисемитизм? Следует ли искать корни этого в семейных традициях, в детской дворовой или школьной среде, в чтении соответствующей литературы, во влиянии взрослых наставников, встреченных на жизненном пути, в самостоятельных идейных поисках и стремлении осмыслить окружающую действительность, в определенных контекстах социального общения или пережитых травматических обстоятельствах? Чем вызываются антисемитские чувства – страхом перед могуществом евреев или верой в их «порочную натуру»? Какие источники можно привлекать для изучения этой весьма чувствительной и щепетильной проблемы?

Обычно социологи полагаются на массовые опросы, дающие общее представление об уровне ксенофобии, но такие опросы не позволяют ответить на поставленные выше вопросы. Иногда социологи и культурные антропологи берут глубинные интервью и наблюдают за особенностями общения радикалов, анализируя содержание их бесед. Однако и это не всегда позволяет всесторонне осветить поднятую здесь тему. Кроме того, известные радикальные лидеры и идеологи вряд ли согласятся искренне ответить на предложенные здесь вопросы. А с людьми, известными им как свои критики, они и вовсе откажутся разговаривать.

Положение спасает то, что в последние 15–20 лет некоторые из людей, давно известных своим агрессивно недоброжелательным отношением к евреям, опубликовали свои пространные воспоминания или автобиографии, анализ которых дает ключ к обсуждению поставленных вопросов.

До сих пор для анализа поставленных проблем социологи обращались к изучению молодых ультраправых и скинхедов и имели дело с представителями низовой субкультуры, но объектом моего исследования были духовные лидеры и пропагандисты, т.е. элита. Поэтому наши выводы оказываются различными. В первом случае было установлено, что молодые люди шли в движение, желая преодолеть чувство одиночества и влиться в состав солидарной группы, способной оказать им поддержку. Идеология не играла для них большой роли [Ezekiel 1995; 2002; Pilkington, Omel'chenko, Garifzianova 2010][2]. Кстати, это свойственно и религиозным неофитам [Шнирельман 2015, 114].

Совсем иным было настроение рассмотренных мною лидеров, обладавших развитым интеллектом и пытавшихся разобраться в сложных проблемах социального бытия, хотя и не имевших для этого необхо-

[2] Это подтвердили и российские журналисты, хорошо знающие эту среду [Никулин 2021; Литой 2021].

димых навыков. Все они – интеллектуалы, в свое время получившие полное или незаконченное вузовское образование. По проанализированным мною данным вырисовываются два типажа и две линии, ведущие к антисемитизму. Очевидно, следует различать почвеннических антисемитов, получивших индоктринацию в своей семье, и идеологических антисемитов, перешедших на антисемитскую позицию в результате своего жизненного опыта и интеллектуальных размышлений. Первые начали свой путь, опираясь на эмоции, вторые шли от рассудочных представлений. Первые впитывали антисемитские чувства от старших родственников – родителей или дедушек и бабушек. В детские годы они слышали ксенофобские реплики, разговоры и рассуждения, наблюдали за реакцией или за поступками старших в соответствующих ситуациях. Позднее на это наслаивалась новая информация, которую они тщательно отбирали, стремясь, чтобы она соответствовала их уже сложившимся убеждениям. Биографии вторых показывают, что в молодости они не раз меняли свою позицию, свое отношение к религии и внешнему миру и свои политические взгляды.

О.А. Платонов

Экономист О.А. Платонов, бывший активист московского отделения ВООПИК и член «Русской партии», гордится своими предками: по матери – старообрядцами, поселившимися в Саратовской губернии в XVII в. По его словам, он получил свои консервативные настроения от прадеда, который терпеть не мог либерализма, связывая его с евреями, якобы желавшими с его помощью захватить власть над миром [Платонов 2012, 212]. При этом прадед считал либерализм «убежищем негодяев и преступников» и с одобрением встретил казнь народовольцев. Платонов отмечает, что эти взгляды унаследовали его дед и отец, на что, в особенности, повлияла гибель прадеда и прабабки в годы Гражданской войны, когда все их богатое имущество было конфисковано. Платонов винит в этом сотрудников ЧК, подчеркивая, что те были евреями, но признается, что это – лишь его догадки, не подкрепленные твердыми фактами [Платонов 2012, 213]. После войны дед и бабка со своими детьми поселились в Баковке, где во второй половине 1940-х гг. (т.е. в годы всплеска антисемитских настроений) ходили слухи о даче наркома финансов Г.Я. Сокольникова как месте всевозможных заговоров и пьяных оргий.

Повествуя об этих слухах, Платонов не упускает случая обвинить Сокольникова в связях с масонами и германской разведкой с целью совершения переворота, результатом которого «должна была стать передача всей русской промышленности и торговли в руки еврейских

капиталистов и установление абсолютной диктатуры еврейских большевиков» [Платонов 2012, 217]. Здесь рассудок Платонову отказывает, и никаких противоречий в этих фантазиях он не видит[3]. Он подчеркивает, что, поселившись в маленьком домике, дед с бабкой нашли там много сочинений «еврейских большевиков», «палачей русского народа», и тут же сожгли их в печи, тем самым «очистившись от скверны» [Платонов 2012, 218].

Отцовские предки Платонова происходили из Вязниковского уезда Владимирской губернии, где евреев тоже не жаловали. По его словам, «главным врагом русских в православном сознании моих предков (сужу по высказываниям моих бабушки и деда) были "жиды"». В этой глубоко православной семье к евреям относились враждебно и, руководствуясь Библией, считали их «богоубийцами» [Платонов 2012, 220]. Эта зажиточная семья тоже была разорена большевиками, которые обрекли ее членов на скитания, и эта травма надолго осталась в ее памяти и передалась детям. Такие настроения и окружали Платонова с самого раннего детства. Причем, по его словам, «бабушке Поле нравилось, что Сталин уничтожил всю верхушку еврейских большевиков». Ведь, по мнению семьи, «Сталин проводит реорганизацию государственного аппарата на основе восстановления его преемственности с дореволюционной Россией, осуществляет национальную реформу государственной сферы, вытеснив из нее космополитические кадры, порожденные еврейским большевизмом, производит "чистку" среди своих прежних соратников по большевизму, полностью порвав со своим преступным революционным прошлым, подготавливает новую государственную элиту, в основном из русских людей» [Платонов 2012, 227].

Такие настроения и окружали Платонова в семье, которая переехала в Свердловск, где он и родился в 1950 г. Там эти настроения получили новую пищу, будучи подкреплены рассказами об убийстве царской семьи в доме Ипатьева. Причем, по словам Платонова, тон в городе задавали большевики-евреи, гордившиеся своим участием в этом убийстве. Там также ходили слухи о злодеяниях евреев и о масонских ложах, и «тень ритуальных преступлений витала над городом». Он подчеркивает, что «неистребимый дух еврейских большевиков отравлял жизнь моих родителей» [Платонов 2012, 228–229]. Причем все эти рассуждения явно были навеяны более поздним общением с родителями или размышлениями самого Платонова в более зрелом возрасте, так как в 1954 г. семья из города уехала, и он признается, что «Екатеринбург я почти не запомнил» [Платонов 2012, 231].

[3] Здесь воспроизводится типичный конспирологический аргумент, объединяющий банкиров с коммунистами в рамках единого заговора. Этот аргумент был популярен в позднесталинскую эпоху и в начале 1950-х гг., когда и проходило детство Платонова [Добренко 2020, 363–365].

В 1958 г. семья вернулась в Москву, но, как оказалось, их бывшая комната в коммунальной квартире уже была занята евреем Нудельманом, родственником зав. отделом Минлесбумпрома, где работал отец Платонова. Поэтому им пришлось поселиться вместе с бабушкой в ее доме в Одинцово. Но злоключения семьи на этом не закончились. В Минлесбумпроме обещанной квартиры отцу не дали, и тот снова винил в этом евреев. Ему пришлось сменить работу и ради получения квартиры надолго уехать в командировку. А мать с сыном переехала к ее родителям в Баковку. Там Платонову и довелось впервые напрямую столкнуться с еврейской темой, вбившей клин между ним и бывшим приятелем, причем объяснение слова «жид», популярного тогда в детской среде, он впервые услышал от бабушки, убедившей его в том, что это – «плохие люди» и от них надо держаться подальше. Действительно, по его словам, такие его детские знакомые выросли в фарцовщиков и спекулянтов, которых окружающие не жаловали [Платонов 2012, 234–237]. Других евреев Платонов, похоже, не знал. А о «зверствах еврейских большевиков» он в раннем возрасте узнавал из бесед бабушки Поли с его отцом [Платонов 2012, 293–300].

Причем Платонов следовал двойным стандартам: если евреев он обвинял в цинизме, беспринципности и двуличии, то поступок его отца, который, несмотря на свои антикоммунистические взгляды, согласился ради получения квартиры стать секретарем парткома института, не вызвал у него никакого осуждения и протеста [Платонов 2012, 237].

Итогом стал нездоровый интерес Платонова к «еврейскому вопросу», окрашенный презрением и ненавистью к евреям. Судя по его воспоминаниям, вся его жизнь состояла из стычек с ними, начиная с драки в пионерском лагере под Одессой [Платонов 2012, 242] и до бесконечных обвинений «евреев-большевиков» в чудовищных преступлениях (разгроме Училища живописи в «доме Юшкова» и помещении там первого в СССР атомного реактора) [Платонов 2012, 244–245], осуждения «еврейских поэтов» и «сионистских сборищ» на частных квартирах [Платонов 2012, 250–252, 255–256], неприятия оттепели как попытки реванша «деятелей либерально-масонской идеологии», которые тоже сплошь оказывались евреями [Платонов 2012, 254]. Разумеется, он с ненавистью относился к известным бардам (Б. Окуджаве, А. Галичу, В. Высоцкому и пр.), а также к гремевшим в те годы историкам (Н. Эйдельман) и писателям (С. Рассадин), оскорблявшим его «патриотические чувства» [Платонов 2012, 255–257]. Зато его кумирами стали И.С. Глазунов, М.П. Лобанов и В.А. Солоухин. В 1968 г. отец познакомил его с известной антисемитской книгой И.М. Шевцова «Тля»[4], которую он принял с восторгом, сочтя автора «великим русским патриотом» [Платонов 2012, 260–261].

[4] О ней см.: [Добренко 2020, 328–378].

Очевидно, в общении с евреями Платонову трудно было скрывать свои взгляды, и они это чувствовали. Ведь, по его собственному признанию, у него еще в отрочестве сложилось «первое понимание еврейского вопроса», что, в частности, соответствовало его «горячей увлеченности русской историей» [Платонов 2012, 243]. Стоит ли удивляться тому, что, как он упоминает, в средней школе учителя-евреи относились к нему с «настороженной неприязнью» [Платонов 2012, 241, 243–244]? А в ранней молодости к этому добавился и его жадный интерес к масонской тематике, расширившей его представления о «врагах России» [Платонов 2012, 246–247]. По его признанию, «почти физически я начинал осознавать, что чистые, светлые силы бытия подвергаются атаке темных, страшных чудовищ, ненавидящих любимые мною храмы и саму Россию» [Платонов 2012, 247]. К таким силам он, в частности, причислял «архитекторов-космополитов», менявших облик Москвы в 1960-х гг. Осуждал он и противников ввода советских войск в Чехословакию в 1968 г., видя в них также евреев [Платонов 2012, 254].

К концу 1960-х гг. его позиция полностью сложилась, и он тогда начал посещать заседания ВООПИК, где его познакомили с антисемитскими произведениями [Платонов 2012, 263–264]. Затем, поступив в Московский кооперативный институт, он тут же нашел себе наставников-антисемитов, охотно продолживших его воспитание в том же духе [Платонов 2012, 267–270]. Так уже в возрасте 20 лет он стал заправским антисемитом, рассматривавшим как историю России, так и ее современность как бесконечную борьбу евреев с русским народом. По окончании института в 1972 г. он поступил в Центральное статистическое управление СССР, где вскоре обнаружил «заговор сионистов», фальсифицировавших статистические показатели [Платонов 2012, 283–285]. Проработав там четыре года, он начал искать другую работу, но посетив несколько ведущих НИИ по своему профилю, снова нашел там «засилье евреев». В результате он устроился в Институт труда, но и там обнаружил «сионистское подполье», которое ему мешало [Платонов 2012, 319–323]. Во второй половине 1980-х гг. все это привело его в общество православных монархистов [Платонов 2012, 509–510, 514].

В.К. Демин

В.К. Демин, будущий активный деятель православного монархического движения и постоянный автор радикальной газеты «Земщина», с лютой ненавистью отзывавшийся об СССР как о «нерусской инородной антихристианской империи, где царили ложь и насилие», безоговорочно отождествлял большевиков с «иудеями» и не без сарказма отмечал, что эмигранты называли эту страну «советской Иудеей» [Демин

2007, Этап 1, 1]. Он родился в 1960 г. на московской окраине в семье фронтовиков, с гордостью носивших свои ордена. Его детство прошло в типичной советской коммуналке, о которой он впоследствии не мог вспоминать без содрогания. Родители образованием не отличались, да и сам Демин усидчивостью в школе не блистал, и его воспоминания пестрят орфографическими ошибками.

Похоже, с антисемитизмом он впервые встретился в семье – по его словам, отец вернулся с фронта человеком, у которого советский интернационализм сочетался с бытовым антисемитизмом. И этими чувствами он свободно делился со своим малолетним сыном [Демин 2007, Этап 1, 20–21, 36]. Не скрывает Демин и того факта, что, благодаря советским военным фильмам он из духа противоречия с ранних лет обнаружил тягу к «истинному фашизму» – ему нравилась форма и выправка германских офицеров, он любил играть в гестапо [Демин 2007, Этап 1, 29].

Рассказывая о своем детстве, Демин не скрывает, что унаследовал от отца жадность и воровские повадки, но если он осуждал это в «евреях», то в отношении себя считал домовитостью и похвальной заботой о семье [Демин 2007, Этап 1, 36]. В подростковом возрасте он, по его собственным воспоминаниям, не гнушался и фарцовки [Демин 2007, Этап 1, 26], которую Платонов презирал как исключительно «еврейский бизнес». То же самое можно сказать и об отвращении Демина к физическому труду и его садистских наклонностях в обращении с животными [Демин 2007, Этап 1, 36–37]. Иными словами, эти деятели отличались двоемыслием и двойными стандартами, что присуще ксенофобам.

В 1976 г. Демин познакомился и подружился с другим будущим монархистом, А. Широпаевым. Тот в отличие от него происходил из интеллигентной семьи и был более образован. Тогда они увлекались Остапом Бендером, созданным гением еврейских писателей и, как признается Демин, еще не осознавали, что это было «не что иное, как циничное глумление и свистопляска на костях и крови поверженного русского народа», что было «грешно и кощунственно» [Демин 2007, Этап 2, 7]. В те годы эти юные бунтари-романтики, мечтавшие изменить к лучшему затхлую советскую действительность, вели бессистемные поиски новых идей, сочетавших, по Демину, «футуристические, и имажинистские, и анархистские и прочие эгоцентрические идеи, и раннее христианство, и язычество, и богоискательство, и революционное декадентство, и средневековый романтизм, и постмодернизм, и восточные философии, и мистику, и оккультизм, и даже причудливые идеи русского национализма, и разумеется некий “истинный” (утопический) коммунизм» [Демин 2007, Этап 2, 9]. Их протест был вначале не социальным, а эстетическим, в чем они, по сути, повторяли опыт раннего итальянского фашизма Г. д’Аннунцио и Ф. Маринетти. И не случайно, будучи приверженцами символизма, они выбрали своим

символом «славянский свастический знак солнца», еще не понимая, что, как отмечает Демин, речь шла о «древнем арийском старорусском коловрате» [Демин 2007, Этап 2, 11–12]. Даже знакомиться к хиппарям Демин ходил в традиционной русской одежде (в рубахе-косоворотке и лаптях) с изображением свастики на груди. Тогда друзья вовсе не связывали это с национализмом, да и существующая власть их вполне устраивала.

Начав в 1977 г. работать декоратором в живописной мастерской киностудии «Мосфильм», Демин вначале судил о евреях с социально-классовых позиций: он видел на киностудии только «две неравных группы, первая творческо-административная группа (эти господа были преимущественно евреями), вторая рабоче-крестьянская обслуживающая группа (эти работники были в основном русского происхождения)» [Демин 2007, Этап 2, 25]. Первые его раздражали своим более высоким статусом, что и будило в нем бытовой антисемитизм. Тогда ему посчастливилось участвовать в съемках фильма «Бархатный сезон» и даже сыграть там одного из фашистов. Ему эта роль очень понравилась, и он признавался: «видимо, фашист сидел во мне от рождения, потому что я вел себя как настоящий заправский вояка без лишних сантиментов» [Демин 2007, Этап 2, 28].

В те годы его увлекали писатели-деревенщики, а также живопись Константина Васильева и Ильи Глазунова, хотя он все еще считал себя интернационалистом. В 1978 г. ему довелось посмотреть фильм «Евангелие от Матфея» итальянского режиссёра Пазолини, и это произвело переворот в его душе и вызвало у него благоговение перед Христом. Это даже потеснило в нем интерес к сатанизму и йоге, которые были тогда в моде в кругах творческой интеллигенции. Впрочем, посмотрев фильм «Воспоминание о будущем», он решил, что Христос был космическим пришельцем [Демин 2007, Этап 2, 38–40]. Но уже год спустя он на время стал толстовцем и старался понять Евангелие в духе Льва Толстого.

На рубеже 1979–1980 гг. он на общей почве противостояния советской власти даже сошелся с евреем-сионистом, пытавшимся увлечь его на путь экуменизма [Демин 2007, Этап 3, 12–13]. И лишь много позже он понял, что «жид – это обычный видимый бес, исполняющий волю отца своего дьявола, бес в человеческом облике, задача которого увлечь и запутать человека в грехах в сладострастии и в гордости ума, направляя душу человека в погибель» [Демин 2007, Этап 3, 12]. Весной 1980 г. он впервые посетил Троице-Сергиеву Лавру, встретив там среди посетителей двух «русских фашистов», заронивших в его душу некоторые сомнения относительно тех идей, которых он тогда придерживался [Демин 2007, Этап 3, 15].

В 1982 г. Демин женился на девушке, чей отец был евреем. Их брак длился шесть лет, и он очень хорошо о ней отзывался. Тогда, несмотря на свои «национально-радикальные наклонности», Демин охотно посещал собрания «еврейско-диссидентской публики». Тогда он еще уважал евреев за их революционность и не одобрял антисемитизм [Демин 2007, Этап 5, 9]. Став на время социал-демократом, близким по духу меньшевикам, он пытался разработать теорию новой революции. Он даже создал тайную политическую партию, но дальше слов и лозунгов дело не пошло [Демин 2007, Этап 4].

Все кончилось тем, что осенью 1984 г. это раскрылось, и на даче Демина был произведен обыск, хотя тогда он избежал ареста. Но в декабре он все-таки был арестован и помещен в Лефортовскую тюрьму. А летом 1985 г. по суду он был приговорен к пяти годам ссылки в Кзыл-Ордынскую область в Казахстане [Демин 2007, Этап 5, 10–40]. Там он отбросил весь свой былой марксизм и стал носить православный крест, подчеркивая свое отличие от «туземцев». Причем в тюрьме он осознал, что свобода, равенство и братство были для русских «чуждыми иудео-масонскими идеалами» [Демин 2007, Этап 5, 20]. В Казахстане он внимательно изучал «Дневник писателя» Достоевского [Демин 2007, Этап 7, 27].

Характерны ответы Демина на анкету в Институте Сербского, где он побывал в начале 1984 г.:

> Вопрос. Верите ли вы в равенство? Ответ. Не верю в равные способности человека и в равенство полов, а также в равенство неравномерно развивающихся народов.
>
> Вопрос. Испытывали вы когда-либо неприязнь к людям другой расы, другой национальности? Ответ. Испытывал и не раз.
>
> Вопрос. Какие народы вам приятны и какие нет? Ответ. Приятны русские, евреи, немцы, англичане, французы. Неприятны все народы тюркского происхождения, кроме китайцев, японцев и американских индейцев [Демин 2007, Этап 6, 23, 25].

Следовательно, уже будучи ксенофобом, тогда он относился к евреям вполне терпимо. Действительно, в те годы он дружил с художником А. Лифшицем и вел с ним переписку, которая его поддерживала. И позднее, проявляя враждебные чувства к евреям, он испытывал к Лифшицу благодарность, называя его исключением из правила. Ведь, по его мнению, евреям было несвойственно «сопереживать, выслушивать и помогать как словами, так и делами» [Демин 2007, Этап 6, 11–12]. А по возвращении из ссылки в 1987 г. он дружил с актером Михаилом Крыловым, чей отец был евреем, а мать – немкой.

В Казахстане в 1986 г. у Демина вырос интерес к христианству, причем его особенно интересовали предсказания о кончине мира [Демин 2007, Этап 6, 40]. А новый интерес к политике, русской идее и «жидо-масонскому заговору» у него пробудил Широпаев, с которым они возобновили знакомство в 1987 г. и который был тогда увлечен работами советских борцов с «международным сионизмом». Впрочем, по словам Демина, вначале все это ему претило, в частности, потому, что именно друзья-евреи поддерживали его в ссылке [Демин 2007, Этап 7, 10–12].

Но постепенно взгляды его менялись, и, по его словам, новый этап начался с картины «Русская Голгофа», на которой он изобразил убийство царской семьи с явной симпатией к жертвам расстрела. Причем там он впервые в своей практике открыто нарисовал четырехлучевую свастику [Демин 2007, Этап 7, 16]. С тех пор он не расставался с этим полюбившимся ему символом. И когда в 1989 г. он вел кампанию за канонизацию царской семьи, с ним всегда было большое черное знамя с восьмиконечным крестом и надписью: «Мы русские – с нами Бог!» [Демин 2007, Этап 8, 38]. Восьмиконечный крест был ничем иным как восьмилучевой свастикой.

С начала 1988 г. он вместе с Широпаевым уже посещал разнообразные патриотические тусовки, включая заседания общества «Память» и московского отделения ВООПИК [Демин 2007, Этап 7, 25]. В это время он, по его словам, и становился «православным христианином реакционной контрреволюционно-белогвардейской направленности» [Демин 2007, Этап 7, 27]. Тогда-то он и прочитал «Протоколы сионских мудрецов», помещенные в книге С. Нилуса, и это перевернуло его сознание – он наконец-то понял смысл происходящих в мире событий. Он уяснил, кто именно является «врагом рода человеческого», с кем надо вести непримиримую борьбу и кто хочет восстановить Иерусалимский храм. Разумеется, за этим скрывались «международный кагал» и «талмудизм с иудаизмом». Тогда он начал запоем читать монархическую литературу, которая имелась у его знакомого В. Кузнецова, в чьем доме он неоднократно встречал разнообразных священников и монахов, включая приезжих из зарубежья, и вел с ними беседы. Многое ему рассказывал сам Кузнецов, начитанный и хорошо осведомленный в церковных делах. Правда, по словам Демина, все это не сделало его антисемитом [Демин 2007, Этап 7, 27–30; Этап 8, 1–2], и это говорит лишь о своеобразии мировоззрения антисемитов. Впрочем, не жаловал он и официальную иерархию РПЦ МП, считая ее «чужеродно-инородной и лжехристианской» [Демин 2007, Этап 7, 34].

Впрочем, по его словам, в 1988 г. он еще «не понимал, что на обломках Российской Империи некогда захватившие власть жидо-коммунисты построили свое собственное национально-религиозное еврейское государство, которое русские эмигранты справедливо называли

советской Иудеей или Хазарией» [Демин 2007, Этап 7, 38–39]. Но прошло немного времени, и он осознал, что история России XX в. была борьбой христиан против «иудейско-сатанинской власти», причем это была «религиозно-расовая война» [Демин 2007, Этап 7, 39]. В 1988 г. он наконец воцерковился и окончательно слился с мракобесной тусовкой, с тех пор регулярно выступавшей за Святую Русь и против «сатанизма». Теперь его сверхидеей стала канонизация царской семьи. Вначале они делали это вдвоем с Широпаевым, но постепенно у них появлялись единомышленники [Демин 2007, Этап 7, 44–48]. В частности, Демин нашел себе наставника в лице священника Дм. Дудко, к которому тогда тянулись и патриоты, и либералы, причем среди последних было немало евреев.

Примечательно, что когда того попросили высказать свое мнение о «Протоколах» и антисемитизме, он ушел от прямого ответа и предложил Демину подготовить реферат на эту тему [Демин 2007, Этап 8, 5]. Тот взялся за это со всей присущей ему необузданной энергией. Впрочем, оригинальностью его опус не отличался. Проштудировав доступную ему богословскую и святоотеческую литературу, он в очередной раз обвинил евреев в том, что они не приняли Христа, отпали от Бога, были им оставлены и превратились в «сынов дьявола». Иными словами, его антисемитизм был книжным, навязанным традиционной христианской юдофобией. Правда, строгие богословские каноны его тяготили, и он обогатил их высказываниями Достоевского о «русском народе-богоносце». Он свято верил в то, что под руководством «сионских мудрецов» иудеи не только совершили «богоубийство», но занимались идолопоклонством и до сих пор совершают кровавые ритуальные жертвоприношения. При этом реальная история евреев его не интересовала, и он искренне верил фантазиям, почерпнутым из антисемитской литературы, включая прежде всего пресловутые «Протоколы сионских мудрецов». Примечательно также, что львиная доля его реферата приходилась на рассуждения об истории «Протоколов» и их истинности, а не на обсуждение «еврейского вопроса» [Демин 2007, Этап 8, 5–30]. Демин понимал взрывоопасную социальную роль своего выступления и признавался, что результатом для него было «клеймо фашиста». Зато он и его друзья были приглашены в члены Христианского Патриотического Союза (ХПС) В. Осипова (в январе 1990 г. он был переименован в Союз «Христианское возрождение»). По словам Демина, именно они внесли туда новую струю – «имперскую, великодержавную и жидобойную» [Демин 2007, Этап 8, 34].

К этому времени он полностью сдвинулся к «национально-расовому мировоззрению», чему способствовали и некоторые бытовые происшествия. Так, он вспоминает, что после землетрясения в Спитаке в декабре 1988 г. он с присущей ему энергией принялся собирать средства

для отправки в Армению, но был ограблен кавказцами на Рижском рынке, и это навсегда отвратило его от интернационализма [Демин 2007, Этап 8, 34–35]. Эссенциалистская персонификация нации делала свое дело.

Примечательно, что разногласия с русскими друзьями и знакомыми вовсе не порождали в нем антирусских настроений. Зато с тех пор его путеводной звездой стал воинствующий антикоммунизм крайне правого толка, воинов которого он находил в эмиграции [Демин 2007, Этап 8, 37–38]. Теперь его волновало прежде всего спасение России от «внутренних врагов, слуг дьявола». Россию он воспринимал как великомученицу, повторившую путь Христа на Голгофу [Демин 2007, Этап 8, 40–41]. И он выбрал себе лозунг: «Вперед к России допетровских времен!» [Демин 2007, Этап 8, 43]. Он вспоминает вечер памяти императора и царской семьи 8 октября 1989 г., когда обсуждались детали цареубийства и были открыто названы имена всех убийц, оказавшиеся «еврейскими» [Демин 2007, Этап 8, 45–46][5]. Так вопросу об убийстве царской семьи было суждено стать тесно сплетенным с антисемитизмом. Вот каким образом, по признанию Демина, он встал на «путь борьбы с новым мировым порядком и жидами-оккупантами, которые поработили … родину» [Демин 2007, Этап 8, 77]. Остается добавить, что бурная жизнь Демина в России закончилась в 2017 г., когда он перебрался в США.

В.Н. Осипов

В.Н. Осипов (1938–2020) в молодости искал себя и не раз менял позицию. Хотя в шестилетнем возрасте он стараниями бабушки прошел обряд крещения, он рос вполне советским ребенком, оплакивал смерть Сталина, воспитывался интернационалистом и был комсомольцем [Осипов 2012, 12–17]. Перелом произошел в 1957–1959 гг., когда он был студентом исторического факультета МГУ, куда поступил в 1955 г. Тогда он вступился за арестованного товарища, обвинил Хрущева в арестах за политические взгляды и был исключен из ВЛКСМ и отчислен из МГУ в феврале 1959 г. В октябре 1961 г. он был арестован по навету, осужден и на семь лет попал в Дубравлаг (Мордовия). Там в 1962–1963 гг. он вернулся к вере и стал русским националистом и православным монархистом [Осипов 2012, 43–47]. Это и восстановило его против евреев, хотя в лагере он тесно с ними общался, и они друг друга не раз

[5] На самом деле большинство убийц вовсе не были евреями, а убийство не было «ритуальным». Об этих представлениях монархистов и их несоответствии реальности см., например: [Шнирельман 2022, 217–268].

выручали [Осипов 2012, 125–132]. Там считалось, что для выживания следует поддерживать друг друга и вместе противостоять власти. А уж другие свои чувства заключенные старались тщательно скрывать. Осипов вспоминает, что, начиная журнал «Вече», хотел в предисловии выступить против троцкизма (эвфемизм для «иудео-большевизма») [Осипов 2012, 177]. В открытую выступать против евреев было тогда чревато полным разрывом с остальным диссидентским движением и утратой поддержки с Запада [Осипов 2012, 132][6].

Иными словами, в советские годы Осипов обуздывал свой антисемитизм из тактических соображений. Но в конце 1980-х гг. он выступил в защиту «Памяти», вызвав упреки в шовинизме и антисемитизме [Осипов 2012, 156–157]. В постсоветское время он осмелел и стал в открытую обвинять «масонов» и «иудео-большевиков»: якобы «республика – лучшая форма правления для тайных масонских лож» [Осипов 2012, 45], якобы Россия 150 лет страдала от «космополитической масонской идеологии» и «70 лет – от иудео-большевистского интернационализма», имевшего «иудео-масонские корни» [Осипов 2012, 50, 96]. Поэтому выступление М. Горбачева против «Памяти» в 1987 г. Осипов счел преступлением [Осипов 2012, 285]. Он обвинял КГБ в филосемитизме, объясняя это «еврейской кровью» Ю. Андропова, которого называл «тайным сионистом» и «зорким часовым своего племени» [Осипов 2012, 89, 108, 149]. В 1987 г. он выступил против К. Ворошилова, припомнив ему жену – «фанатичную еврейскую большевичку», назвавшую Израиль «родиной» [Осипов 2012, 152–154]. Тогда же он поддержал Дм. Васильева, назвавшего «Протоколы сионских мудрецов» подлинным документом, и заявил, что все СМИ находятся в руках евреев [Осипов 2012, 156]. При этом он подкреплял свои взгляды ссылкой на дореволюционного шовиниста и антисемита М.О. Меньшикова [Осипов 2012, 51, 347–348, 579], а также вспоминал подложное пророчество монаха Авеля о том, что якобы Россия попадет под «жидовское иго» [Осипов 2012, 177]. Он также утверждал, что отца А. Меня убили «сионисты» за то, что тот обращал евреев в христианство [Осипов 2012, 194, 328][7]. Правда, Меня он не считал своим и осуждал за то, что тот остановился на полпути между Святым Православием и «христоненавистническим талмудизмом» [Осипов 2012, 328].

Описывая в своих воспоминаниях ход Всероссийского совещания православно-монархических сил, состоявшегося в Москве 21 сентября 1990 г., Осипов подробно цитировал выступление клирика Псково-Печерского монастыря Георгия Федотова, детально воспроизво-

[6] Поэтому, основываясь на его работах того периода, Дж. Данлоп с симпатией отзывался о русских православных националистах. См.: [Dunlop 1983].
[7] См. также: [Убийца 1990].

дившего миф об Антихристе как еврее из Иерусалима, которого с нетерпением ожидают евреи, считая его «мессией». Якобы поэтому русские патриоты мешали «синагоге иудейской». При этом священник призывал к борьбе с «еврейским экуменическим фашизмом» [Осипов 2012, 205–207].

Примечательно, что именно тогда, будучи печатным органом основанного Осиповым Союза «Христианское возрождение», газета «Земщина» воспроизводила все эти наветы, что ясно говорит о той версии православного антисемитизма, которой и придерживался Осипов. Действительно, не без его участия осенью 1993 г. СХВ заявил о наступлении «предантихристовых времен» [Осипов 2012, 236–237]. С конца 1980-х гг. Осипов уже не считал нужным скрывать эти взгляды и открыто их озвучивал как на митингах, так и на конференциях, обогащая свою лексику такими терминами, как «жиды», «талмудическое жидовство», «сионократия» и пр. [Осипов 2012, 233–235]. К этому добавлялся русский национализм, который вкупе с православием будил ненависть к «иудео-большевикам» из-за убийства царской семьи и гонений на православие. Ведь канонизация царя как «мученика» стала одной из главных целей православных монархистов, и они с яростью отстаивали идею о «ритуальном убийстве». Именно эти взгляды и отстаивала газета «Земщина» [Осипов 2012, 217–218, 222][8]. Ко всему этому набору Осипов добавлял еще и конспирологию, постоянно поминая недобрым словом «мировую закулису» и рассуждая о заговоре Запада против русского народа. Иными словами, он озвучивал ту версию «еврейского заговора» и «еврейского засилья», которая сложилась в среде русских националистов в 1970–1980-х гг.[9].

О взглядах Осипова прямо говорят его симпатии к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Иоанну, которого он считал «вождем православно-патриотического движения», «опорой и надеждой верующих» и высоко ценил за выступления в защиту «добра и правды» [Осипов 2012, 340–341]. Особенно Осипову нравились его разоблачения «талмудического иудаизма», заявления о «ритуальном убийстве» царской семьи и утверждения о том, что как бы ни относиться к «Протоколам сионских мудрецов», все шло по изложенным там планам [Осипов 2012, 343–345]. Он верил в вечную борьбу добра и зла, где на стороне добра выступал русский народ с его Святой Русью, и на стороне зла – иудеи, масоны и Запад. Причем, если в традиционном христианстве под «удерживающим» понимается сила, охраняющая весь мир от Сатаны и Антихриста, то приверженный русскому национализму и имперской идее Осипов отождествлял его с русским императором,

[8] Подробно о ней см.: [Шнирельман 2017а, 176–185].
[9] Ее детальное изложение см.: [Семанов 2012].

свержение которого привело к распаду империи [Осипов 2012, 563]. Так русский национализм подрывал основы эсхатологического мифа, но Осипов этого не замечал.

Таким образом, антисемитизм вызревал у Осипова постепенно. В юности он поддерживал близкие отношения с художниками-авангардистами, среди которых было немало евреев, и даже помогал устраивать их выставки. Но к концу 1960-х гг. он обнаружил у них «аморализм». А еще позднее назвал их искусство «сатанинским», поднимающим бунт против Бога [Осипов 2012, 28–29]. И уже на втором десятилетии постсоветской России он узнал из книги А. Байгушева о расколе в советской номенклатуре, где якобы «русская партия» противостояла «международной еврейской» [Осипов 2012, 54]. Чтобы избежать обвинений в антисемитизме, Осипов иногда делал оговорку, что выступает лишь против экуменизма, сионизма, космополитизма и «талмудического иудаизма», а не против всех евреев скопом [Осипов 2012, 218, 239–240]. Однако удержаться в этих узких рамках ему не удавалось, и он уличал евреев и полукровок в склонности к космополитизму и либерализму, придавая этому расовую основу: «кровь определяет мировоззрение» [Осипов 2012, 61–62]. Он также заявлял о том, что он и его единомышленники не принимают «христоненавистническую и расовую идеологию евреев» [Осипов 2012, 226]. А переход некоторых евреев в православие и их службу иереями он трактовал как нашествие, чреватое захватом церкви иудеями [Осипов 2012, 326–328][10]. Когда в декабре 1994 г. А. Иванов-Сухаревский основал свою неонацистскую Народно-Национальную Партию, Осипов стал ее «старейшиной», а «Земщина» – ее печатным органом [Осипов 2012, 329]. А осенью 1995 г. он даже участвовал в парламентских выборах как кандидат от этой партии. Так, не ограничиваясь православным монархизмом, он пришел к неонацизму, куда его привели антисемитизм и конспирология.

В то же время на уровне личных отношений он вел себя благородно и гордился, что не оговаривал евреев перед следователями и даже защитил одного из них от нападок в лагере [Осипов 2012, 59, 75].

М.В. Назаров

М.В. Назаров родился в 1948 г. в г. Макеевка (Донецкая область) в семье инженеров. Его дед был белым офицером, а прадед – священником. Оба они были расстреляны большевиками в 1920 г. После окончания техникума в 1967 г. Назаров работал электромехаником на острове Диксон и полярной станции мыса Челюскин. Затем он поступил в Мо-

[10] Также см.: [Осипов 1990].

сковский государственный педагогический институт иностранных языков и после его окончания в 1975 г. был отправлен переводчиком в Алжир, откуда нелегально эмигрировал в Германию. Там он был деятельным членом Народно-трудового союза и тесно сотрудничал с Германской епархией Русской православной церкви за границей. Но его попытки стать сотрудником Радио «Свобода» оказались тщетными. В Россию он вернулся в 1993 г., надеясь занять лидерские позиции в русском национальном движении[11]. Его старания были вознаграждены, и уже через год он стал секретарем правления Союза писателей России. Затем он входил в руководство Российского христианского державного движения В. Аксючица, затем – Социал-патриотического движения «Держава» А.В. Руцкого, а перед думскими выборами 2003 г. создал партию «За Русь Святую», введя свои ксенофобские идеи в ее партийную программу. Однако этой партии не удалось привлечь избирателей, и она с треском провалилась на выборах.

С евреями Назаров не поладил еще в эмиграции. Он с тревогой наблюдал за тем, как старая русская эмиграция исчезала, а новая пополнялась «нерусскими». Вращаясь в старых эмигрантских кругах в Германии, он почерпнул от них идею о том, что когда-то большевиками руководили «жидо-масоны»[12]. Он понимал суть истории в свете христианского учения о конце света и, исходя из этого, стремился объяснять происходившие в мире события заговором «евреев и масонов», стремящихся установить «новый мировой порядок» для прихода «князя мира сего», т. е. антихриста [Назаров 1991б]. Правда, поначалу Назаров старался следовать традиционному представлению о «последних временах» и доказывал, что только в конце истории решится «еврейский вопрос», причем христианским способом. Якобы вначале евреи радушно встретят антихриста как своего Мессию, но затем массово обратятся в христианство [Назаров 1991в].

Тогда Назаров пытался выказать себя неангажированным искателем истины, пытавшимся установить подлинную роль масонов в истории. Он проштудировал немало научной литературы, в том числе написанной учеными-евреями, и с удивлением обнаружил, что при всем желании тесную связь между масонами и евреями установить невозможно. Ведь, как выяснилось, во-первых, евреев часто не принимали в масонские ложи, так как установки иудаизма разительно отличались от представлений масонов [Hoffmann 2000], во-вторых, в

[11] Свои амбиции он продемонстрировал рядом установочных статей, публиковавшихся в начале 1990-х гг. в национал-патриотической прессе. См. например: [Назаров 1990а; 1990б; 1991а].

[12] Когда-то такой подход убедительно раскритиковал Д.С. Пасманик [Пасманик 1923].

масонской среде существовало большое разнообразие, не позволяющее исследователю делать далеко идущие обобщения, в-третьих, возникшая в Нью-Йорке в 1843 г. еврейская организация «Бнай Брит» имела лишь внешнее сходство с масонской ложей, в-четвертых, «достоверных сведений о принадлежности руководящих большевиков к масонству очень мало», в-пятых, в 1920-х гг. масоны преследовались большевиками и, наконец, «никто не виноват в российской катастрофе больше нас самих» [Назаров 1991г].

Но все эти досадные факты и справедливые суждения в конечном итоге оказались Назарову не нужны. Выхватывая отдельные цитаты из работ специалистов, он доказывал, что, во-первых, у евреев и масонов имелись общие цели, позволявшие им поддерживать дружеские контакты, а во-вторых, оказывается, учитывать следует только их «активное ядро», которое якобы и участвовало в мировом процессе, осуществляя перевороты и революции. А потому теория заговора имеет веские основания, и независимо от аутентичности или поддельности «Протоколов сионских мудрецов» весь ход мировой истории, по словам Назарова, их подтверждает. Впрочем, дело даже не в пресловутых «Протоколах», а в неизбежной апостасии в преддверии Апокалипсиса. Поэтому, как заявлял Назаров, в конечном счете, ни масоны, ни евреи не виноваты, – ведь они лишь орудие в руках Божественного промысла. И осознать все это можно только в рамках христианской историософии [Назаров 1991г, 160].

Поначалу Назаров всеми силами старался придерживаться умеренных взглядов и даже критиковал русских эмигрантов за их непомерное внимание к «жидо-масонскому фактору» в истории и преувеличение роли «Протоколов сионских мудрецов» [Назаров 1994, 103–105, 137]. Тогда он пытался дать сбалансированную оценку деятельности масонов, которые, как выяснилось, были либералами, вели борьбу с большевиками и оказали бесценную поддержку русским эмигрантам [Назаров 1994, 114–122]. Но такая умеренная платформа вскоре перестала его устраивать, и во второй половине 1990-х гг. он уже выступал с позиций православной юдофобии[13].

В.Н. Острецов

В.Н. Острецов родился в 1942 г. в Архангельске в семье военнослужащего и, по его собственным словам, рано стал «антисоветчиком»[14].

[13] Об этом детально см.: [Шнирельман 2017б]. Также см.: [Шнирельман 2017а, 436–455].

[14] О его нарративе о своей молодости см.:[Острецов 1998, 1–4].

Интересуясь с юных лет историей, Острецов, по его словам, не был удовлетворен ее официальной версией, которая на его глазах постоянно пересматривалась. Будучи старшеклассником, он познакомился с имевшейся в отцовской библиотеке книгой Ф. Энгельса «Военные произведения» и был поражен высокомерным отношением того к славянам, особенно к русским. Это заставило его окончательно разувериться в официальной версии истории, и он не рискнул поступать в исторический вуз (по его словам, из-за антисоветских убеждений) и в 1966 г. окончил Первый Московский медицинский институт.

Похоже, именно там он вплотную столкнулся с евреями, которые составляли большинство на «потоке» и задавали тон своим западничеством. Но в студенческие годы это его вовсе не задевало, хотя он и обнаруживал у евреев «беспринципность» и «двоемыслие», а также мечты о «сытой и богатой жизни», что, как ему казалось, было чуждо русским. Будучи пятикурсником, он встретился в Исторической библиотеке с более старшим по возрасту человеком, рассуждавшим в курилке о «жидах и масонах», о связях Ленина с германским Генштабом и переезде в пломбированном вагоне и объявлявшим себя монархистом. Тогда, по словам Острецова, он мало что понял и как будто бы отнесся к этим рассуждениям скептически, хотя, похоже, «еврейский вопрос» его заинтересовал, в особенности в контексте революции 1917 г. Затем ему в руки попался кадетский журнал с разоблачительными материалами о деятельности большевиков в 1905 г. Это еще раз доказывало ему ложь официозной истории.

С тех пор он сдружился с новым знакомцем из Исторической библиотеки, который, как оказалось, работал на телевидении переводчиком с итальянского. Некоторое время они часто встречались, организовав кружок, куда приходили несколько их молодых единомышленников. Но когда руководитель кружка предложил создать организацию, всех кружковцев арестовали, а сам он на пять лет был отправлен в психбольницу. Острецов в эту компанию не попал, так как был занят сдачей экзаменов, а затем был на три года распределен в Тюменскую область, где работал врачом в отдаленном поселке Октябрьский.

Там он познакомился со ссыльными – раскулаченными крестьянами, бандеровцами, сектантами и пр. Примечательно, что там он познакомился еще с двумя врачами: одним – евреем и другим – русским. Первый, по его словам, приехал заработать (и зарабатывал на абортах), и у них сложились чисто деловые отношения, тогда как со вторым он сдружился, и они хорошо друг друга понимали. А затем случилось так, что оба новичка попались с поличным, но первому, установившему хорошие отношения с райкомом, удалось быстро выкрутиться, а за вторым, обладавшим независимым характером, долго тянулось «дело».

Вернувшись в Москву в 1969 г., Острецов проводил много времени в столичных библиотеках, читая историческую литературу, преимущественно черносотенного плана. В 1973 г. он крестился. Эпоха перестройки с ее отменой цензуры позволила ему приступить к изложению своего собственного понимания хода истории. Его первая книга «Россия на перепутье», посвященная России, начиная с эпохи Киевской Руси и вплоть до самого начала XX в. [Острецов 1990], стала в 1990-х гг. едва ли не настольным пособием для православных монархистов.

В.В. Большаков

В.В. Большаков родился в 1937 г. в Москве, его детство прошло в коммуналке на Земляном Валу[15]. Причем там дружно жили несколько семей, включая евреев, а врач-еврейка спасла мальчика от туберкулеза. Его родители были убежденными коммунистами, хотя отец и пострадал от ложного навета. Но верующая бабка его крестила и водила в Елоховскую церковь, причем даже у деда-большевика в комнате висели иконы. Примечательно его замечание о том, что православные не могли принять коммунизм в чистом виде, так как в его основе лежит иудаизм [Большаков 2017, 53]. Очевидна конъюнктурность этого заявления уже взрослого человека; ребенок так думать не мог. Зато его нескрываемый сталинизм [Большаков 2017, 63] вполне мог быть привит ему в детстве. Впрочем, и здесь надо помнить, что воспоминания писал взрослый человек, по ходу дела их цензурирующий. Так, он обеляет действия Сталина накануне войны и во всем обвиняет Запад и Польшу, умалчивая при этом о помощи СССР Германии и о пакте Молотова-Риббентропа [Большаков 2017, 21–30]. Позитивное отношение к Сталину он сохранил на всю жизнь, что проявляется на протяжении всей рассматриваемой книги, где он всячески избегает связывать его имя с массовыми репрессиями.

Сетуя на то, что в советское время не писали о жестоком «красном терроре», убийстве царской семьи, массовых расстрелах офицеров в Крыму, Большаков связывает это не столько с красными вообще, сколько с «евреями-чекистами» [Большаков 2017, 172–173]. Он оплакивает массовые потери русских от Гражданской войны и репрессий, умалчивая о еврейских погромах, а повествуя о разгроме церквей и монастырей, усадеб, уничтожении икон, отказывается связывать это с именем Сталина [Большаков 2017, 18–19]. Критикуя советскую партноменклатуру за страх перед народом и блокирование реформ, за тоталитарное мышление, он не упоминает о том, что это началось

[15] Об этом он детально пишет в своих мемуарах [Большаков 2017].

еще при Сталине. Он прославляет быстрое восстановление страны после Великой Отечественной войны, но не пишет о голоде 1946–1947 гг. [Большаков 2017, 239–240, 243–244][16] Все это, разумеется, указывает на его тенденциозность.

Похоже, что первый опыт неприятия евреев автор получил в детстве косвенным образом: его дед был участником обороны Царицына вместе со Сталиным и с тех пор терпеть не мог Троцкого [Большаков 2017, 55, 72–73], что и передал своему внуку. Кроме того, в богатой дедовской библиотеке тот нашел известную книгу Отто Вейнингера «Пол и характер», где негры и евреи наделялись женской сущностью и были отнесены к низшим существам. Большаков прочитал это в 16-летнем возрасте, т.е. в начале 1953 г., когда закончился суд над Еврейским антифашистским комитетом и началось Дело врачей [Большаков 2017, 56–57].

Правда, он подчеркивает, что в семье никакого антисемитизма не было, и гордится своей матерью, которая в начале 1953 г. демонстративно пошла на прием к врачу-еврею, пристыдив очередь [Большаков 2017, 57]. По его словам, он никогда не был антисемитом и не считает евреев врагами России, но врагами являются сионисты, о которых он и пишет в своих книгах. Среди своих одноклассников он таких не встречал, но подчеркивает, что, по его мнению, среди их соплеменников было много «русофобов, активных сионистов и записных агентов влияния Запада» [Большаков 2017, 68]. В частности, к ним он причисляет Андрея Макаревича [Большаков 2017, 67].

По словам Большакова, в школе воспитывали патриотизм и интернационализм: лишь при вступлении в комсомол учащиеся обнаружили, что в классе большинство учеников – русские и евреи. Это произошло во время Дела врачей, когда школьники узнали, что с ними учатся евреи, жившие в элитном «Доме Чкалова». Даже любимый учитель литературы оказался евреем. Но, по словам Большакова, это не повлияло на школьную атмосферу, и в классе жили дружно [Большаков 2017, 64–65].

Правда, дальнейшие его рассуждения заставляют в этом сомневаться. Ведь Большаков не упускает возможности упрекнуть своего одноклассника В. Роговина в двурушничестве и троцкизме. И со ссылкой на О. Платонова он пускается в обсуждение его деда, известного юриста А.С. Тагера, занимавшегося в 1930-х гг. «Делом Бейлиса». По словам автора, в этом были заинтересованы «сионисты», а Тагер был еще и троцкистом, за что и был расстрелян [Большаков 2017, 68–71]. Но он хранит

[16] Правда, в дальнейшем он признает, что Сталин установил режим бонапартизма, способствовавший развитию ксенофобии [Большаков 2017, 462–465]. Очевидно, все это писалось в разные годы, и со временем он забывал, о чем писал ранее.

молчание как о реальном значении дела Бейлиса и о его оправдании, так и о подложном характере «Протоколов сионских мудрецов» и их пагубной роли в истории.

Большаков пишет, что много позднее Роговин надеялся на его поддержку в деле реабилитации Троцкого. Но он отказался, ссылаясь на мнение деда и на то, что якобы Троцкого финансировал американский банкир Я. Шифф, «злейший враг России», а IV Интернационал поддерживал отношения с фашистскими Италией и Германией [Большаков 2017, 72–73]. Якобы он читал об этом во Франции, но скрывает источник своей информации.

Кроме того, Большаков убежден в том, что реабилитация Троцкого нужна тем, кто, во-первых, хочет переписать историю, сделав Троцкого вождем революции (но в действительности он и руководил Октябрем! – В.Ш.), а во-вторых, реабилитировать «ленинскую гвардию», по сути, гвардию Троцкого, за что Сталин ее и ликвидировал [Большаков 2017, 78]. А далее Большаков пускается в конспирологию. Он не сомневается в том, что Троцкий был связан с «международным сионистским капиталом и мировой закулисой» [Большаков 2017, 73]. Ссылаясь на Дм. Саймса и В. Никонова, он заявляет, что американская элита (демократы), «опирающаяся на сионистский капитал», привержена троцкизму, так как тот открывает путь к завоеванию мирового господства. Но тут же выясняется, что источником информации Большакову служит нынешний скандальный телепропагандист Вл. Соловьев, когда-то преподававший в США и бывший членом РЕКа, который проболтался и «раскрыл планы мирового сионизма» [Большаков 2017, 73–74]. Но Большаков умалчивает, что неоконы-республиканцы опираются на теоретические разработки американских неоконов-евреев, что никак не вписывается в его умозрительную схему. В итоге он договаривается до того, что якобы ленинская гвардия замышляла передел мира в пользу мировой элиты, причем опирается в этом на псевдоисторические рассуждения Н. Старикова и аналогичных ему ангажированных публицистов. По ходу книги он постоянно раскрывает псевдонимы евреев и копается в их генеалогии, ища там «пятую колонну». Кроме того, при любом удобном случае он любит противопоставлять русских и евреев.

Большаков получил образование в Институте иностранных языков, где начал свою журналистскую карьеру в институтской многотиражке. Затем он попал в армию и служил на Камчатке офицером ГРУ, причем дружил со своим начальником евреем Ю.М. Ройзеном, которого бесконечно уважал [Большаков 2017, 124]. Там он начал работать журналистом-международником и печатался в камчатских газетах со статьями против империализма. Причем его наставниками были журналисты-евреи, например, Р. Райгорецкий, хотя Большаков отме-

чает, что позднее тот оказался космополитом, «человеком без корней» и улетел в США. Но Ройзен остался патриотом [Большаков 2017, 128–131].

В 1963 г. Большаков уволился из армии и работал в таких изданиях, как «За рубежом», «Смена», «Комсомольская правда», где занимался обличением империализма. В 1965 г. он вступил в КПСС [Большаков 2017, 155–156]. Его очерк о неофашизме в США получил одобрение, и в 1966 г. его взяли на работу в «Комсомольскую правду». По его словам, тогда там было «сильное русское ядро». Одним из его руководителей был блокадник С.В. Высоцкий, отвечавший за пропаганду и патриотическое воспитание [Большаков 2017, 190–191]. К изучению сионизма Большакова приобщил арабист А. Агарышев, написавший книгу о Насере для ЖЗЛ.

Благодаря Высоцкому и Агарышеву в «Комсомольской правде» вышли первые статьи Ю. Иванова о сионизме [Большаков 2017, 191]. Позднее Высоцкий работал у Семанова в журнале «Человек и закон», пока при Андропове их не разогнали за «русизм». Тогда многие журналисты «Комсомольской правды» состояли в «русской партии» [Большаков 2017, 193–194]. Но трудились там и либералы, работавшие на А.Н. Яковлева и затем ставшие перестройщиками. Большаков отмечает, что среди них было много евреев, хотя были и русские, причем, по его словам, их использовали Запад и Израиль для антисоветской пропаганды [Большаков 2017, 195–203]. При этом он с гордостью сообщает, что в конце 1960-х гг. «Комсомольская правда» активно участвовала в борьбе идей, причем в первых рядах была «наша патриотическая группа» [Большаков 2017, 208].

После Шестидневной войны в июне 1967 г. СССР разорвал дипломатические отношения с Израилем, и Большаков с его специфическими интересами оказался востребованным. Тогда он и стал заниматься сионизмом, причем в этом ему помогали А. Агарышев, Ю. Иванов и Е. Евсеев, а также некоторые еврейские авторы (например, А. Вергелис) [Большаков 2017, 229]. Особенно он ценил дружбу с Ю. Ивановым, который поддерживал тесные контакты с компартией Израиля и Палестиной и издал тогда свою скандальную брошюру «Осторожно, сионизм!» [Иванов 1970].

В 1970 г. Большаков перешел в газету «Правда», где его наставником стал С.В. Цукасов, которого он называет «осетинским евреем». В конце 1960-х гг. он начал тесно контактировать с кружком И.В. Милованова, куда его ввел Агарышев. Милованов возглавлял сектор Ближнего Востока международного отдела ЦК, и именно там работал инструктором пресловутый Ю. Иванов, бывший, по словам Большакова, главным специалистом по сионизму, который «создал надежную теоретическую платформу для критики сионизма в открытой печати с опорой на Маркса и Ленина» [Большаков 2017, 190, 356–357]. Иванов и стал не-

формальным лидером этого кружка, куда также входили Е. Евсеев, историк А. Кузьмин, бывший физик В. Скурлатов, писатель В.Я. Бегун и философ Е. Модржинская. Вместе с Милованновым Иванов возглавил кампанию против сионизма, постоянно делая акцент на связях сионистов с нацистами, чему вслед за ним следовал и Большаков. Такую борьбу с сионизмом Большаков называл «научной», отличал от антисемитизма и подчеркивал, что она велась под контролем Политбюро, где ее курировали М. Суслов и Б. Пономарев [Большаков 2017, 363, 381]. Правда, далее, противореча себе, он называл эту антисионистскую деятельность «партизанщиной» и заявлял, что никакой уверенности в поддержке ЦК у них не было, хотя признает, что как там, так и в КГБ у них были сторонники, оказывавшие им помощь [Большаков 2017, 391].

Примечательно, что на Ближнем Востоке Большаков никогда не был, а информацию получал от палестинцев и израильских коммунистов, с которыми встречался на международных форумах в 1968–1969 гг. Ему также помогали сотрудники антисионистских центров Египта и Сирии, снабжавшие его антисионистскими материалами. Вот откуда его представления об Израиле как о «теократическом государстве», далеком от демократии [Большаков 2017, 354, 414]. Аналогичным образом он освещал события 1968 г. в Польше и Чехословакии, связывая их с заговором «сионистов», хотя эти страны он никогда детально не изучал и практически в них не был (лишь ненадолго съездил в Прагу в августе 1968 г.), получая информацию о событиях преимущественно из арабских источников, включая ливанскую газету. А во второй половине 1970-х гг. Большаков и вовсе стал невыездным, так как имел допуск к государственным тайнам [Большаков 2017, 479]. Правда, при этом он ухитрился в октябре 1978 г. съездить на несколько дней в Варшаву. До этого, кроме Праги, он побывал только в Австралии (в 1974–1976 гг.). Иными словами, в советский период своей журналистской деятельности он опирался главным образом на пропагандистские материалы [Большаков 2017, 229–231, 269, 353–354]. При этом в те годы он ухитрился опубликовать несколько книг о «сионизме, терроризме и правах человека» [Большаков 2017, 497], а в начале 1980-х гг. много писал о Польше и «подрывной деятельности сионистов» [Большаков 2017, 507–510].

Затем, живя в 1990-х гг. в Париже, он переключился на масонскую тематику и много рассуждал о «сионо-масонах» [Большаков 2017, 1007–1064]. Правда, знакомство с реальной действительностью заставило его несколько откорректировать свои взгляды. Так, лично познакомившись с руководителями Европейского еврейского конгресса, он признался: «После этого визита я бы никогда бы не поверил в образ мирового еврейского правительства, управляющего всем в мире, даже если б меня убеждал Нилус» [Большаков 2017, 1009]. Но это не подорвало его веру в «жидо-масонский заговор». В этом он послушно следовал

Нилусу и другим весьма сомнительным антимасонским источникам [Большаков 2017, 1013–1018] и продолжал печатать статьи о «масонской угрозе миру».

Правда, он постоянно подчеркивает, что выступает не против евреев, а против сионизма, который служит крупной буржуазии и противоречит интересам еврейского народа [Большаков 2017, 231]. Он верил, что в антикоммунистических центрах США и НАТО засели русофобы-политологи и завзятые сионисты, использовавшие политику в целях сионизма и мечтавшие об уничтожении советской империи, хотя и делавшие это тонкими методами под лозунгом «за улучшение социализма» [Большаков 2017, 251–253]. Поэтому он отказывается оценивать свою деятельность как антисемитскую и заявляет, что пошел на идеологический фронт добровольно из-за «холодной войны», шедшей с 1960-х гг. [Большаков 2017, 73, 249].

По сути же он связывает выступления евреев в 1970–1980-х гг. за демократию и против дискриминации, а также за свободный выезд из СССР исключительно с «сионизмом», к которому он безоговорочно причисляет и симпатии советских евреев к Израилю. Но он избегает серьезного обсуждения сущности сионизма, ограничиваясь фантазиями об «антикоммунистическом заговоре» [Большаков 2017, 254–257, 259, 350]. В итоге он отождествляет любую политическую деятельность евреев с сионизмом, причем именно с выдуманным «международным сионизмом». Он специализировался на теме «мировой закулисы» и «борьбе за мировое господство» со стороны США и «сионистов» и с гордостью писал о своих «достижениях», которые якобы никто не мог опровергнуть [Большаков 2017, 524–526, 537–538]. Причем он не скрывает, что по заданию КГБ принимал участие в преследовании Н. Щаранского, и гордится этим [Большаков 2017, 567]. Мало того, он и до сих пор уверен в том, что США хотят расчленить и уничтожить Россию, причем руководствуясь инструкциями «сионистов», и что там царит русофобия [Большаков 2017, 242–547, 600, 607, 832]. Еще раз отмечу, что в США он побывал лишь в 1984 г., проведя там 12 дней, и о планах ЦРУ знает лишь по пропагандистской литературе, причем особое внимание уделяет изданиям конспирологического характера.

Заимствуя пропагандистские материалы из вторых рук и не проверяя информацию[17], он иной раз допускает грубые ошибки. Например, он относит погром в Едвабне (Польша) к 1939 г. [Большаков 2017, 258], тогда как Я. Гросс описывал погромы июня-июля 1941 г. [Гросс 2002].

[17] Он, например, дает ссылки на антисемитский портал «Института высокого коммунитаризма» [Большаков 2017, 957], а также цитирует расиста Н. Бонналя, евразийского геополитика и мигрантофоба генерала Пьера-Мари Галуа. Не брезгует он и антисемитскими сюжетами, позаимствованными из книг О. Платонова.

По словам Большакова, «в феврале 1993 г. глава КГБ Крючков сообщил Горбачеву, что Яковлев пойман на контактах с иностранной разведкой» [Большаков 2017, 621]. Но тогда и Горбачев уже не был президентом, и Крючков не был главой КГБ. Он также делает фантастическое заявление о том, что якобы при Обаме «число темнокожих превысило число белых американцев» [Большаков 2017, 957].

В то же время работников ЦК и КГБ, которые с сомнением относились к его конспирологическим построениям и не поддерживали их, он связывает с сионистами и масонами, увязывая их с «пятой колонной» [Большаков 2017, 364–368, 371], а далее он распространяет это на все еврейские организации [Большаков 2017, 373–375, 377], что, разумеется, не оставляет сомнений в особенностях его конспирологического мышления и склонности к антисемитизму. Правда, сквозь зубы он замечает, что в этой кампании были перегибы: «не всегда учитывалась обывательская реакция на критику сионизма, что вело к поношению евреев, иудаизма и Государства Израиль» [Большаков 2017, 377]. Примечательно, что и сам он, выступая в январе 2021 г. в защиту оказавшегося под судом О. Платонова, обрушился с поношениями на еврейский средневековый трактат «Шулхан Арух» [Большаков 2021], повторяя антисемитские наветы, имевшие место в 2005 г. А в Израиле он однозначно видит «расистское государство» [Большаков 2017, 377, 396]. Кроме того, подобно русским националистам, он выражал недовольство высокой долей людей еврейского происхождения в сфере советской культуры, называя это «стремлением «западников» лишить советское искусство национальных корней» [Большаков 2017, 386]. Он также не отказывает себе в удовольствии указывать на еврейское происхождение (или жену-еврейку) упоминающихся им людей – якобы это и объясняет их то или иное поведение.

Выводы

Основой моего анализа послужили книги экономиста О.А. Платонова (р. 1950), журналиста-международника В.В. Большакова (р. 1937), журналиста и праворадикального политика В.Н. Осипова (1938–2020), художника В.К. Демина (р. 1960) и врача В.Н. Острецова (р. 1942). Из них к старшему поколению можно отнести Осипова и Большакова, которые подростками застали сталинские антисемитские кампании конца 1940-х – начала 1950-х гг. Острецов в эти годы был слишком юн, чтобы это могло на нем отразиться. А Платонов и Демин воспитывались уже в постсталинскую эпоху. Многие из них имели высшее образование: Платонов окончил экономический факультет Московского кооперативного института, Большаков – Институт иностранных языков, Остре-

цов – Первый Московский медицинский институт, а Осипов учился на историческом факультете МГУ, но был отчислен по политическим причинам. А Демин прошел лишь курсы художников-декораторов на Мосфильме.

Рассмотренные деятели приходили к антисемитизму в разном возрасте, в разном социальном контексте и по разным причинам. Некоторые подхватывали это в семье, где юдофобия передавалась по наследству, причем в этом случае она порождала конфликтность и с возрастом лишь усиливалась, находя для себя все новые и новые поводы (Платонов). Другим это поначалу было чуждо, несмотря на встречавшийся в их окружении бытовой антисемитизм (Большаков, Демин). Третьи вообще не встречались с этим ни в раннем детстве, ни в школе (Осипов, Острецов). Некоторые в юности дружили с евреями или получали от них помощь и поддержку (Осипов, Демин, Большаков).

Перелом случался в молодости, когда люди встречались с несправедливостью, испытывали разочарование в идеологических штампах, вступали в конфронтацию с режимом и сталкивались с жизненными неурядицами (Острецов) или даже по политическим мотивам попадали в заключение (Осипов, Демин). К этому добавлялась связь с русскими националистическими организациями (ВООПИК, «Память» и др.), а также знакомство с православной юдофобской литературой, порождавшей благоговение перед монархией и отождествление иудаизма с сатанизмом. Такие люди верили религиозным нарративам и не интересовались реальной историей евреев (Платонов, Осипов, Демин, Острецов). Иногда, напротив, к антисемитизму вела верность государственной идеологии и ее обслуживание, но в этом случае человек отказывался считать свою позицию антисемитской (Большаков). Некоторую роль играли поведенческие расхождения, которые, по мнению этих людей, отличали русских от евреев (Платонов, Осипов, Демин, Острецов). Наконец, большое влияние оказывали старшие наставники, открывавшие молодым людям незнакомые им стороны жизни и страницы российской истории (Платонов, Острецов, Демин). Все это порождало не только традиционную юдофобию, но и конспирологические настроения, связанные с верой в «жидо-масонский заговор». Не случайно Платонов и Острецов увлеклись разоблачением зловредных замыслов масонов. Что касается Большакова, ему была ближе другая версия конспирологического антисемитизма, связанная с разоблачением гибельных замыслов «международного сионизма», который он, правда, тоже увязывал с масонами.

Примечательно, что хорошие отношения и дружба с отдельными евреями не помешала некоторым из этих деятелей конструировать образ консолидированного зловредного еврейства, мечтающего о мировом господстве и порабощении, а то и о геноциде всех остальных,

и, прежде всего, разумеется, русского народа. Здесь мы имеем дело с различением частного и общего, единичного и массового. Друг-еврей мог вызывать у них симпатии и добрые чувства, но априорно сконструированный образ «опасного еврейства» заставлял видеть в нем некий уникальный феномен, исключение из правила. Его воспринимали как нечто деэтнизированное, выходящее далеко за рамки того, что расчеловечивалось и демонизировалось.

Предшествующие исследователи, которые изучали молодых ультраправых и скинхедов, имели дело с простыми участниками субкультуры, тогда как объектом моего исследования были духовные лидеры и пропагандисты. Поэтому наши выводы оказываются различными. В первом случае было установлено, что молодые люди шли в движение, желая преодолеть чувство одиночества и влиться в состав солидарной группы, способной оказать им поддержку. Идеология не играла для них большой роли. Совсем иным было настроение рассмотренных мною лидеров, обладавших развитым интеллектом и пытавшихся разобраться в сложных проблемах социального бытия, хотя и не имевших для этого необходимых навыков.

Литература

Большаков 2017 – *Большаков В.В.* Война на идеологическом фронте: воспоминания участника. М.: Русская цивилизация, 2017.

Большаков 2021 – *Большаков В.В.* Парадоксы Басманного правосудия // Русская народная линия. 26.01.2021. https://ruskline.ru/opp/2021/01/26/ternovyi_venec_rossii.

Гросс 2002 – *Гросс Я.Т.* Соседи. История уничтожения еврейского местечка. М.: Текст, 2002.

Демин 2007 – *Демин В.* Мои этапы. Документальный роман, или исповедь русского человека. [2007] // http://posledniichas.narod.ru/Demin/1-ehtap_pervyj.doc (дата обращения: 08.05.2023).

Добренко 2020 – *Добренко Е.А.* Поздний сталинизм. Эстетика политики. Т. 2. М.: НЛО, 2020.

Иванов 1970 – *Иванов Ю.С.* Осторожно: сионизм! Очерки по идеологии, организации и практике сионизма. М.: Политиздат, 1970.

Литой 2021 – *Литой А.* Разочаровавшиеся нацисты: почему ультраправые теряют сторонников // Семинар «Профилактика праворадикального и религиозно мотивированного насильственного экстремизма. В поисках позитивного опыта», организованный Информационно-аналитическим центром «Сова» и Центром анализа и предотвращения конфликтов в Сахаровском центре (Москва) 3 июня 2021 г.

Назаров 1990а – *Назаров М.* Замысел Божий о России // Родина. 1990. № 11. С. 8–13.
Назаров 1990б – *Назаров М.* Вселенские корни и призвание славянских культур // Москва. 1990. № 8. С. 148–157.
Назаров 1991а – *Назаров М.* Вселенские корни и призвание славянских культур // Русский вестник. 1991. Приложение № 5. Славянское единство. С. 2–5.
Назаров 1991б – *Назаров М.* Спасти себя мы можем только сами // Русский вестник. 1991. № 17. С. 8–9.
Назаров 1991в – *Назаров М.* О «слабости» и силе христианства // День. 1991. № 23. С. 5.
Назаров 1991г – *Назаров М.* Мир, в котором оказалась эмиграция, или чего боялись правые // Наш современник. 1991. № 12. С. 145–160.
Назаров 1994 – *Назаров М.* Миссия русской эмиграции. Изд. 2-е, доп. М.: Родник, 1994.
Никулин 2021 – *Никулин П.* Откуда берутся нацисты: можно ли найти ответ на этот вопрос в биографиях ультраправых? // Семинар «Профилактика праворадикального и религиозно мотивированного насильственного экстремизма. В поисках позитивного опыта», организованный Информационно-аналитическим центром «Сова» и Центром анализа и предотвращения конфликтов в Сахаровском центре (Москва) 3 июня 2021 г.
Осипов 1990 – *Осипов В.Н.* Чего боится писатель Нежный? // Земщина. 1990. № 16. С. 2.
Осипов 2012 – *Осипов В.Н.* Корень нации. Записки русофила. М.: Алгоритм, 2012[18].
Острецов 1990 – *Острецов В.М.* Россия на перепутье. Историко-философские очерки. М.: Молодая гвардия, 1990.
Острецов 1998 – *Острецов В.Н.* Масонство, культура и русская история (историко-критические очерки). М.: Штрихтон, 1998.
Пасманик 1923 – *Пасманик Д.С.* Русская революция и еврейство (Большевизм и иудаизм). Париж: Изд-во «Франко-русская печать», 1923.
Платонов 2012 – *Платонов О.А.* Война с внутренним врагом. М.: Алгоритм, 2012.
Семанов 2012 – *Семанов С.Н.* Русский клуб. Почему не победят евреи. М.: Алгоритм, 2012.
Убийца 1990 – Убийца тот же // Земщина. 1990. № 9.
Шнирельман 2015 – *Шнирельман В.А.* Археология и религия – вызовы постмодерна // Инновации в антропологии: новые направления, объекты и методы в российских антропологических исследованиях / Под ред. С.В. Соколовского. М.: ИЭА РАН, 2015.

[18] Книга написана в 2006 г.

Шнирельман 2017а – *Шнирельман В.А.* Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: ББИ, 2017.
Шнирельман 2017б – *Шнирельман В.А.* Теория заговора и политика «последних времен»: случай Назарова // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции. Академическая серия. Вып. 55 / Под ред. О.В. Беловой. М.: Сэфер, Ин-т славяноведения РАН, 2017. С. 258–281.
Шнирельман 2022 – *Шнирельман В.А.* Удерживающий. От Апокалипсиса к конспирологии. М.: Нестор-История, 2022.
Dunlop 1983 – *Dunlop J.B.* The faces of contemporary Russian nationalism. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1983.
Ezekiel 1995 – *Ezekiel R.S.* The racist mind: portraits of American Neo-Nazis and Klansmen. NY: Penguin Books, Viking Adult, 1995.
Ezekiel 2002 – *Ezekiel R.S.* An Ethnographer Looks at Neo-Nazi and Klan Groups. The Racist Mind Revisited // American Behavioral Scientist. 2002. Vol. 46, no. 1. P. 51–71.
Hoffmann 2000 – *Hoffmann S.-L.* Brothers or Strangers? Jews and Freemasons in Nineteenth Century Germany // German History. 2000. Vol. 18. Issue 2. P. 143–161.
Pilkington, Omel'chenko, Garifzianova 2010. – *Pilkington H., Omel'chenko E., Garifzianova A.* Russia's Skinheads: Exploring and Rethinking Subcultural Lives. London and NY: Routledge, 2010.

Fear or Conviction? How and Why People Become Anti-Semitic[19]

Victor Shnirelman
(Moscow, Russia)
PhD, Professor, Senior Researcher
Institute of Slavic Studies
Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Science
E-mail: shnirv@mail.ru
ORCID: 0000-0001-8469-6583

[19] The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project No 23–28–00796 "Catalog-Index of narratives and motifs about the Holocaust (based on materials from field work, social media and the media)" https://rscf.ru/en/project/23–28–00796/

Abstract: How, under which environment is one shifting to xenophobia, including anti-Semitism? How could we explain this phenomenon – with a reference to family mood, to school or out-door environment, to certain literature, to mature mentors' impact, to one's search for a meaning of the reality, to a context of social communication or to a former traumatic experience?

My analysis focuses on certain social actors well known for their protensive anti-Semitic activity and extended anti-Semitic publications. All of them are intellectuals who graduated from the Universities or at least received certain University training. As a result, I argue that one has to distinguish between two sorts of personality and two ways leading to anti-Semitism. They are, first, ideological anti-Semites who arrived to this position due to their life-history and an intellectual search, and, second, anti-Semites who were indoctrinated in the family. The former were driven by the reason, and the latter were based on emotions. The biographies of the former demonstrate that they changed their mood, their attitude to religion and outer world and their political views for several times. The latter inherited anti-Semitic mood from their mature relatives – either parents, or grand-fathers and grand-mothers. In childhood they heard such sort of discussions, and observed their relatives' behavior and reactions in the specific contexts. Later on, a new information was added which they scrupulously selected and preferred those facts or interpretations which better fit their convictions.

Keywords: Jews, anti-Semitism, xenophobia, nationalism, Zionism.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.04

References

Dobrenko, E.A., 2020, *Pozdnij stalinizm. Estetika politiki* [Late Stalinism. Aesthetics of politics]. T. 2. Moscow, NLO, 1000.

Dunlop, J.B., 1983, *The faces of contemporary Russian nationalism*. Princeton, NY, Princeton Univ. Press, 376.

Ezekiel, R.S., 1995, *The racist mind: portraits of American Neo-Nazis and Klansmen*. NY, Penguin Books, Viking Adult, 368.

Ezekiel, R.S., 2002, An Ethnographer Looks at Neo-Nazi and Klan Groups. The Racist Mind Revisited. *American Behavioral Scientist*, 46, 1, 51–71.

Gross, J.T., 2002, *Sosedi. Istorija unichtozhenija evrejskogo mestechka* [Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland]. Moscow, Tekst, 116.

Hoffmann, S.-L., 2000, Brothers or Strangers? Jews and Freemasons in Nineteenth Century Germany. *German History*, 18, 2, 143–161.

Pilkington, H., E. Omel'chenko and A. Garifzianova, 2010, *Russia's Skinheads: Exploring and Rethinking Subcultural Lives*. London and NY, Routledge, 304.
Shnirelmann, V.A., 2015, Arheologija i religija – vyzovy postmoderna [Archeology and religion -postmodern challenges]. *Innovacii v antropologii: novye napravlenija, ob'ekty i metody v rossijskih antropologicheskih issledovanijah* [Innovations in Anthropology: New Directions, Objects and Methods in Russian Anthropological Research], ed. S.V. Sokolovsky, 82–121. Moscow, IEA RAN.
Shnirelmann, V.A., 2017a, *Koleno Danovo: jeshatologija i antisemitizm v sovremennoj Rossii* [The Tribe of Dan: Eschatology and Anti-Semitism in Modern Russia]. Moscow, BBI, 618.
Shnirelmann, V.A., 2017b, Teorija zagovora i politika «poslednih vremen»: sluchaj Nazarova [Conspiracy Theory and Politics of «Latter Times»: Nazarov's Case]. *Kontakty i konflikty v slavjanskoj i evrejskoj kul'turnoj tradicii* [Contacts and Conflicts in the Slavic and Jewish Cultural Traditions], ed. O.V. Belova, 258–281. Moscow, Sefer, Institut slavjanovedenija RAN.
Shnirelmann, V.A., 2022, *Uderzhivajushhij. Ot Apokalipsisa k konspirologii* [Retaining. From Apocalypse to Conspiracy Theory]. Moscow, Nestor-Istorija, 424.

Статья принята к печати 23.06.2023

Материалы конференции «С. Ан-ский и все-все-все»

Materials of Conference "S. An-sky and all"

Валерий Дымшиц
(Санкт-Петербург, Россия)
Межфакультетский центр «Петербургская иудаика»,
Европейский университет в Санкт-Петербурге
E-mail: dym@eu.spb.ru; vodym1959@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1099-9917

Источники «Дибука»: от этнографических экспедиций до «Грозы» А.Н. Островского

Аннотация: «Дибук» С. А. Ан-ского, самая известная пьеса еврейского театра в XX веке, возникла под влиянием широкого круга импульсов от еврейского фольклора до русской драматургии. В 1912–1914 гг. Ан-ский организовал знаменитые еврейские фольклорно-этнографические экспедиции в местечки черты оседлости. Важнейшим результатом экспедиций стали пьеса «Дибук», а также этнографическая и краеведческая программы. Статья посвящена влиянию экспедиций С. А. Ан-ского на возникновение «Дибука». Показана тесная содержательная и структурная взаимосвязь пьесы и этнографических программ. Прослежена зависимость программ Ан-ского и его собирательской работы в целом от исследовательских проектов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Самая знаменитая пьеса русского театра «Гроза» А. Н. Островского, так же как «Дибук», была написана в результате этнографической экспедиции. Показано влияние пьесы «Гроза» на возникновение «Дибука».

Ключевые слова: еврейские фольклор и этнография, история драматургии, русско-еврейские культурные взаимосвязи

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.05

I

Для широкой публики, далекой от изучения русской истории или еврейской этнографии, Семен Акимович Ан-ский (настоящее имя – Шлойме-Занвл б. Арн Раппопорт; 1863–1920) остается автором одного произведения – пьесы «Дибук». Ан-ский был участником русского революционного движения, видным общественным деятелем, журналистом, редактором, переводчиком, плодовитым прозаиком и поэтом, писавшим

на русском и на идише и, самое главное, организатором первых экспедиций в черту оседлости, прославивших его как «отца-основателя» еврейской фольклористики и этнографии. Однако обо всем, что он сделал, помимо «Дибука», теперь помнят только специалисты [Сафран 2020][1], зато его пьесу (первоначально она называлась «Меж двух миров», но это название не прижилось) ожидал неувядающий сценический успех.

Первый вариант «Дибука» Ан-ский написал в 1914 г. на русском языке. В 1915 г. пьеса была принята к постановке Московским художественным театром (МХТ). Вплоть до 1917 г. Ан-ский, следуя пожеланиям театра, дорабатывал текст пьесы, которая, однако, так и не была поставлена в МХТ. Переработанный текст (он не сохранился) в 1917 г. перевел на иврит великий еврейский поэт Хаим-Нахман Бялик. Перевод был опубликован в Москве в 1918 г. Именно этот перевод лег в основу прославленной постановки Е. Б. Вахтангова в «Библейской студии» МХТ в 1922 г. «Библейская студия», переименованная в «Habima» (*ивр.* «сцена»), впоследствии стала первым профессиональным театром в Палестине. «Дибук» на несколько десятилетий остался в его репертуаре [Иванов 2003, 538–539]. Ориентируясь на перевод Бялика, Ан-ский в 1920 г. доработал вариант своей пьесы на идише для «Vilner trupe» (*идиш.* «Виленская труппа») [An-sky 1992, 21]. Эта постановка «Дибука» также стала вехой в истории еврейского театра.

Пьесу Ан-ского (точнее, ее переводы на иврит и идиш) ждала долгая и счастливая сценическая жизнь. Именно с этих переводов были выполнены переводы на многие европейские языки. «Дибук» шел на сцене по всему миру. По мотивам пьесы была написана опера, поставлены два балета, снят фильм [Иванов 2003, 527]. Сценическая жизнь «Дибука» продолжается и в наше время.

Первый вариант пьесы на русском языке, то есть оригинальное сочинение Ан-ского, считался безвозвратно утраченным. Его обнаружили в 2002 г. в фонде «Драматическая цензура» Санкт-Петербургской государственной театральной библиотеки[2], опубликован он был в 2003 г. [Иванов 2003, 527–528]. Исходный текст «Дибука», ставший наконец известным, позволил лучше понять генезис прославленной пьесы [Анский 2003]. Дальнейший анализ текста «Дибука» я буду строить, опираясь именно на первоначальный русский вариант.

Ан-ский всю жизнь был увлечен фольклором. Еще в молодости, занимаясь просвещением шахтеров Донбасса, он собрал и опубликовал их песни [Сафран 2020, 61]. Находясь в эмиграции в Европе, Ан-ский ин-

[1] Авторизованный перевод биографии Ан-ского, написанной на английском языке [Safran 2010]. Русское издание было расширено и уточнено, поэтому ссылки я даю по нему.

[2] Прежде чем передать пьесу для постановки в МХТ, Ан-ский должен был представить рукопись в Главное управление по делам печати, то есть в цензуру.

тересовался достижениями современной ему фольклористики и этнографии. В 1905 г. Ан-ский вернулся из эмиграции в Россию с тем, чтобы посвятить себя изучению еврейского народного творчества. Для этого он начал планировать настоящую фольклористическую экспедицию, которая, впрочем, должна была решать не только исследовательские задачи. Ан-ский считал собирание фольклора важным политическим, общественным и национальным делом. Во-первых, верный народнической идеологии, он стремился обнаружить в местечках Юго-Западного края «еврейский народ» в том смысле, в каком русские народники находили «русский народ», понимая его как сообщество людей, чьи традиционные социальные и экономические практики позволяют перейти к революционным преобразованиям и социализму, минуя капитализм. Во-вторых, Ан-ский полагал, что собирание и изучение еврейской народной культуры может сплотить еврейскую интеллигенцию, отвлечь ее от партийных разногласий и вернуть к «корням». В-третьих, фольклор должен был стать источником новых сюжетов для писателей, новых стилистических решений для художников и, тем самым, сделать новую светскую еврейскую культуру подлинно национальной. Эти неоромантические задачи Ан-ский изложил в большой статье «Еврейское народное творчество», опубликованной в 1908 г. в сборнике «Пережитое» [Ан-ский 1995]. В 1912–1914 гг. Ан-ский осуществил свой план, организовав экспедицию по еврейским местечкам юго-западной Украины. «Дибук» стал ее непосредственным и самым известным результатом.

Фольклор не стал движущей силой для еврейской литературы и искусства в целом, но сам Ан-ский использовал в «Дибуке» массу экспедиционных впечатлений и записей. То же можно сказать о знаменитой постановке «Дибука» Вахтанговым. Сценограф Н. И. Альтман и автор музыки к спектаклю Ю. Д. Энгель также «приобщились» к народной еврейской культуре. Альтман – одним из первых, в 1913 г. – зарисовал орнаменты на надгробиях в волынском местечке Грицев. Впоследствии эти зарисовки легли в основу серии литографий «Еврейская графика» [Дымшиц 2021, 15–16]. Энгель принял участие в первой экспедиционной поездке Ан-ского, записывая народные мелодии [Сергеева 2003, 104–105].

Пьеса Ан-ского наполнена фольклорно-этнографическими материалами, начиная с названия: «дибук» в народных верованиях – это душа умершего, которая вселилась в живого человека. Некоторые фольклорные мотивы и сюжеты, присутствующие в пьесе, избыточны, так как не способствуют движению действия, но автор стремится во что бы то ни стало продемонстрировать публике собранные им сокровища народной культуры. (В поздней редакции пьесы количество «лишних» фольклорно-этнографических мотивов сокращено.) Эта особенность раннего варианта бросилась в глаза его первому читателю, спонсору экспедиций барону В. Г. Гинцбургу, которому Ан-ский послал рукопись пьесы в начале

1914 г. Выразив автору свое восхищение, Гинцбург тем не менее пишет: «Вещь более рассчитана на читателя, чем на зрителя. Для вещи сценической не хватает очень серьезного элемента (главным образом в первом действии), не хватает движения. Интерес драмы слишком сосредоточен в том, что действующие лица говорят, и недостаточно перенесен на то, что они делают» [Иванов 2003, 530]. С этим трудно не согласиться.

Перечислим некоторые «избыточные» фольклорные эпизоды, которые никак не помогают развитию сюжета.

Первое действие: завсегдатаи синагоги пересказывают агиографические легенды, прославляющие чудеса хасидских цадиков [Ан-ский 2003, 330–331]; легенда о стае голубей, которая спасла старую синагогу от пожара, отгоняя искры крыльями [Ан-ский 2003, 339]; популярный нигн[3] ребе Лейви-Ицхока из Бердичева «Ду» («Ты») [Ан-ский 2003, 344].

Второе действие: две легенды об основателе хасидизма р. Исроэле б. Элиэзере Баал-Шем-Тове, или Беште, причем вторая – о победе Бешта над колдуном – изложена очень подробно, ее объем – почти пять тысяч знаков [Ан-ский 2003, 349–351]. Бешт устраивает рыцарский поединок со злым колдуном. Противники сражаются не оружием, а словом: колдун использует заклинания, Бешт – молитвы. Бешт одолевает колдуна. Приведенная легенда не имеет никакого отношения к сюжету пьесы, но для Ан-ского она очень важна: он включил ее в свою программную статью «Еврейское народное творчество» [Ан-ский 1995, 670–672]. Этот сюжет, с точки зрения Ан-ского, наилучшим образом иллюстрирует важный для него тезис: специфика еврейского фольклора заключается в том, что герой побеждает противника не грубой физической силой, а силой духа.

В третьем и четвертом действии пьесы таких «тормозящих» эпизодов становится гораздо меньше: пространные монологи сменяются бурными диалогами. Пьеса по-прежнему насыщена фольклорными материалами, но теперь они «работают» в основном на стремительно развивающийся сюжет.

Кроме фольклорных текстов Ан-ский включил в пьесу множество этнографических наблюдений. Этнография, понимаемая как описание обрядов годового и жизненного циклов, а также народной медицины, суеверных и апотропейных практик, интересовала Ан-ского не меньше фольклора. Он понимал, что обряд часто оказывается «местом бытования» фольклора: фольклорный текст либо является частью обрядовой практики, либо содержит ее обоснование. Целый ряд сцен в «Дибуке» основан на конкретных обычаях и обрядах, зафиксированных Ан-ским в экспедициях.

---

[3] *Нигн* (мн. ч. *нигуним*) – напев, часто без слов, на слоги. Распевание нигуним – принятая в хасидизме медитативная практика. У каждого хасидского ребе и у каждого хасидского направления были свои нигуним.

Изображение некоторых из них продиктовано потребностями развития сюжета. Например, в первом действии в синагогу врывается женщина и распахивает орн-койдеш[4], чтобы перед свитками Торы вымолить здоровье для больной дочери. Изображение на сцене этой «сгулы» (средства для исцеления) позволяет главному герою Хонону пересчитать свитки Торы и пуститься в мистические рассуждения о том, как он обретет свою возлюбленную Лию, обратившись к черной магии [Ан-ский 2003, 334–335].

Во втором действии этнографический материал становится главной движущей силой сюжета. Лия отправляется на кладбище, чтобы пригласить на свадьбу свою покойную мать и заодно приглашает своего покойного возлюбленного Хонона [Ан-ский 2003, 355–356], что становится триггером дальнейших трагических событий: неупокоенная душа Хонона вселяется в Лию. Здесь использован распространенный обычай: сирота отправляется перед свадьбой на кладбище, чтобы пригласить умершую мать или умершего отца незримо присутствовать во время обряда бракосочетания.

Но далеко не всегда использование этнографических наблюдений продиктовано нуждами сценического действия. Иногда это самодостаточные картинки «из народного быта», которыми Ан-ский спешит поделиться со зрителем.

В том же втором действии присутствует красочная сцена одаривания повитухи. Традиция связывает узами особых отношений «бобе» («бабку»), то есть повитуху, с «внуком/внучкой», то есть ребенком, появившимся на свет с ее помощью. В частности, когда такой ребенок, повзрослев, вступает в брак, он вознаграждает повитуху ценным подарком. Именно так происходит в «Дибуке». Сначала Лия дарит рубашку старой повитухе Хане, потом Хана идет по базару, хвалится подарком и поет веселую песню [Ан-ский 2003, 357–358]. Ан-ский таким образом демонстрирует и обряд («одаривание повитухи»), и связанный с ним фольклорный текст. Вся эта сцена объемом около трех тысяч знаков очень колоритна, но не имеет никакого отношения к сюжету пьесы.

Фольклорно-этнографические экспедиции 1912–1914 гг. не просто подтолкнули Ан-ского к написанию «этнографической пьесы» и снабдили для нее материалами. Они определила стилистику и структуру отдельных сцен и эпизодов «Дибука»: пьеса выстроена как мозаика, сложенная из фрагментов полевых интервью.

Успех работы этнографа во многом зависит от того, насколько подробно он составил свой вопросник, в который включил все, что знает о традиционной культуре. Одним из важнейших результатов экспедиций Ан-ского стали его вопросники или, как он их называл, программы.

[4] Кивот у восточной стены синагоги, в котором хранятся свитки Торы.

В 1915 г. Ан-ский, продолжая работать над «Дибуком», опубликовал две программы – историко-краеведческую и этнографическую.

Историко-краеведческая программа, составленная в соавторстве с А. Юдицким, насчитывает 173 вопроса. Она увязывает исторические события (вплоть до новейших, включая Революцию 1905 г. и сионистское движение) с местными памятниками старины и коллективной памятью [Историко-краеведческая программа 1913]. Особенное внимание в этой программе уделено историческим постройкам, еврейским и нееврейским. Ан-ский понимал, что старинные здания – это своего рода «концентраторы» фольклорных сюжетов, прежде всего преданий, поэтому программа включала, например, такие вопросы: «Какие истории и предания ходят у вас о старых синагогах?» или «Есть ли у вас старые замки, башни и дворцы, целые или разрушенные? <…> Какие исторические воспоминания и предания связаны с этими зданиями?» [Историко-краеведческая программа 2013].

Гораздо бóльший объем имела Этнографическая программа «Der mench» («Человек»), состоящая из 2087 вопросов [Der mench 2014]. Она посвящена обрядам жизненного цикла – от зачатия до загробной жизни – и связанными с ними верованиям. Программа состоит из пяти глав:

1. Ребенок: от зачатия до хедера[5] (304 вопроса).
2. От хедера до свадьбы (633 вопроса).
3. Свадьба (231 вопрос).
4. Семейная жизнь (518 вопросов).
5. Смерть (401 вопрос).

Каждая глава делится в свою очередь на разделы. Вопросы в программе очень подробны, некоторые состоят из нескольких подвопросов. Вместе с Ан-ским над составлением программы «Der mench» трудились слушатели Курсов востоковедения им. барона Г. Гинцбурга, частного высшего учебного заведения, созданного для преподавания еврейских знаний. Эти же молодые ученые принимали участие во второй и третьей экспедиционных поездках Ан-ского. Научным консультантом и редактором программы выступил выдающийся этнограф Лев Штернберг. «Der mench» назван первой частью этнографической программы, так как предполагалась вторая часть – «Shabosim un yomim-toyvim» («Субботы и праздники»), – посвященная обрядам годового цикла. Один из участников творческого коллектива, Авром Рехтман, сообщает в своих мемуарах, что вторая часть была подготовлена к печати, но, к сожалению, не была опубликована [Rekhtman 1958, 17]. Ее рукопись до сих пор не удалось обнаружить.

Среди вопросов программы «Der mench» присутствуют те, которые указывают на основные сюжетные мотивы пьесы, и это, прежде всего,

[5] Начальная религиозная школа для мальчиков.

вопросы, посвященные народной вере в дибука и способам его изгнания (вопросы № 2034–2041) [Сафран 2020, 303–304].

Программы Ан-ского (особенно «Der mench») не потеряли своего значения как рабочий инструмент до сегодняшнего дня. Во-первых, в них в вопросительной форме содержится детальное описание обычаев и верований, бытовавших в традиционной еврейской среде. Это настоящая «энциклопедия народной жизни». Во-вторых, в значительной степени программу «Der mench» можно до сих пор использовать в полевой работе. Начиная с 2004 г. я неоднократно участвовал в этнографических экспедициях в Подолии (юго-западная Украина), то есть как раз в тех местах, где проходила экспедиция Ан-ского. В бывших местечках этого региона все еще проживает старожильческое еврейское население. В качестве вопросника была использована программа «Der mench» как в оригинале, так и в переводе на русский язык. Понятно, что часть вопросов, например, разделы, связанные с традиционным религиозным образованием, оставалась без ответа – никто из наших информантов не посещал хедер. Зато вопросы, посвященные основным событиям жизненного цикла и обрядам перехода, позволяли получить обширные и содержательные интервью.

Опыт полевого использования программ Ан-ского показал, как именно эти программы повлияли на структуру и стилистику «Дибука».

Полевая работа этнографа во многом построена на том, что во время интервью он задает информанту вопросы о той или иной практике, обычае или веровании. Часто вопрос звучит так: «Принято ли в вашей общине в таких-то обстоятельствах поступать так-то?» Ответ информанта зависит, в первую очередь, от меры его осведомленности. Краткий ответ состоит из утверждения или отрицания – «да, у нас именно так поступали/поступают» или «нет, первый раз о таком слышу». Более развернутый ответ: да, всё так и есть, так поступали потому-то и потому-то – то есть ответ содержит обоснование практики. Наконец, наиболее полный ответ, помимо подтверждения и обоснования, включает рассказ, фабулат или меморат, иллюстрирующий необходимость исполнения обряда или следования обычаю. Такой рассказ, как правило, повествует о том, как было предпринято соответствующее случаю действие, в результате чего его участники избежали неприятностей, или, наоборот, персонажи рассказа нарушили какие-то нормы и были за это каким-то образом наказаны.

Вот, например, ответы швеи Златы Ушеровны Медник (1932 г. р.), жительницы города Хотин (Черновицкая обл., Украина, исторически Бессарабская губерния) на вопросы из программы «Der mench» № 1697–1699: «1697. Опасаются ли оставлять покойника на ночь одного? Каков смысл этого? 1698. Есть ли поверье, что, если покойника оставить на ночь одного, он исчезнет (его унесут черти)? 1699. Не знаете ли вы историй о таких случаях, когда покойника оставили ночью одного, и он исчез?» [Der mench 1914]:

Соб.: А вот не говорили, что покойника нельзя одного ночью оставлять?

Злата Медник (далее З.М.): Говорили. И это же и правда, что нельзя, потому что мне бабушка… Опять я вам расскажу, не знаю, сказка это или правда было, потому что… У бабушки был брат, в деревне. Как едете в Черновцы, там деревня…

Соб.: Какая деревня, как называется?

З.М.: Данькивцы. Вот и оттуда его [покойника] везли сюда. Он умер в пятницу вечером. Ну, а у нас же в субботу… Знаем, что нельзя [хоронить]. Вот и сын вез его на повозке сюда на кладбище. Хотел по-своему [поступить]… Он [сын] отошел и оставил его [покойного отца] самого [одного][6]…

Соб.: Ночью?

З.М.: Ночью.

Соб.: А где [оставил]? В поле? В корчме?

З.М.: Тут, уже в городе оставил, а сам пошел по своим делам. Приходит, а его [покойника] нет.

Соб.: И куда он делся?

З.М.: Кто знает? Через месяц его видели на базаре, что он [там] ходил мертвый.

Соб.: Он был мертвый или как живой?

З.М.: Неживой, мертвый и ходил!

Соб.: В тахрихиме[7] или в нормальной одежде?

З.М.: В тахрихиме, только лицо видно было.

Соб.: А где видели? Здесь, в Хотине? На базаре?

З.М.: На базаре, там у них, в Данькивцах. Вот и пришел он, этот сын, к ребе[8]:

– Rebe, vus zol ikh tin? Der tote… Azoy un azoy...[9]

Zugt er[10]:

– Пойдешь и ударишь его два раза, он упадет, тогда возьмете и будете хоронить.

Он [сын] говорит:

– Как мне [ударить]? Отец! Как я подниму руку, его бить?

(Это ж раньше нельзя было, это ж сейчас бьются дети с отцом…)

Ну он [сын] так и сделал. Тот упал, и он его уже взял и привез сюда, и тут его уже повезли [на кладбище]. Или это сказка, или это правда – не знаю [Полевой архив, Украина, 2004 г. (Центр «Петербургская иудаика»)].

---

[6] Особенность словоупотребления основана на том, что родной язык рассказчицы – идиш, в нем слова «сам» и «один» передаются одним и тем же словом – אַלײַן (алейн).

[7] Погребальное одеяние.

[8] Раввину.

[9] Ребе, что мне делать? Папа… Так и так… (*идиш*).

[10] Говорит он [ребе] (*идиш*).

Это образец идеального интервью. Информант сначала подтверждает наличие верования («нельзя оставлять покойника на ночь одного»), потом объясняет его смысл, для чего иллюстрирует свое утверждение развернутым фольклорным рассказом.

Многие эпизоды «Дибука» построены как фрагменты таких развернутых интервью, где вопросы собирателя не слышны (но могут быть отысканы в программе «Der mench»), а зрителю предъявляют только ответы информантов.

Один из центральных фольклорных сюжетов в «Дибуке» – это история о могиле жениха и невесты, убитых около синагоги во время бракосочетания и там же похороненных. Такие могилы, судя по книге Рехтмана, были распространенным «местом памяти». Он пишет:

> Во многих подольских и волынских местечках возле синагоги находится холмик, огороженный забором, который именуют могилой жениха и невесты. Везде рассказывают одно и то же предание: в 5408-м или 5409-м годах[11] (1648/1649 гг.), когда Хмельницкий со своими бандами прошел по Подолии и Волыни, истребляя целиком еврейские общины, среди жертв были жених и невеста. Они были убиты под хупой[12] вместе с унтерфирерами[13] и прочими родственниками.
>
> Произошло это во дворе синагоги; жениха и невесту похоронили прямо там, где они погибли. С тех пор ввели обычай: каждая пара, которую ведут к хупе по синагогальному двору, перед свадебным обрядом семь раз обходит вместе с родителями эту безымянную могилу. После хупы музыканты играют фрейлехс[14], а жених и невеста со всей родней водят хоровод вокруг холмика, чтобы увеселить лежащую там убитую пару [Rekhtman 1958, 169].

Очевидно, это предание поразило воображение Ан-ского. История о возлюбленных, которые не разлучились и в смерти, служит символическим лейтмотивом «Дибука». Более того, эта могила оказывается местом кульминации пьесы, именно здесь в Лию вселяется душа Хонона, то есть дибук.

> Лия (*снова вырывается. Подбегает к могилке, простирает руки*): Вечные жених и невеста, защитите меня! (*Вскакивает. Совершенно иным, мужским голосом кричит.*) Вы меня похоронили! А я вернулся к моей суженой – и не уйду от нее. Отступитесь от меня!
>
> *Раввин подходит к ней. Она ему кричит: «Хамелюк…»*[15]

---

[11] По еврейскому летоисчислению от сотворения мира.

[12] Свадебный балдахин, под которым происходит обряд бракосочетания.

[13] Те, кто ведут жениха и невесту к хупе.

[14] Веселый свадебный танец.

[15] Дух Хонона, вселившийся в Лию, называет раввина Хамелюк, то есть Хмельницкий, иначе говоря, сравнивает его с тем, кто погубил жениха и невесту, похороненных около синагоги.

Гости (*отшатываются от нее в ужасе*): В нее воплотилась чужая душа.
Раввин: В нее вошел дибук! [Ан-ский 2003, 360].

Чтобы подготовить зрителя к пониманию того, что такое «святая могила», Ан-ский заранее рассказывает о ней в начале второго действия пьесы:

Гость (*заметив могилу*): А это что? (*Подходит, читает надпись.*) «Здесь похоронены святые, невинно убиенные, жених и невеста, смертью своей прославившие Господа»[16].

1-й старик: Это давняя могилка. Когда Хамелюк, храни нас Господь, напал на местечко и вырезал многих евреев, он убил жениха и невесту, которых как раз в это время вели к венцу. Обоих и похоронили, как святых, на этом же месте, где венчали, в одной могиле. Мы называем ее «святой могилкой» [Ан-ский 2003, 347].

По существу, реплика старика является ответом на вопросы из двух программ: «31. Нет ли таких могил, о которых ходят легенды?» [Историко-краеведческая программа 1913] и «1838. Нет ли около вашей синагоги или в городе огражденных могил? Откуда они взялись? 1839. Не говорят ли, что это могилы жениха и невесты, убитых под хупой во времена Хмельницкого?» [Der mench 1914].

Рассмотрим еще одной ключевой эпизод пьесы. Лия собирается пригласить на свадьбу покойную мать и своего умершего возлюбленного Хонона. Приглашение умерших родителей на свадьбу было широко распространенной практикой. Мне самому довелось в экспедиции записывать интервью с человеком, который посещал кладбище перед своей свадьбой, чтобы пригласить покойного отца.

Инф.: Перед свадьбой, если были родители умершие, или мать, или отец, так ходили просить [прийти] на свадьбу. Мама была очень верующая, и мы с мамой поехали на кладбище к моему отцу. Мама говорила мне, какие слова говорить, я говорил. Потом [мама мне] говорит:

– Zug's fun dan numen[17]. Скажи от своего имени, кто ты. Скажи от своего имени: кто ты.

– Tote, ekh bet dekh, kim tsu indzer der khosene[18] [Полевой архив, Украина, 2004 г. (Центр «Петербургская иудаика»)].

---

[16] Имеется в виду формула «ал кидеш а-шем», то есть «во освящении Имени [Божьего]. Так традиция называет тех, кто был убит только за то, что был евреем, то есть стал мучеником за веру.

[17] Скажи это от своего имени (*идиш, подольский диалект*).

[18] Папа, я прошу тебя, приходи на нашу свадьбу (*идиш, подольский диалект*).

В пьесе Лия перед тем, как идти на кладбище, обсуждает со своей няней Фрадой, может ли она помимо матери пригласить Хонона. Няня объясняет, что этого делать не следует. По существу весь диалог Лии и Фрады представляет собой развернутый, с объяснениями, ответ на два вопроса из этнографической программы «Der mench»: «1113. Есть ли такой обычай: если жених и невеста сироты, они должны перед хупой посетить могилы родителей? 1114. Есть ли обычай приглашать на свадьбу покойных родственников? Кто их приглашает? Как это происходит?» [Der mench 1914]. Сперва Лия объясняет (как будто обращаясь к скрытому за текстом собирателю), почему она должна пригласить покойную мать, потом спорит с Фрадой о том, можно ли ей также пригласить Хонона. Няня не разрешает и тут же объясняет, почему этого делать не следует.

> Лия: Мать моя умерла молодою и не испытала всех материнских радостей. Сегодня пойду к ней на кладбище и приглашу ее к себе на свадьбу. И она придет. И вместе с отцом поведет меня под венец и потом будет плясать со мною <…> Ведь можно и кроме матери кого-нибудь из покойников пригласить на свадьбу?
>
> Фрада: Только самых близких родственников.
>
> Лия: Хочу пригласить одного… не родственника.
>
> Фрада: Нельзя, дочь моя! Если пригласишь чужого, все другие покойники обидятся, что их не пригласили, и будут причинять зло… [Ан-ский 2003, 355–356].

Персонажи (Лия и Фрада) сообщают об определенных практиках («Приглашу покойную мать на свадьбу») и запретах («Нельзя приглашать чужого на свадьбу?») и тут же сами их истолковывают и обосновывают.

Сконструированных таким образом фрагментов «Дибука» можно было бы привести немало, однако остановимся на одном, а именно на эпизоде из второго действия «Лия одаривает повитуху» (приведен в сокращении):

> Фрада: Ты еще должна отнести своей повитухе, бабке Хане, рубаху, которую ты для нее сшила. Это стародавний обычай и его надо исполнять. Баба Хана, откройте! Внучка пришла, подарок принесла!
>
> Бабка Хана: Внученька пришла! Бабку старую вспомнила!
>
> Лия: Бабушка! Рубаху эту я сама для вас шила и прошивала! Печенье это я сама для вас пекла и выпекала! Как вы принимали меня, когда я родилась, так примите от меня подарок в день моей свадьбы.
>
> Бабка Хана: Внучка моя золотая! Как ты одарила меня рубахой, так да одарит тебя Господь двенадцатью сыновьями, которые день и ночь сидели бы над Торой и прославили бы твое имя во всем мире! (*Целует ее. Кладет ей руки на голову*.) Да благословит тебя Господь Авраама, Исаака и Иакова!

(*Берет рубаху, рассматривает ее.*) Ай, ай, ай, какая хорошая рубаха! Я оставлю ее себе на саван!

Бабка Хана (*берет в руки поднос и, подплясывая, направляется через базар к лавкам. Поет*):

Наплодила бабка Хана
Множество внучат.
Все в день свадьбы ей рубаху
Белую дарят.
Нарядилась бабка Хана
В белый свой убор
И выходит, как графиня,
На широкий двор.
Выплывает бабка Хана
Да на стар базар,
Выбегают ей навстречу
Все – и млад, и стар.
Внучку Лию бабка Хана
Замуж выдает,
И подносит всем соседям
Пряники и мед.
Угощает лавочников.
Угощенье бабки Ханы
Сладко и пьяно,
Кто к губам подносит рюмку,
Тот кричит: еще.
Голоса: Еще! Еще!

Лавочники и лавочницы обступают ее, пьют мед, закусывают пряниками и кладут на поднос монеты [Ан-ский 2003, 357–358].

Вся сцена построена как последовательность вопросов о повитухе из программы «Der mench» и ответов на них [Der mench 1914]. Разложим приведенный выше фрагмент пьесы по вопросам из программы. Реплики из пьесы, взятые в качестве «ответов», выделены курсивом:

Вопрос № 65: Получает ли также повитуха подарки в какие-либо моменты жизни ребенка? (Например, принято ли, чтобы к свадьбе ребенка ей присылали рубашку).

Инф. (Фрада): *Отнеси своей повитухе рубаху, которую ты для нее сшила.*

Вопрос № 67: Принято ли всюду выказывать уважение повитухе?

Инф. (ремарка): *Повитуха в новой рубахе берет в руки поднос с угощением и, подплясывая, направляется через базар к лавкам. Лавочники и лавочницы обступают ее, пьют мед, закусывают пряниками и кладут на поднос монеты.*

Вопрос № 69а: Как называют ее (повитуху) дети, которых она принимала?

Инф. (Лия): *Бабушка.*

Вопрос № 69б: Как она (повитуха) называет детей?

Инф. (Повитуха): *Внученька.*

Вопрос № 70: Существует ли поверье, что чем больше «внуков» (детей, которых она приняла) она оставит, тем больше будет ее награда на том свете?

Инф (Повитуха): *Ай, ай, ай, какая хорошая рубаха! Я оставлю ее себе на саван!*[19]

В эпизоде происходит приращение подробностей, выходящих за пределы вопросов, что как раз и является признаком «идеального интервью». Выясняется, что одаривающая (Лия) сшила подарок своими руками. Так как Лия – дочь зажиточного отца и могла бы приобрести рубаху (именно рубаха фигурирует в вопросе), можно предположить, что девушка должна была одаривать повитуху собственноручно изготовленным подарком. Из приведенного фрагмента следует, что повитуха и невеста в процессе одаривания обмениваются ритуальными приветствиями, построенными на сравнении «как…, так…»

Невеста: *Как вы принимали меня, когда я родилась, так примите от меня подарок в день моей свадьбы.*

Повитуха: *Как ты одарила меня рубахой, так да одарит тебя Господь двенадцатью сыновьями.*

Наконец, внутри обряда одаривания содержится песня, которую исполняет повитуха, получив подарок. Таким образом, обращение к обряду позволяет зафиксировать образец содержащегося в нем фольклорного текста.

В целом весь эпизод выглядит как фрагмент очень удачного интервью с осведомленным и «щедрым» информантом. Большинство сцен «Дибука» построены именно по такому принципу.

II

Этнографическая и краеведческая программы Ан-ского – это источники «Дибука», поэтому история их создания важна для истории написания пьесы. Особенно значимыми являются вопросы «Для чего Ан-ский составил эти программы? На какие образцы он ориентировался?»

Этнографической программе «Der mench» предпослано обширное предисловие. В нем сказано:

[19] Очевидно, рубаха, использованная в качестве савана, будет свидетельствовать на том свете о ее трудах по родовспоможению на этом, и тем самым обеспечит загробное воздаяние.

> С помощью этой программы Экспедиция[20] надеется обратиться к каждому, кто знает и помнит, что люди делали в прошлом, что они делают в настоящем, в тех местах, где еврейская жизнь все еще протекает в традиционных формах. Когда будут собраны многочисленные ответы на эти вопросы, станет возможным представить внутреннее устройство еврейской общины, еврейской семьи и всей традиционной еврейской жизни [Der mench 1914, 13].

Далее следует подробная инструкция, сообщающая, как пользоваться программой, как записывать ответы на содержащиеся в ней вопросы, подчеркнуто, что записи следует вести в специальной тетради, с одной стороны листа, писать нужно разборчиво и т. п. Дополнительно разъяснено, что следует везде указывать личные данные информанта, номер заданного вопроса, записывать все ответы с учетом фонетических особенностей местного диалекта идиша и т. д. Собранные материалы, согласно инструкции, следует подписать и направить в Петербург, в Еврейское историко-этнографическое общество.

Аналогичное предуведомление, хотя и более краткое, содержится и в Историко-краеведческой программе:

> Ответы пишите ясно и разборчиво в отдельной тетради и не забывайте указывать номер вопроса, на который отвечаете. К ответам, в которых вы не уверены, прибавьте слово «кажется». Если вы передаете то, что слышали от другого, нужно указать, от кого именно и в каком месте.
>
> На каждой тетради, в которой вы пишете ответы, необходимо указать дату (число), место (город, губерния) и имя, фамилию, возраст и род занятий того, кто отвечает на вопросы анкеты.
>
> Ответы просьба присылать по адресу: Петербург. Евр<ейское> историко-этнограф<ическое>. общество. Вас<ильевский> остров, 5 линия, д. 50. Для Экспедиции. [Историко-краеведческая программа 2013, 2].

Из этих и подобных указаний следует, что Ан-ский, провозгласив фольклористику и этнографию общенациональным делом для всей еврейской интеллигенции, не собирался ограничиваться призывами, а всерьез думал о создании движения «замлеров» (*идиш,* собирателей) как особой формы массовой общественной деятельности, которую следовало организовать при «Еврейской этнографической экспедиции им. барона Г.О. Гинцбурга» как автономном подразделении Еврейского историко-этнографического общества в Петербурге. Ан-ский начинает предисловие к

[20] Под «Экспедицией» Ан-ский понимает не поездку, а постоянно действующую институцию «Еврейская этнографическая экспедиция им. барона Г.О. Гинцбурга», существовавшую как автономный филиал Еврейского историко-этнографического общества.

программе «Der mench» с того, что Экспедиция организовала ряд поездок в черту оседлости, а теперь эта работа должна стать массовой и быть поддержана культурными силами на местах.

К сожалению, Ан-ский не успел осуществить это начинание, ему помешали Первая мировая война, Октябрьская революция и Гражданская война. В 1918 г. Ан-ский бежал из Советской России и вскоре умер. Программы Ан-ского не стали инструментом для массовой фольклорно-этнографической работы, их смогли применить только отдельные исследователи. Например, советский этнограф И.М. Пульнер использовал программу «Der mench» в своих многочисленных этнографических поездках в 1920-е и 1930-е гг. В полевых записях он, фиксируя интервью, прямо указывает номера вопросов, соответствующие программе Ан-ского. На основе собранных материалов в 1940 г. Пульнер написал диссертацию «Свадебные обряды у евреев», превосходное исследование, которое удалось недавно опубликовать [Пульнер 2022]. Кроме того, Пульнер, следуя указаниям Ан-ского, разослал опросник нескольким корреспондентам на местах, а затем собрал с них письменные ответы. Как уже было сказано, программы Ан-ского также были использованы во время этнографических экспедиций в Украине в начале 2000-х гг.

Ан-ский планировал организовать работу по самопознанию еврейского народа с помощью массовых опросов, проводимых по всем губерниям черты оседлости, с последующим накоплением и обработкой информации в едином центре. Именно для этого были разработаны специальные вопросники (программы). Запланированные Ан-ским опросы с помощью программ имели очевидный образец – Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. Ан-ский сам намекает на подражательный характер своей инициативы, говоря в предисловии к «Der mench», что все цивилизованные народы Европы давно тратят значительные ресурсы на изучение и собирание народной культуры, как духовной, так и материальной, и только евреи составляют печальное исключение [Der mench 2014, 9].

Князь Вячеслав Николаевич Тенишев (1844–1903) был крупнейшим русским промышленником, финансистом и меценатом. Он владел рядом металлообрабатывающих и машиностроительных заводов, был членом правления нескольких банков. Его попечением и на его средства была создана либеральная частная школа – Тенишевское училище. Этнографическое бюро стало последней крупной инициативой князя Тенишева. Оно было создано им в 1897 г. в Санкт-Петербурге и активно работало до 1901 г. Основной целью бюро был сбор сведений о русском крестьянстве с помощью «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России, составленной князем В.Н. Тенишевым» [Тенишев 1993]. Программа была издана трижды – в 1896, 1897 и 1898 гг. Открывая Этнографическое бюро, Тенишев ставил перед собой как политические,

так и научные цели. Он понимал, что межсословные и экономические противоречия в Российской империи чреваты революцией, поэтому, во избежание социального взрыва, следует изучить миросозерцание самой многочисленной группы населения – великорусских крестьян. Кроме прикладных политических и социальных задач Тенишев видел перед собой и чисто исследовательские, так как осознавал научную ценность собранных им материалов.

Тенишев не только финансировал Этнографическое бюро, но был его научным руководителем. В самом бюро в Петербурге работали профессиональные этнографы, занимавшиеся обработкой присылаемых материалов. Внештатные сотрудники, так называемые корреспонденты, заключали с Этнографическим бюро договор по сбору сведений в той местности, в которой они жили. Всего собирательской деятельностью занималось 350 человек в 23 губерниях европейской части России. Работа корреспондентов хорошо оплачивалась [Быт великорусских крестьян 1993, 13].

Методы работы корреспондентов Тенишевского бюро подробно описаны в «Обращении к сотрудникам». Опросы, согласно Тенишеву, должны были проходить в полном соответствии с программой, каждую запись следовало предварить номером вопроса. Предполагалась как можно более точная, с учетом фонетики, фиксация устных рассказов [Тенишев 1993, 363]. Это описание методов этнографической работы явно повлияло на предисловия к программам Ан-ского.

Этнографическое бюро Тенишева наследовало достаточно длительной традиции. Еще в середине XIX в. Императорское русское географическое общество начало сбор сведений о «простом сельском народе» с помощью специально составленной программы. В 1870–1890-х гг. различными авторами и учреждениями было издано 12 программ, посвященных изучению различных сторон крестьянской жизни [Быт великорусских крестьян 1993, 9]. По многим из них были собраны ответы. Тем не менее проект Тенишева благодаря щедрому финансированию, прекрасной организации и большому количеству внештатных корреспондентов оказался самым успешным, намного превзойдя все предыдущие по объему и разносторонности собранных записей.

Материалы Этнографического бюро князя Тенишева хранятся в архиве Российского этнографического музея в Петербурге – это 1873 рукописи и 2356 машинописных копий. Их впервые начали публиковать только в 1993 г. [Быт великорусских крестьян 1993]. К настоящему времени издано восемь томов (каждый том в нескольких выпусках) [Русские крестьяне 2003–2011].

Ан-ский в своих планах опирался на опыт Этнографического бюро, неудивительно, что «Программа этнографических сведений о крестья-

нах Центральной России» повлияла на форму и содержание программы «Der mench».

Программа Тенишева (так же, как программа Ан-ского) открывается «Предисловием», обосновывающим цели исследования. Затем следует «Обращение к сотрудникам», содержащее правила для корреспондентов. В программе Ан-ского аналогичную функцию имеет «Введение». Программа Тенишева разделена на десять крупных глав, в свою очередь, разбитых на разделы. Вот их перечень:

1. Физические природные свойства крестьян
2. Местные условия жизни крестьян
3. Общие указания об образе жизни крестьян
4. Общественные установления, обычаи или законы, регулирующие отношение крестьян к обществу и государственному строю
5. Отношение крестьян между собою и к посторонним лицам
6. Верования. Знания. Язык. Письмо. Искусства
7. Семья. Обычный порядок жизни
8. Сближение полов. Брак. Отклонение от законного брака
9. Рождение детей, воспитание, обучение, доведение до самостоятельности
10. Выходящие из ряда обстоятельства [Тенишев 1993, 357–360].

Всего в программу включен 491 пункт, каждый из которых, в свою очередь, состоит из нескольких вопросов. Таким образом, в программе Тенишева около 2500 вопросов, что близко по количеству вопросов к программе Ан-ского «Der mench» (2087 вопросов). Первые пять глав имеют отчетливо экономический и социологический характер, соответственно пересечений с программами Ан-ского в них меньше. Главы с шестой по десятую гораздо существеннее напоминают программу «Der mench».

Есть и другие черты сходства между двумя программами, например:

1. Претензия на тотальность, то есть попытка с помощью программы всецело охватить жизнь человека. Тенишев в предисловии к своей программе пишет, что многие исследователи изучали различные аспекты крестьянской жизни, каждый свой, ему же, Тенишеву, «для предпринятого всестороннего изучения быта великорусских крестьян-землепашцев Центральной России нужна программа более общего характера» [Тенишев 1993, 361]. Ан-ский не делает таких заявлений, тем не менее его Историко-краеведческая программа охватывает весь многовековой период пребывания евреев в Восточной Европе, а Этнографическая – жизнь человека от рождения до смерти.

2. Уравнивание «высоких» и «низких» культурных явлений, например, институциональной и народной религии, институциональной и народной медицины.

3. Интерес к физической антропологии. Программу Тенишева открывают вопросы о внешности респондентов, ответ на которые предлагается

проиллюстрировать фотографиями [Тенишев 1993, 357]. В программе Ан-ского таких вопросов нет, но в фотоколлекции его экспедиции есть парные фотографии, на которых один и тот же человек сфотографирован в фас и профиль [Львов 2005, 14–16]. Эти фотографии явно были созданы как материал для физико-антропологического исследования.

Впрочем, между программами есть существенные различия. Тенишева, помимо этнографии, интересовали правовые, социальные и экономические подробности жизни крестьянина и крестьянской общины в целом. Особенное внимание он уделял влиянию правовых норм (как государственных, так и обычного права) на жизнь крестьян. В своей программе он выступает не только как этнограф, но и как социолог. Ан-ский сочетает этнографию с фольклористикой, интересуется еврейской стариной. Социальные вопросы его тоже интересуют, но под иным углом зрения. Например, в программах Ан-ского множество вопросов посвящены деятельности различных братств. В них он видит форму народной самоорганизации, что для него как для народника особенно важно.

Главное отличие, конечно, заключено в целеполагании. Тенишев собирает ответы на вопросы о «потребностях индивидуальной и общественной жизни человека, которым при данных окружающих условиях, соответствуют поступки и поведение изучаемых людей» [Тенишев 1993, 361], то есть смотрит на крестьян глазами разумного управленца, стремящегося понять управляемых, чтобы, с одной стороны, обеспечить экономику рабочей силой, а с другой – избежать социальных катаклизмов.

Ан-ский ставит перед собой совершенно иные задачи: сохранение еврейской старины, которая, по его мнению, стремительно исчезает, отыскание «социалистических» форм народной жизни, объединение интеллигенции, создание фундамента для современной светской еврейской культуры [Ан-ский 1995, 643].

Есть еще одно грустное соответствие в научной карьере русского капиталиста и аристократа Тенишева и еврейского революционера Ан-ского: оба мечтали написать итоговый труд – соответственно по русской и еврейской этнографии. Оба рано умерли, не успев осуществить свое намерение.

III

Пьеса, написанная на основе материалов и впечатлений, полученных в этнографической экспедиции и при этом снискавшая большой успех, кажется чем-то необычным. Между тем «Дибук» – не единственная такая пьеса. У нее есть прославленная предшественница, тоже написанная по результатам этнографической поездки, тематически близкая к «Дибуку» и еще гораздо более успешная. Нет сомнения в том, что эта пьеса не

могла не повлиять на Ан-ского – русского писателя и человека русской культуры.

Речь идет о пьесе «Гроза» – самой известной пьесе великого русского драматурга А. Н. Островского (1823–1886). Напомню ее краткое содержание. Купчиха Кабанова, по прозвищу Кабаниха, деспотически управляет своим семейством – слабохарактерным сыном Тихоном и его женой Катериной. Катерина влюбляется в Бориса – племянника купца Дико́го, еще одного жадного и жестокого самодура. Борис тоже влюблен в Катерину. Влюбленные тайно встречаются. В присутствии Кабанихи Катерина признается мужу в измене, после чего ее жизнь становится невыносимой. Катерина топится в Волге.

«Гроза» была написана в 1859 г., опубликована в 1860 г. Ее премьера состоялась на сцене Александринского театра 2 декабря 1859 г. До этой постановки Островский был известным и успешным драматургом, после нее стал символом национального театра. Можно сказать, что «Гроза» – такая же эмблема русской драматургии и русского театра XIX в., как «Дибук» – символ еврейской драматургии и еврейского театра XX в. Достаточно сказать, что только до Октябрьской революции «Гроза» прошла на сцене различных театров 3593 раза [Ревякина 1959, 437–443].

«Гроза» появилась на свет благодаря участию Островского в этнографических поездках. В 1856 г. в соответствии с пожеланием великого князя Константина Николаевича, занимавшего пост морского министра, состоялись командировки известных литераторов для сбора материала о жизни, занятиях, экономическом положении, промысловой деятельности населения различных регионов России. Великий князь Константин Николаевич, брат императора Александра II, был лидером «либеральной партии», недаром царь назвал его «первым своим помощником в крестьянском деле», то есть в подготовке отмены крепостного права. Именно в рамках предстоящей крестьянской реформы великим князем был организован сбор этнографических, социологических и экономических материалов. Тут нельзя не увидеть прямой параллели с последующей деятельностью князя Тенишева. Собранные материалы издавали в «Морском сборнике», ведомственном журнале Морского министерства, который в это время превратился в один из лучших и наиболее либеральных русских журналов [Лакшин 1976, 311–322].

Островскому поручили район Верхнего Поволжья от истока Волги до Нижнего Новгорода. Ему предстояло прежде всего выявить этнографический тип русского человека (физический вид, состояние), обусловленный социальными обстоятельствами в обозначенном регионе. Он должен был также собрать и изучить конкретные этнографические факты, дать описание жилищ, промыслов, судоходных средств с обозначением их названий и даже изображением на рисунках. Ему предстояло изучить нравы, обычаи, привычки, особенности речи, поговорки, характер народ-

ного мировоззрения. Всего Островский совершил две экспедиционные поездки – в апреле – августе 1856 г. и в мае – августе 1857 г. Их продолжительность вполне сопоставима с продолжительностью экспедиций Ан-ского, который отправился в свои поездки почти на шестьдесят лет позднее. Результатом двух этнографических поездок Островского стала публикация в 1859 г. в «Морском сборнике» развернутого очерка «Путешествие по Волге от истоков до Нижнего Новгорода» [Лакшин 1976, 320]. Над этой публикацией Островский работал одновременно с «Грозой», точно так же как Ан-ский одновременно составлял свои программы и заканчивал работу над «Дибуком». Действие «Грозы» происходит в вымышленном городе Калинове, напоминающем те провинциальные верхневолжские города, которые Островский посетил во время экспедиции. Островский, несомненно, использовал в пьесе экспедиционные впечатления.

Обращает на себя внимание тематическая близость двух пьес: и в той, и в другой речь идет о бесправном положении женщины в традиционном обществе, о запретной любви и трагической гибели главной героини, которая сама шагнула навстречу своей гибели. Конечно, Островский осуждает «темное царство», которое губит Катерину, а неоромантик Ан-ский, испытывая ностальгию по еврейской старине, этим «темным царством» скорее любуется. Тем не менее лейтмотив обеих пьес совпадает. «Гроза», как и «Дибук», пронизана фольклорными и этнографическими мотивами.

Более того, в двух пьесах неожиданно совпадают многие детали, иногда второстепенные, что убеждает в неслучайности этих совпадений. Например, обе героини, Катерина и Лия, – рукодельницы, очень набожны и у них случаются видения. Катерина вспоминает свою жизнь в девичестве:

> А придем из церкви, сядем за какую-нибудь работу, больше по бархату золотом, а странницы станут рассказывать: где они были, что видели, жития разные, либо стихи поют. <…> И до смерти я любила в церковь ходить! Точно, бывало, я в рай войду, и не вижу никого, и время не помню, и не слышу, когда служба кончится. Точно как все это в одну секунду было. <…> А знаешь: в солнечный день из купола такой светлый столб вниз идет, и в этом столбе ходит дым, точно облака, и вижу я, бывало, будто ангелы в этом столбе летают и поют [Островский 1959, 236].

Лия отправляется синагогу, где встречает Хонона. Сопровождающая ее няня Фрада так объясняет цель их визита: Лия хочет посмотреть старинные паройхесы (занавесы для орн-койдеша), чтобы вышить такой же в память о матери:

> Лиеле дала обет к поминальному дню[21] по матери вышить завесу для кивота[22]. Вышьет она чистым золотом по нежному бархату святую завесу, как в старину вышивали, со львами, с орлами. Повесят над кивотом – и будет радоваться сердце матери в раю <…> А когда на заре Господь плачет над разрушенным Храмом, Его слезы падают в синагоги. Поэтому в старых синагогах стены заплаканные [Ан-ский 2003, 338].

Значимый персонаж в «Грозе» – это странница Феклуша, приживалка у богатой ханжи Кабанихи. Она нужна Островскому не столько для движения сюжета пьесы, сколько для создания атмосферы «темного царства», в котором царят почти средневековые легенды и суеверия. Феклуша, ходившая на богомолье в далекие края, без конца излагает всевозможные баснословные истории, отчетливо фольклорного происхождения:

> В одной земле сидит на троне салтан Махнут турецкий, а в другой – салтан Махнут персидский. И не могут они ни одного дела рассудить праведно, такой уж им предел положен. У нас закон праведный, а у них неправедный; что по нашему закону так выходит, а по-ихнему всё напротив. И все судьи у них, в ихних странах, тоже все неправедные; так им и в просьбах пишут: «Суди меня, судья неправедный!» А то есть еще земля, где все люди с песьими головами. За неверность [Островский 1959, 241].

Фигуру Феклуши можно сопоставить с фигурой Прохожего старика в «Дибуке». В первой редакции пьесы он выполняет служебную роль и напоминает Феклушу, также выступая человеком, который пришел издалека и знает много всего удивительного. В поздних версиях «Дибука» и особенно в экранизации 1936 г. эта роль становится одной из главных, воплощая собой неотвратимый голос судьбы. Вот, например, фрагмент реплики Прохожего старика, который тоже рассказывает о чудесном в дальних краях:

> У нас в местечке был заклинатель, великий чудодей. Он святым Именем вызывал пожар и сейчас же другим Именем тушил его[23]; он видел, что творится за тысячи верст от него, умел цедить вино из стены, стать невидимкой.

---

[21] Йорцайт (*идиш.*) – годовщина смерти.

[22] Предметы синагогальной утвари были, как правило, «вкладными» (то есть пожертвованиями). Вкладчик указывал на таком предмете имя покойного родственника (чаще всего одного из родителей), год и дату его смерти.

[23] Мотив о каббалисте, который мог Именем божьим вызывать и гасить пожар, заимствован С. А. Ан-ским из рассказа И.-Л. Переца «Водичка» [Перец 2013, 43–45]. Творчество Переца существенно повлияло на Ан-ского, упрочило его интерес к еврейскому фольклору.

> Он говорил, что действенной каббалой можно воскрешать мертвых, вызывать нечистую силу, даже самое Ситро Ахро[24]. Конечно, это очень опасно, но умеючи можно все сделать. Я это слышал из собственных уст заклинателя [Ан-ский 2003, 331].

«Гроза» Островского, несомненно, повлияла на намерение Ан-ского превратить полевые фольклорные и этнографические материалы не в прозаическое сочинение, а именно в пьесу. Как и в случае с «Грозой», результат оказался в высшей степени удачным.

Источники

Rekhtman 1958 – *Rekhtman A.* Yidishe etnografie un folklor. (Еврейская этнография и фольклор). Буэнос-Айрес: ИВО, 1958.

Полевой архив, Украина, 2004 г. (Центр «Петербургская иудаика»)

An-sky 1992 – *An-sky S.* The Dybbuk and Other Writings. NY: Schocken Books, 1992.

Der mench 2014 – Dos yidishe etnografishe program farpast fun Sh. An-skiy. Ershte teyl «Der mench» (Еврейская этнографическая программа, составленная Ш. Ан-ским. Первая часть «Человек»). Петроград: 1914.

Ан-ский 2003 – *Ан-ский С.А.* Меж двух миров (Дибук) // Полвека еврейского театра. 1876–1926. М.: Параллели, 2003. С. 319–381.

Быт великорусских крестьян 1993 – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии.) / Сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб.: Издательство Европейского Дома, 1993.

Историко-краеведческая программа 1913 – Artige historishe program farpast fun Sh. An-skiy. (Историко-краеведческая программа, составленная Ш. Ан-ским). СПб.: 1913.

Островский 1959 – *Островский А.Н.* Гроза // Островский А.Н. Собрание сочинений Т. 2. М.: ГИХЛ, 1959. С. 223–284.

Перец 2013 – *Перец И.-Л.* Водичка // Еврейская литературная сказка. СПб.: Симпозиум, 2013. С. 34–45.

Русские крестьяне 2003–2011 – Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб.: РЭМ, 2003–2011. Т. 1–7.

Тенишев 1993 – Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России, составленная князем В.Н. Тенишевым на основании соображений, изложенных в его книге «Деятельность

[24] Другая сторона (*арам.*) – силы зла, нечистая сила.

человека». (СПб., 1897). 1898. // Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии.) / Сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб.: Издательство Европейского Дома, 1993.

Литература

Safran 2010 – *Safran G.* Wandering Soul: The Dybbuk's Creator, S. An-sky. Harvard University Press, 2010.

Ан-ский 1995 – *Ан-ский С.А.* Еврейское народное творчество // Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков. Сборник трудов еврейских историков. М.-Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 1995. С. 641–686.

Дымшиц 2021 – *Дымшиц В.* Еврейская графика и еврейская сценография Натана Альтмана // Натан Альтман (1889–1970). Живопись. Графика. Театр. Скульптура. Фарфор. Книги. Фотографии и документы. СПб.: K Gallery, 2021. С. 11–25.

Иванов 2003 – *Иванов В.* «Меж двух миров» («Дибук») С. Ан-ского // Полвека еврейского театра. 1876–1926 / Сост., авт. предисловия и ред. Б. Ентин. М.: Параллели, 2003. С. 527–542.

Лакшин 1976 – *Лакшин В.Я.* А.Н. Островский. М.: Искусство, 1976.

Львов 2005 – *Львов А.* «Еврейская детская». Музеефикация религии для воспитания народа. СПб.: Центр «Петербургская иудаика», 2005.

Пульнер 2022 – *Пульнер И.М.* Свадебные обряды у евреев / Ред-сост. В.А. Дымшиц. Бостон / СПб., М.: Academic Studies Press / Библиороссика / ЕМЦТ, 2022.

Ревякина 1959 – *Ревякина А.И.* Примечания к «Грозе» А.Н. Островского // Островский А.Н. Собрание сочинений. Т. 2. М.: ГИХЛ, 1959. С. 437–445.

Сафран 2020 – *Сафран Г.* Неприкаянная душа. Семен Ан-ский: русский революционер, еврейский этнограф, автор «Дибука». Биография / Пер. с анг. А. Глебовской. СПб.: Симпозиум, 2020.

Сергеева 2003 – *Сергеева И.* Этнографические экспедиции Семёна Ан-ского в документах // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. № 2-3 / Ред. К.Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 97–124.

Sources of “Dibuk”: from Ethnographic Expeditions to the “Thunderstorm” by A.N. Ostrovskiy

Valery Dymshits
Interdepartment Center “Petersburg Judaica”,
European University at St. Petersburg, Russia
E-mail: dym@eu.spb.ru; vodym1959@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1099-9917

Abstract: “Dybbuk”, the masterpiece of Jewish dramaturgy, became the synthesis of the wide range of impulses from Jewish folklore to Russian classical drama. S.A. An-sky organized in 1912–1914 famous Jewish folklore and ethnographic expeditions to the shtels in the Pale of Settlement. The main results of the expeditions were “Dybbuk” as well as the ethnographic and local history programs. The paper is devoted to the emergence of S.A. An-sky’s play under the influence of his expeditions and ethnographic programs. The close substantial and structural interrelation of the play and the ethnographic programs of An-sky is shown. The influence of the Ethnographic Bureau of Prince V. Tenishev on the An-sky programs and his collecting work is investigated. The famous play “Thunderstorm” written by A.N. Ostrovsky was also the result of the ethnographic expedition as well as “Dibbuk”. It had also significantly influenced on “Dibbuk”.

Keywords: Jewish Folklore and Ethnography, the History of dramaturgy, Russian-Jewish cultural relations.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.05

References

An-sky, S., 1995, *Evreiskoe narodnoe tvorchestvo* [Jewish folk art]. In: *Evrei v Rossijskoi Imperii XVIII–XIX vekov. Sbornik trudov evreiskih istorikov* [Jews in Russian Empire in 18–19th centuries. Collection of works of Jewish historians], 641–686. Moscow, Jerusalem: Gesharim – Mosty kul’tury.

Dymshits, V., 2021, *Evreiskaia grafika i evreiskaia stsenografiia Natana Al’tmana* [Jewish graphics and Jewish scenography by Nathan Altman]. In: *Natan Al’tman (1889–1970). Zhivopis’. Grafika. Teatr. Skul’ptura. Farfor. Knigi. Fotografii i dokumenty* [Nathan Altman (1889–1970). Painting. Graphics. Theatre. Sculpture. Porcelain. Books. Photos and documents], 11–25. St. Petersburg: K Gallery. (Russian)

Ivanov, V., 2003, *“Mezh dvukh mirov” (“Dibuk”) S. An-skogo* [“Between two Worlds” (“Dibuk”) by S. An-sky]. In: Polveka evreiskogo teatra. 1876–1926 [Half a century of Jewish theater. 1876–1926], edited by B. Entin, 527–542. Moscow, Paralleli. (Russian)

L’vov A., 2005, *“Evreiskaia detskaia”. Muzeefikatsiia religii dlia vospitaniia Naroda* [“The Jewish nursery.” Museification of religion for the education of the people]. St. Petersburg, Tsentr “Peterburgskaia iudaika”. (Russian)

Lakshin, V., 1976, *A.N. Ostrovskiy*. Moscow, Iskusstvo. (Russian)

Pul’ner, I., 2022. *Svadebnye obriady u evreev* [Jewish wedding ceremonies]. Boston, St. Petersburg, Moscow, Academic Studies Press, Bibliorossika, JMTC. (Russian)

Reviakina, A., 1959, Primechaniia k “Groze” A.N. Ostrovskogo [Notes to the “Thunderstorm” by A.N. Ostrovskii]. In: A.N. Ostrovskii. Sobranie sochinenij [Collected works], Vol. 2, 437–445. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury. (Russian)

Safran, G., 2020, Neprikaiannaia dusha. Semen An-skii: russkii revoliutsioner, evreiskiy etnograf, avtor “Dibuka”. Biografiia [The restless soul. Semyon An-sky: Russian revolutionary, Jewish ethnographer, author of “Dibuk”. Biography]. St. Petersburg, Simpozium. (Russian)

Safran, G., 2010, *Wandering Soul: The Dybbuk’s Creator, S. An-sky*. Harvard University Press.

Sergeeva, I., 2003, Etnograficheskie ekspeditsii Semena An-skogo v dokumentakh [Ethnographic expeditions of Semyon An-sky in documents]. In: Paralleli: russko-evreiskiy istoricheskiy, literaturniy i bibliograficheskiy al’manakh [Parallels of the Russian-Jewish historical, literary and bibliographic almanac], No. 2-3, edited by K. Burmistrov, 97–124. Moscow: Dom evreiskoi knigi.

Статья принята к печати 09.10.2023

Александра Полян
(Регенсбург; Москва)
Кандидат филологических наук, доцент
Universität Regensburg, Institut für Slavistik
Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет
E-mails: Alexandra.polyan@gmail.com, alexandra.polyan@sprachlit.uni-regensburg.de
ORCID ID: 0000-0002-0150-6877

Версии пьесы С.А. Ан-ского «Дибук» на идише, иврите и русском языке[1]

Аннотация: На сегодняшний день известно три варианта текста «Дибука», все – на разных языках: авторские тексты на русском (1915) и на идише (1919/21) и перевод на иврит, выполненный Х.Н. Бяликом (1917). Существовали и другие редакции, впоследствии утраченные. Автор статьи сравнивает три варианта и показывает, что переработка текста была последовательной. Если редакция 1915 года – это пьеса с четким сюжетом, интересная прежде всего фольклорным материалом, то редакция 1919 года представляет собой произведение «новой драматургии». Редакция 1915 года адресована русским читателям или обрусевшим евреям, которым Ан-ский хочет представить традиционную еврейскую культуру. Остальные две – еврейским читателям, владеющим ивритом/идишем, хорошо знакомым с классическими текстами и в то же время с современной модернистской литературой.

Ключевые слова: «Дибук», Ан-ский, Бялик, драма, «новая драматургия», модернизм, идиш, иврит, еврейский театр.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.06

«Дибук» («Меж двух миров») С.А. Ан-ского имеет непростую текстуальную историю: автор работал над пьесой несколько лет, многократно ее редактируя и переписывая. Будучи сторонником трехязычия еврейской культуры в России, Ан-ский создал варианты текста на русском языке и идише и приложил усилия к тому, чтобы появился вариант на иврите.

[1] Статья представляет собой переработку доклада на конференции «С. Ан-ский и все-все-все», проведенной Еврейским музеем и центром толерантности в Москве 16–17 февраля 2020 г. Автор благодарит всех участников дискуссии после доклада, В. Дымшица и О. Левитан, прочитавших статью и высказавших целый ряд ценных замечаний, и старшего библиотекаря Центра восточной литературы РГБ М. Заворохину за неоценимую библиографическую помощь.

Первоначально пьеса была написана на русском, а в дальнейшем появилась ее переработка на идише[2]. Долгое время русский оригинал считался утраченным, однако в 2001 г. русская версия была обнаружена в Санкт-Петербургской государственной театральной библиотеке Владиславом Ивановым и опубликована им в томе «Полвека еврейского театра» [Ан-ский 2003]. В том же 2001 г. русскую версию в Театральной библиотеке нашли Сэт Волиц и Нина Варнке, в 2002 г. ее опубликовал Йоханан Петровский-Штерн в альманахе «Егупец» [Ан-ский 2002]. О различиях между текстами см. ниже.

Первый вариант «Дибука» был создан, видимо, в конце 1913 г. Началом 1914 г. датируется переписка Ан-ского с бароном В.Г. Гинцбургом, финансировавшим его этнографические экспедиции. Обсуждая с меценатом экспедиционные планы, Ан-ский присылает ему текст пьесы, основанной на полевом материале, и просит высказать свои впечатления.

В 1915 г. текст был подан в цензурное управление. 10 октября 1915 г. была «к представлению дозволена» первая часть текста, 30 ноября – вторая [Иванов 2003, 528]. Однако работа над текстом на этом не прекратилась. В 1916–1917 гг. Ан-ский переделывал пьесу для постановки в МХТ [Подробнее см.: Werses 1986, 127].

Одновременно он работал над первой версией пьесы на идише. Впервые, как установил Ш. Версес, Ан-ский упоминает ее в 1916 году в письме Ш. Нигеру. Версии на двух языках, существовавшие к началу 1917 г., легли в основу перевода на иврит, сделанного Х.Н. Бяликом: Бялик объявил о своем согласии взяться за перевод в феврале, а завершил работу в июле 1917 г. [Сафран 2020, 362–363]. Сам поэт позже вспоминал, что пользовался двумя версиями: на русском и на идише[3].

Текст на идише 1917 г. в дальнейшем был утрачен, однако Ан-ский продолжил работу над этим вариантом пьесы – и в 1919 г. была опубликована еще одна редакция на идише [An-ski 1919][4]. Затем Ан-ский отредактировал текст еще раз. Результат был напечатан в его 15-томном собрании сочинений на идише, вышедшем уже посмертно, в 1920 г. [An-ski 1920].

Цель нашей статьи – сравнить три сохранившиеся версии: русскоязычную (1915), перевод Бялика на иврит (1917) и идишеязычную версию (1919) – и проанализировать историю переработки пьесы.

---

[2] Альтернативные мнения приведены в работе: [Werses 1986, 125–126].

[3] Бялик говорил об этом в речи, прочитанной в 1933 г. в театральном обществе в Иерусалиме:

«הם הבינו את "הדבוק", ולצורך זה המציאו אלי לתרגום עברי את "הדבוק" ברוסית ובאידית מאנ-סקי, עליו השלום»

(«Они [руководители «Габимы»] поняли «Дибука» и для создания перевода на иврит дали мне «Дибука» Ан-ского, да будет благословенна его память, по-русски и по-еврейски») [Bialik 1935, 2, 112].

[4] На этой версии основан сценарий фильма «Дибук» (1936 г., автор – Алтер Кацизне).

Иногда изменения, отличающие версии друг от друга, отражают не самую внимательную редактуру. Так, например, в версии 1915 г. Сендер и его друг молодости Нисн – приверженцы тартаковского цадика[5], а в версии 1919 г. они уже миропольские хасиды. Перевод Бялика отражает промежуточный вариант редактуры: хасиды названы тартаковскими, а цадик – миропольским.

Перевод Бялика не всегда дает возможность реконструировать его Vorlage (т.е. источник, с которого выполнен перевод): возможно, тартаковские хасиды «пришли» из русскоязычной версии (1915), а «миропольские» – из версии на идише. Небрежность Бялика может иметь следующую причину. Известно, что он не хотел браться за эту работу[6]. В исследовательской литературе существует мнение, что согласиться на нее Бялика заставила разделяемая Ан-ским идея сбора духовных ценностей еврейского народа в новом географическом центре (Палестине) [Shamir 2009], однако, скорее всего, причина была более прозаической – большой гонорар, обещанный меценатом Г. Златопольским. Взявшись за перевод не вполне по своей воле, Бялик не во всем следовал за текстом Ан-ского: в частности, мы нашли два случая (возможно, этот список можно будет дополнить), когда Бялик вставил в текст цитаты из своих стихотворений. Так, в экспозицию ко второму действию, где описывается общий вид местечка и дом богача Сендера в преддверии свадьбы (накрыты столы, суетятся сарверы и кухарки), добавляется еще одна – немотивированная – деталь: сидят женщины, вяжущие чулки (“יושבות נשים, סורגות פוזמקאות”). Эти слова отсутствуют в тексте Ан-ского, они взяты из стихотворения самого Бялика «Когда я вернулся» (“בתשובתי”, 1892), где описывается старуха, которая «плетет, вяжет чулки» (“אורגה, סורגה פוזמקאות”). Известно, что Бялик считал фонетический повтор в этой строке – “אורגה, סורגה” – своей творческой удачей. В третьем действии, когда цадик повелевает дибуку выйти из тела героини, тот отказывается это сделать и кричит: «Не желаю, не буду слушать!» (“לא אובה לך ולא אשמע”), цитируя таким образом стихотворение Бялика 1908 г. «Не днем и не ночью» (“לא ביום ולא בלילה”): «Не буду слушать, не захочу!» (“אז לא אשמע, אז לא אובה”).

---

[5] Меняется и имя цадика: в версии 1915 г. его зовут ребе Шлоймеле, а в версии 1919 г. – ребе Азриэлке.

[6] В процитированной выше речи (см. прим. 3) Бялик говорил:

«אומר לכם את האמת, בלי אמונה יתרה ובלי חשק רב נגשתי לדבר. עשיתי את רצונו מתוך ידידות. בעיני לא מצא המחזה הזה חן ביותר. לא כחדתי זאת מעם המחבר עצמו.»

(«Скажу вам откровенно: я взялся за работу без особой веры [в успех предприятия] и без особого желания. Я это сделал только из дружеских чувств. Пьеса мне не очень-то нравилась, и я не скрывал этого от самого автора»). [Bialik 1935, 2, 112]. См. также: [Сафран 2020, 362]; [Werses 1986, P. 132-134]. Однако позже, как Бялик говорил в процитированной речи, от спектакля «Габимы» он пришел в восторг.

Новации Бялика по отношению к оригиналу не всегда можно отделить от новаций Ан-ского (изменений, которые он внес в текст после 1915 г.): иногда непонятно, кто изменил ту или иную деталь текста. Однако многие компоненты текста, который реконструируется за переводом Бялика, укладываются в общую схему изменений, задуманных Ан-ским: этот текст представляет собой промежуточный вариант между редакциями 1915 и 1919 гг.[7] Мы постараемся показать, что в целом трансформация пьесы была последовательной: автор превращает пьесу, упорядоченную «единством действия» и ценную прежде всего включенным в нее фольклорным материалом, в произведение «новой драматургии», включающее не только основной сюжет, но и важные структурные элементы, казалось бы, не относящиеся к нему («подводные течения» и цепочки повторов и мотивов).

Говоря о взглядах Ан-ского на многоязычие культуры восточноевропейских евреев, Ш. Версес отмечает, что «он различал две группы читателей: еврейскую интеллигенцию, читавшую только по-русски, и еврейский пролетариат, читавший только на идише» [Werses 1986, 124]. Безусловно, стоит согласиться с тем, что выбор языка был продиктован обращением к тому или иному читательскому кругу, каждый из них – со своими интересами и своим набором знаний. Однако, видимо, Версес несколько упрощает ситуацию: во-первых, существовала и группа читателей, для которой был создан вариант пьесы на иврите, а во-вторых, текст «Дибука» на идише едва ли был адресован невзыскательному пролетарскому читателю/зрителю. Нашей второй задачей будет попытка установить, к какой аудитории обращены по крайней мере два варианта: на идише и на русском языке.

В статье о русской версии «Дибука» В. Иванов пишет, что пролог, эпилог и второй акт – сцена свадьбы – появились в пьесе не сразу, они были добавлены позже и были чуть позже отправлены в цензуру [Иванов 2003, 528][8]. В переводе Бялика и всех последующих версиях, в том числе и в

[7] Ш.Л. Цитрон, редактировавший собрание сочинений Ан-ского на иврите, реконструирует историю редакций 1917 и 1919 г. следующим образом. В 1918 г. Ан-ский оказался в Варшаве, а большинство его бумаг, в т.ч. черновики пьесы на идише, остались в Москве. Поэтому для воссоздания текста пьесы Ан-ский воспользовался текстом Бялика: он перевел пьесу обратно на идиш, при этом внес большое количество мелких изменений. Цитрон даже предполагает, что ряд разночтений может быть вызван тем, что Ан-ский не блестяще владел ивритом и некоторых выражений в переводе Бялика не понял [Zitron 1921].

[8] Не отнес их к основному тексту и Й. Петровский-Штерн: в его публикации пролог, эпилог и второй акт помещены в приложении [Ан-ский 2002]. В остальном тексты публикаций Петровского-Штерна и Иванова различаются не очень существенно: в первом отсутствуют краткие фрагменты, вычеркнутые автором и оформленные В. Ивановым как конъектуры (приведенные в квадратных скобках; подробнее см.: [Иванов 540–541]), есть мелкие разночнения: так, в 1 акте слову

изданиях 1919 и 1920 гг., пролог и эпилог отсутствуют. Пролог и эпилог образуют метасюжетную рамку: читатель становится свидетелем диалога между дочерью, пережившей неблагополучный роман и с позором вернувшейся в отчий дом, и ее отцом – он и рассказывает ей историю о дибуке как «преданье старины глубокой». Таким образом, пьеса получает привязку к современности, а в основном сюжете акцентируются мотив прощения и мотив слабости героев, их неспособности сопротивляться страстям. Однако почему Ан-ский сочинил эту сюжетную рамку для русскоязычного читателя, а затем выбросил ее из версий на других языках? Ответ на этот вопрос позволяют найти архивные источники.

В 1912 г. на заседании Еврейского историко-этнографического общества в Петербурге обсуждались этнографические исследования как способ создания новой еврейской культуры. Первая экспедиция была уже запланирована – и Ан-ский собрал на заседание специалистов, занимавшихся смежными научными проблемами. Среди присутствующих были С. Гинзбург, соредактор первого сборника еврейских песен (1901), этнографы и антропологи, исследователи народов Севера Л. Штернберг и В. Иохельсон и др. Ан-ский отстаивал необходимость экспедиций. В принципе, специалисты сочли, что таким образом можно будет собрать немало ценного материала, однако идея Ан-ского, что экспедиции будут иметь не только научное, но и общественное значение, не нашла у них отклика. Ему посоветовали сосредоточиться на демографии и физической антропологии и собирать в экспедициях именно эти сведения, а не сказки и песни. Так описывает это заседание Г. Сафран: «На совещании Ан-ский представил свой план как единственно верный путь еврейского культурного возрождения. “Собирание фольклора – для нас задача не только научная, но и национальная и злободневная. Чтобы воспитать наших детей в национально-еврейском духе, надо дать им народную сказку, песни, короче, то, что лежит в основе воспитания детей у других народов”. Участники совещания отнеслись к этому скептически … историк Саул Гинзбург, когда-то редактировавший статьи Ан-ского для “Дер фрайнд” … [заявил:] “Сколько бы сказок мы ни собрали, от них не уменьшится эпидемия крещений. Ведь даже язык еврейского фольклора нашим детям недоступен”. Ан-ского не смутили разногласия среди специалистов» [Сафран 2020, 261; первая публикация этих архивных документов – Лукин 1995]. Добавление пролога и эпилога сделало пьесу «Дибук» репликой в этой полемике. Героиня пролога, молодая еврейка, влюбилась в христианина и крестилась. Старик рассказывает фольклорную историю одновременно своей дочери – и зрителям, молодым русско-

«постить» у Петровского-Штерна соответствует «поститься» у Иванова, в 3 (2) акте в первом тексте – «пир царя Давида», во втором – «пир царя Давидова» и т.п. Подробнее об истории двух публикаций см.: [Петровский-Штерн 2002], [Иванов 2003].

язычным евреям, надеясь сделать еврейскую культуру достаточно привлекательной для них, чтобы уменьшить соблазн крещения. Кроме того, пролог и эпилог позволяют противопоставить жестокие и героические времена традиционной культуры – и гуманистическую современность: Лия, героиня основного сюжета, умирает – а дочь старика остается жива и даже получает прощение от своего отца.

Русский текст пьесы был адресован не только русскоязычным образованным евреям, но и русскоязычным читателям любого другого происхождения. Кем бы ни был такой читатель – русским человеком или евреем, уже далеким от реальности традиционного местечка, – ему следовало подробно рассказать об обрядах, легендах и т. п. Поэтому русский текст включает описания обрядов и фольклорные тексты, которые отсутствуют в версиях текста на иврите и на идише: дарение повитухе рубашки невестой, куплеты маршалика (шута) на свадьбе, легенды о Беште. Эти фрагменты вошли во второе действие: в русской редакции оно пространнее, чем в редакциях на иврите и идише.

Русский текст включает и подробные объяснения тех слов и явлений, которые идишеязычному читателю известны и понятны и так. Иногда в русском тексте к еврейскому термину добавлен русский перевод: «Ведь это Оборотная Сторона – Ситро Ахро[9]!», иногда термин заменяется объяснением: так, выражению «שמות און צרופים»[10] в русской редакции соответствует фраза «таких священных имен и каббалистических сочетаний», выражению «פראַוועט מקוואות»[11] – «ходит в бассейн очиститься и проводит там иногда целые часы». В более поздних вариантах текста эти пояснения просто вычеркиваются. В отдельных случаях смысл такого объяснения можно реконструировать только по более поздней редакции: малопонятной русской фразе «история, которая произошла» в идишеязычном тексте соответствует предложение «איך דערציילּ די מעשה, וואָס איז פאַסירט לפני כל עם ועדה» («я рассказываю о том, что произошло на глазах всего народа», здесь и далее перевод с иврита и идиша наш).

Наиболее пространный поясняющий комментарий содержится во втором действии. Приведем его с небольшой купюрой:

> А у нищего иди-ка, отгадай, кто там скрывается под лохмотьями. Может быть, обыкновенный нищий, а может быть, кто-нибудь из великих, какой-нибудь цадик, раньше, чем он открылся миру, праведник, справляющий «изгнание» или же один из тех тридцати шести «сокрытых праведников», без которых рухнул бы мир <…> Сокрытые праведники всегда являются в облике нищих

[9] Силы зла, демонологические существа (арамеизм в идише).
[10] Имена Бога и каббалистические словосочетания (идиш).
[11] Ходит в микву (бассейн для ритуальных очищений) (идиш).

или мужиков. Бешт, блаженной памяти, встречался с ними почти всегда на свадьбах или находил их в компании нищих. Рассказывают, однажды Бешт пришел на свадьбу, но был очень расстроен и кого-то искал среди гостей. Потом он закурил трубку и стал петь. И вот из компании нищих, прибывших на пир, вышел один в сермяге, с толстой палкой в руке, подошел к Бешту, хлопнул его по плечу, рассмеялся и говорит по-хохлацки: “Гарно спиваешь, за те и поспиваешь”. И исчез. Никто ничего не понял. И только через много лет Бешт открыл своим ученикам, что это был сам святой Ари, блаженной памяти, и пришел известить Бешта, что своим пением он успел отстранить грозное бедствие, которое должно было обрушиться на евреев <…> Что и говорить. Ведь в Талмуде сказано: «Относись осторожно к нищим»[12] [Ан-ский 2003, 348]:

В более поздних редакциях этот комментарий свернут до следующей формулировки:

Перевод Бялика (с. 32):

עני שבא לפניך – כלום יודע מה טיבו? אפשר עני הוא. ואפשר ברייה אחרת בדמות עני. מי נביא וידע? אולי "נסתר" הוא, אחד מל״וו…

Нищий, что придет к тебе, – разве известно, кто он на самом деле? Может, нищий. А может, совсем другой человек в обличье нищего. Кто, подобно пророку, угадает? Может быть, это «скрытый праведник», один из «тридцати шести» [13]…

Версия 1919 г. на идише (с. 35)

מי קאָן דאָך קיין מאָל ניט וויסן, וואָר עס געפינט זיך אין די בגדים פון איין אָרימאַן. אפשר אַ בעטלער און אפשר גאָר אַנדערש וואָר. אַ נסתר, אַ ל־וו׳יניק…

Ведь никогда не знаешь, кто в обличье бедняка. Может, просто нищий, а может – кто-нибудь совсем другого толка. Скрытый праведник, один из “тридцати шести”…

От версии к версии эта формулировка становится все короче – и точнее. В редакции 1919 г. появляется, так сказать, терминологическое противопоставление: «бедняк» vs. «нищий». Кроме того, в двух поздних редакциях эти фрагменты немного различаются стилистически: в редакции 1919 г. используются более просторечные выражения, автор избавляется от высокопарных риторических вопросов.

---

[12] «היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה» («Осторожно относись к нищим, ибо от них придет Учение», Вавилонский Талмуд, трактат Недарим, л. 81 а).

[13] Согласно еврейской традиции, в каждом поколении есть тридцать шесть праведников (некоторые из них «скрытые», т.е. окружающие не подозревают, что именно они являются такими праведниками), благодаря которым мир по-прежнему существует. Впервые это верование изложено в Вавилонском Талмуде (трактат Санѓедрин, л. 97 б).

Обилие этнографического материала в «Дибуке» не случайно: пьеса должна была познакомить с традиционной еврейской культурой далекого от нее читателя. Многих читателей и слушателей приводило в восторг именно это качество пьесы, но встречались и совсем другие отзывы. Так, на обсуждении пьесы известный литературный критик Ш. Нигер заявил, что «многочисленные цитаты из древних текстов … превратили пьесу в сборник фольклора и размыли все черты литературного произведения» [Цит. по: Werses 1986, 121][14]. Еще резче высказался Бялик. Он сказал автору о редакции 1915 г.: «У меня такое впечатление, что Вы, как собиратель фольклора, обошли все кучи рухляди, собрали осколки фольклора и поступили подобно портному, который сшивает все остатки от разных одежек, все тряпки в лоскутное одеяло» [Bialik 1935, 2, 112]. Ивритоязычный поэт А. Шлёнский назвал «Дибук» (версию 1915 г.) «этнографическим музеем, где повсюду раскиданы фрагменты народных преданий, религиозных обрядов и пр. – все это без всякой литературной и драматургической надобности» [Цит. По: Сафран 2020, 291]. Г. Сафран предполагает, что Ан-ский рассказал в «Дибуке» не только о еврейских легендах, но и о работе их собирателя: «Как и каждое посещение этнографами любого местечка, первые три действия в варианте 1915 г. начинаются с того, что некий старик рассказывает историю, в надежде, что его накормят и напоят … По всему тексту персонажи просят друг друга разъяснить тот или иной обычай или рассказать о той или иной достопримечательности, спеть песню, станцевать, провести обряд – и, в отличие от застенчивых информантов, на которых Ан-ский жаловался в своем дневнике, все с радостью это выполняют. Реальный сюжет пьесы – это, по сути, сюжет самой этнографической экспедиции: на сцене то и дело разыгрывается диалог между разговорчивым рассказчиком и заинтересованным слушателем» [Сафран 2020, 290–291].

Неудивительно, что в дальнейшем, при переработке пьесы для идишеязычной аудитории, Ан-ский сокращал этот материал и стремился сделать пьесу как можно менее похожей на сборник полевых интервью.

На изменения, которые Ан-ский вносил в текст, повлияла его переписка с бароном Вл. Гинцбургом, датируемая началом 1914 г. (см. выше).

Гинцбург упрекал автора в том, что пьесу трудно будет перенести на сцену, поскольку в ней не хватает действия. Некоторые сцены пьесы чересчур затянуты и однообразны: «… например в церемонии Тикун …

[14] Процитированные слова были произнесены 17 января 1919 г., после читки пьесы. Как вспоминал знакомый Ан-ского М. Шалит, присутствовавший на читке, текст был практически идентичен тому, что был опубликован чуть позже, в том же 1919 г. [Werses 1986, 120]. При этом Ш. Версес отмечает, что Ш. Нигер хорошо знал эту пьесу еще по петербургским временам, а в 1916 г. получил копию текста – неизвестно, на русском языке или на идише. Так или иначе, Нигер высказывался о ранних редакциях пьесы.

описав подробно действия Сендера, Вы ограничиваетесь указанием, что остальные делают то же самое. Но на сцене такое сокращение невозможно и несколько лиц должны перед зрителями проделать несколько раз одну и ту же церемонию, которая сама состоит из повторений» [Цит. по: Иванов 2003, 530].

Вторая его претензия заключается в том, что пьеса не вполне реалистична: во-первых, все события и персонажи подчинены одной сюжетной интриге, а во-вторых, в пьесе нет отрицательных или комических персонажей – кроме синагогального служки и завсегдатаев синагоги, охочих до еды и выпивки. Гинцбург пишет: «… жизнь должна показать свои отрицательные стороны. У Вас достаточно действующих лиц, чтобы некоторым из них Вы могли поручить действия не проникнутые духовной ценностью развертывающейся драмы» [Там же].

Наконец, неубедительной, на вкус Гинцбурга, выглядит фигура цадика: он больше похож на жулика, который обманывает окружающих, заставляя их верить в свое всемогущество. Гинцбургу хотелось бы видеть не сомневающегося человека, не состоятельного наследника великих предков, а могучего чудотворца:

> Еще могу сказать, что вашему Цадику я неверю (так – *А.П.*). Ваше изложение не оставляет сомнения в том, что окружающие преисполнены веры в его сверхестественное могущество, но ничто не указывает на его честность, искренность и веру. Я, с его стороны, вижу умение пользоваться состоянием умов паствы и желание, сохранить свой авторитет, уладить дело в интересах тех лиц, с которыми ему еще придется быть в отношениях, для каковой цели он готов на несправедливость по отношению к пострадавшим, мертвым. Я не вижу, чтобы он был проникнут величием своей роли, чтобы он был в некоторой степени рабом своего высокого призвания. Как Вы бы его описали, если бы хотели показать нам ханжу-шарлатана, а не искреннего пророка? [Гинцбург 2006, 451]

В. Иванов отмечает, что Гинцбург оказался проницательным читателем – и в дальнейшем Ан-ский перерабатывал пьесу именно по этим направлениям [Иванов 2003, 531].

Первую проблему, на которую указал Гинцбург, – затянутость пьесы, – Ан-ский решил двояко.

Во-первых, Ан-ский сделает пьесу более драматургичной, действие – более интенсивным. Долгие реплики одного героя разделяются на части и распределяются между двумя или несколькими персонажами, герои общаются более живо и эмоционально. Эта тенденция будет развиваться и в последующие годы: некоторые короткие диалоги, которые в редакции 1917 г. были разделены среди двоих персонажей, в редакции 1919 г. разделены между троими [Zitron 1921, 78].

Действие ускоряется благодаря сокращению диалогов. Так, в русской редакции 1915 г. диалог между Лией и Хононом в первом действии звучит так [Ан-ский 2003, 340]:

> **Лия** *(поравнявшись с Хононом, останавливается и, чуть подняв голову, глядит на него и снова опускает глаза).* Добрый вечер, Хонон... Вы опять приехали?
>
> **Хонон** *(шепотом).* Да...
>
> **Лия.** Вы теперь к нам не приходите...
>
> **Хонон** *(еле выговаривая слова).* Я не могу приходить...
>
> **Лия.** Ваша комната не занята. И все книги остались на местах, как раньше.
>
> **Хонон.** Знаю. *(Хочет что-то сказать, но не может.)*
>
> **Лия.** Только теперь у нас в доме тихо... Никто не читает Талмуда, никто так не поет молитв, как вы... Стало тихо...
>
> **Хонон.** Я больше не читаю Талмуд... и не пою...

В переводе Бялика и в более позднем тексте на идише этот диалог сокращен до двух реплик. Перевод Бялика (с. 22):

> **לאה:** (בעברה על חנן, מתעכבת, נושאת אליו עיניה ומשפילן מיד. בקול רועד וחרישי) שלום לך, חנן... שוב אתה פה...
>
> **חנן:** (בכבדות) הן... (מנענע בראשו)
>
> **Лия** (*проходя мимо Хонона, задерживается, смотрит на него украдкой – и тут же опускает глаза. Дрожащим еле слышным голосом*) Здравствуйте, Хонон... Снова вы здесь...
>
> **Хонон** (*тяжело*) Да... (*качает головой*).

В редакции на идише 1919 г. сокращены и ремарки (с. 24):

> **לאה** (אויסגלייכנדיק זיך מיט חננען, שטעלט זיך אויף אַ רגע אָפּ, שטיל) גוטן אָוונט, חנן... איר זייט צוריק געקומען?
>
> **חנן** (מיט אַ פּאַרכאַפּטן אָטעם) יאָ...
>
> **Лия** (поравнявшись с Хононом, останавливается на мгновение, тихо) Добрый вечер, Хонон... Вы вернулись?
>
> **Хонон** (у него перехватило дыхание) Да...

В целом ремарки становятся более эмоционально насыщенными. Например, ремарка «с удивлением оглядывается в его сторону» в редакции 1919 г. заменена на

«דער משולח שטעלט אפ זיין בליק אויף חננ׳ען און לאָזט די גאַנצע צייט פֿון אים נישט אַראָפּ די אויגן»

(С. 10, «Посланник останавливает взгляд на Хононе и все время не спускает с него глаз»).

Во-вторых, для того, чтобы ускорить действие пьесы, автор вводит нового героя – «Посланника» («Мешулэх»). Посланник появляется в версии 1917 г. Он «вырастает» из персонажа под названием «прохожий старик», который в русской версии 1915 г. поднимается на сцену только в первом действии, поддерживает диалог и рассказывает несколько кратких легенд. В более поздних версиях он становится одним из основных героев: в его уста вложены наиболее значительные реплики; он перемещается между разными местами, в которых происходит действие, и проносит важные для других героев новости – о прибытии гостей, о встреченных им людях и т.д.; он замечает то, чего не замечают другие[15]. Кроме того, с ним тесно связана тема спешки, нехватки времени. Слово «время» появляется в его словах гораздо чаще, чем в речи кого бы то ни было еще из персонажей. В первом действии перед приходом Сендера в синагогу Посланник вдруг собирается и говорит: «עת לי לצאת לדרך» («мне пора [букв. – время] отправляться в путь», перевод Бялика) / «צייט קלײבן זיך אין וועג» («пора [букв. – время] собираться в дорогу», версия 1919 г.). В версии 1919 г. появляется пояснение: «די צייט איז נישט מײַנע» («время мне не принадлежит»). В дальнейшем он не раз повторяет, что время не ждет, и нужно поторопиться. Во втором действии он сообщает, что «החתן בוא יבוא בזמנו» \ «דער חתן וועט קומען באַצייטנס» («жених прибудет вовремя»). В редакции 1917 г. в конце третьего действия Посланник сообщал, что «המחותנים והחתן לא יבואו בזמנם» («сваты и жених не прибудут вовремя»). Позднее Ан-ский предпочел увеличить количество повторов – и в издании 1920 г. в этом месте текста повторялась фраза «жених прибудет вовремя».

Наконец, именно в уста посланника вложена легенда, посвященная времени, – сокращенный пересказ истории об источнике и сердце мира из «Сказки о семи нищих» р. Нахмана из Браслава (3 действие):

Перевод Бялика (с. 44–45):

בסוף העולם – הר גבוה יש, ובראש ההר נתונה אבן גדולה. ומן האבן נובע מעיין זך וטהור. ובסוף העולם השני נתון לב העולם. מפני שכל דבר בעולם יש לו לב ... והמעיין הזך אין לו זמן משלו, והוא מתפרנס מן הזמן שלב העולם נותן לו במתנה. ונותן לו לב העולם יום אחד. וכשהיום נוטה לערוב – המעיין הזך מתחיל מזמר כנגד לב העולם, ולב העולם אף הוא מתחיל מזמר כנגד המעיין הזך ... ואיש אחד, נאמן וחנון, משוטט ועובר בעולם ומלקט את ניצוצי האור של הלבבות ואורג מהם את הזמן, וכשגומר לארוג יום תמים, הוא נותן את היום ללב העולם, ולב העולם נותנו אל המעיין הזך וזה חי עוד יום אחד...

[15] Важность этого персонажа отмечала и современная критика. Так, М. Элькин, автор рецензии на постановку «Дибука» театральным коллективом «Вилнер трупе», пишет, что Посланник выступает в качестве посредника «меж двух миров» и носителя хасидского начала в пьесе: он старается предотвратить несчастья от живых персонажей и спасти души умерших [Elkin 1921, 86].

Версия 1919 г. на идише (с. 50–51):

אין ענק וועלט איז דאָ אַ הויכער באַרג, און אויף דעם באַרג ליגט אַ גרויסער שטיין, און פון דעם שטיין שלאָגט אַ לויטערער קוואַל. און אויף דעם אַנדער ענק וועלט געפינט זיך דאָס האַרץ פֿון דער וועלט, וואָ רום יעדער זאַך אין דער וועלט האָט איר האַרץ … און דער לויטערער קוואַל האָט ניט קיין אייגענע צייט און ער לעבט מיט דער צייט, וואָס דאָס האַרץ פון דער וועלט שוינקט אים. און דאָס האַרץ גיט אים נאָר[16] איין טאָג. און אַז דער טאָג פאַרגייט, הייבט אָן דער לויטערער קוואַל זינגען צו דעם האַרץ פון דער וועלט. און דאָס האַרץ פון דער וועלט זינגט דעם לויטערן קוואַל … און עס איז פאַרהאַנדן אַ רעכטפאַרטיגער און לייט־זעליקער מאַן, וואָס גייט אום איבער דער וועלט און קלייבט די ליכטיגע פאָדים פון די הערצער און וועבט פון זיי צייט. און אַז ער וועבט אויס אַ גאַנצן טאָג, גיט ער אים אָפּ דעם האַרץ פֿון דער וועלט, און דאָס האַרץ פון דער וועלט גיט עס אָפּ דעם לויטערן קוואַל. און ער לעבט נאָך אַ טאָג…

Две эти версии очень близки между собой, поэтому приведем один перевод. Единственное существенное различие указано в квадратных скобках.

> На краю света есть высокая гора, а на ее вершине – большой камень. Из камня вытекает чистый источник. А на другом краю света – сердце мира. Поскольку у всякой вещи в мире есть сердце … Чистый источник не имеет своего времени и живет временем, которое сердце мира ему дарит. Это сердце дает ему еще один день. И когда этот день проходит, чистый источник начинает петь сердцу мира. И сердце мира поет чистому источнику … Есть решительный и благочестивый человек, который путешествует по свету и собирает светлые нити [в переводе Бялика – видимо, по ошибке, – «светлые искры»] от сердец и ткет из них время. Стоит ему выткать целый день – он отдает его сердцу мира, и сердце мира отдает его светлому источнику. И он живет еще один день...

История об источнике и сердце мира начинается с рассказа о невозможности их встречи:

Перевод Бялика (с. 45):

> ולב העולם צופה תמיד מרחוק אל המעיין הזך ולא ישבע מראות והוא מתגעגע ונמשך ומשתוקק וצמא אליו. אבל להתקרב אליו אינו יכול, מפני שברגע שהוא זז ממקומו כדי פסיעה אחת – מיד נעלם מעיניו ראש ההר ומעיינו הזך. וכשלב העולם אינו רואה רגע אחד את המעיין הזה, מיד כל חיותו פוסקת. ובלי חיות הלב אין חיים לכל העולם והוא נוטה למות.

Версия 1919 г. на идише (с. 50):

> און דאָס האַרץ פון דער וועלט לאָזט ניט אַראָפּ איר בליק פֿון לויטערן קוואַל און קען זיך אויף אים זאָט ניט אָנקוקן, און עס בוינקט און גלוסט און ציט זיך דורשטיג צום לויטערן קוואַל, נאָר עס קען דעם קלענסטן טראָפּ צו אים ניט מאַכן. וואָרום ווי דאָס האַרץ רירט זיך נאָר פון אָרט, פאַרלירט עס פון די אויגן דעם שפּיץ באַרג מיט דעם לויטערן קוואַל, און אַז דאָס האַרץ פון דער וועלט זעהט ניט דעם

[16] Вероятно, опечатка: «נאָר» вместо «נאָך».

לויטערן קוואַל כאָטש איין רגע, פאַרלירט עס דעם חיות. און צוגלייך מיט דעם הייבט אָן שטאַרבן די וועלט.

И сердце мира всегда издали смотрит на чистый источник – и не может наглядеться, тоскует, жаждет, стремится к нему. Но подойти к нему не может: стоит ему сдвинуться с места хотя бы на шаг – тут же вершина горы с источником исчезнет из его поля зрения. А стоит сердцу мира потерять из виду источник хотя бы на мгновение – оно тут же лишится жизненных сил. И вместе с ним начнет умирать весь мир.

Эта история перекликается с другой, тоже вложенной в уста Посланника. После того как в синагогу приходит женщина в отчаянии и просит помолиться за свою умирающую дочь, Посланник говорит (цитируется перевод Бялика (1917 г., с. 15), в версии на идише 1919 г. текст немного сокращен):

בבוקר צעקה אישה לפני ארון־הקודש על בתה המקשה יומיים ללדת ועתה אישה מתפללת על בתה המקשה יומיים למות ... הנשמה של הגוססת עומדת להיכנס בילד העתיד להיוולד. וכל זמן שהאישה האחת עודנה חיה – חברתה המעוברת אינה יכולה ללדת. וכשתתרפא החולה – המעוברת תפיל...

Утром женщина молила перед святым ковчегом о дочери, которая двое суток не может родить, – а теперь женщина молится о дочери, которая двое суток не может умереть... <...> Душа умирающей должна войти в ребенка, который должен родиться. И все время, пока первая женщина жива, вторая, которая беременна, не может разродиться. Если вылечится больная – беременная потеряет ребенка...

Во-первых, в обеих историях Посланника вскрывается недоступная поверхностному взгляду связь между двумя явлениями. Во-вторых, попытка исправить ситуацию, любой шаг навстречу желаемой цели грозит гибелью (в первой истории сердце мира не может жить без светлого источника, но не может двинуться ему навстречу, потому что тогда умрет; во второй истории, если роды закончатся успешно, то умрет тяжелобольная женщина, а если агония больной неожиданно закончится выздоровлением – умрет младенец), а отсутствие таких попыток лишь продлевает страдание.

Вторая проблема пьесы, на которую указал Ан-скому Гинцбург, – чрезмерная подчиненность пьесы одной интриге, нехватка отрицательных или комических персонажей – была отчасти решена уже при доработке русского текста в 1915 г. При последующей редактуре пьесы автор внес еще несколько изменений, позволяющих сделать пьесу сюжетно и стилистически менее однородной. Одним из таких изменений стало по-

явление нового героя – жениха Лии. В русской редакции 1915 г. жених появляется на сцене лишь однажды – в конце второго действия: он встает с Лией под свадебный балдахин и пытается надеть ей кольцо на палец (с. 360). Это бессловесная – и явно эпизодическая роль, о внешности и характере этого персонажа ничего не сказано. В переводе Бялика (1917 г.) у этого героя появляется имя (Менаше), спутники (отец Нахман и учитель Мендл), описана его внешность («худой молодой человек маленького роста, растерянный, с большими испуганными глазами», в редакции 1919 г. – «…испуганный, с большими удивленными глазами»), в его уста вложено несколько реплик, в том числе довольно пространных. Менаше – персонаж, в общем комический: беспомощный, растерянный, вечно опаздывающий, – и в этом отношении его «изобретение» было ответом на претензию Гинцбурга.

Претензия Гинцбурга неожиданно оказалась созвучна замечаниям Л.А. Сулержицкого и К.С. Станиславского, с которыми Ан-ский состоял в переписке по поводу постановки пьесы в МХТ [Levitan 2009, 47– 53]. Видимо, именно под влиянием Станиславского Ан-ский ввел в пьесу Посланника. Как он сообщал в письме Р.Н. Моносзон (Этингер), Станиславский заметил, что Посланник «объединяет» всю пьесу [Levitan 2009, 51–52][17].

Станиславский и Сулержицкий писали о том, как далек был «Дибук» от современных драматургических канонов. Вероятно, Гинцбург почувствовал тот же недостаток пьесы.

Наличие героев, сцен и реплик, которые не имеют отношения к основной интриге, комических ситуаций, героев, вызывающих самые разные эмоции публики, – все это «новая драматургия» считала необходимым для того, чтобы пьеса производила «жизненное» впечатление. Еще одной чертой «новой драматургии» были цепочки повторов, мотивы, «подводные течения», проходящие через весь текст пьесы. Одно из таких «подводных течений» – мотив страха – связано именно с Менаше. Почти все его реплики включают слова «страх» или «бояться»: он боится бракосочетания, невесты, чужих людей, экзорцизма… Глагол «бояться» Ан-ский добавил в редакции 1917 г. и в реплики остальных героев: Лии, Фрады, Сендера (он боится предстать перед судом), цадика. Не боится только Хонон, вещающий из тела Лии в раввинском суде.

Еще одно «подводное течение», которое появляется в версии 1917 г. и окончательно оформляется в версии 1919 г., – это мотив времени, о чем уже было сказано выше. Заданный фигурой Посланника, этот мотив

[17] Примечательно, что схожую идею высказал и современный автору еврейский критик. М. Элькин, автор рецензии на постановку «Дибука» театральным коллективом «Вилнер труппе», пишет, что Посланник выступает в качестве посредника «меж двух миров» и тем самым объединяет их. Кроме того, Элькин видит в Посланнике носителя хасидского начала в пьесе: он старается предотвратить несчастья от живых персонажей и спасти души умерших [Elkin 1921, 86].

получает свое логическое завершение в последних сценах. Изгнание дибука откладывается на 12 часов – таким образом, дибуку «даруется» еще один день, – как в истории, рассказанной Посланником, в которой сердце мира каждый день «дарит» источнику еще один день. В беседе, предшествующей смерти героини, в версии 1917 г. (перевод Бялика, с. 70) появляется реплика Хонона:

«פרצתי את כל הגדרים, עברתי דרך המוות, הפרתי חוקי שנות עולם ופקודת דור ודור...»

(«Я сломал все ограды, я переступил через смерть, я нарушил законы вечности и установления поколений...»)[18].

В версии 1919 г. выбрана формулировка, которая еще теснее связывает этот эпизод с мотивом времени (с. 81):

«איך האָב צובראָכן אַלע צוימען, איך האָב איבערגעשטיגן איבערן טויט, האָב פאַרשטערט אַלע געזעצן פון צייַטן און דורות»

(«Я сломал все ограды, я преодолел смерть, я нарушил все законы времени и поколений»)"). Увидев сраженную Лию, раввин произносит: на иврите – «לאחר זמן» («Слишком поздно», буквально – «после времени») / «פאַרשפעטיגט» («Опоздали»).

«Подводные течения» требуют от зрителя/читателя внимания: он должен «выхватить» в действии большое количество повторов и намеков – и выстроить их в последовательность. В версиях 1917 и 1919 гг., в отличие от версии 1915 г., появляются несколько таких обстоятельств, которые указывают на то, что история завершится трагически. В первом действии Посланник предупреждает Сендера (слова в квадратных скобках есть в переводе Бялика и отсутствуют в редакции 1919 г.):

> Бывает, что сваты обещают – и не держат слова. [И дело доходит до ссор,] иной раз дело доходит до раввинского суда. Нужно быть [очень-]очень осторожным.

Перевод Бялика (с. 27):

יש שמחותנים מבטיחים ואינם מקיימים... ובאים לידי תגרה... ופעמים – לידי דין תורה... מאוד מאוד יש להיזהר...

Версия 1919 г. на идише (с. 35)

עס טרעפט, אַז מחותנים זאָגן-צו און האַלטן ניט וואָרט. עס דערגייט איין אַנדערש מאָל צו אַ דין-תורה. מי דאַרף זיין זעער אָפגעהיט...

Во втором акте пьесы нищие недовольны поданным на свадьбе угощением (а нас предупреждают, что это дурной знак), а в четвертом акте

[18] По устному замечанию В.А. Дымшица, здесь можно усмотреть и влияние русского футуризма. Эта реплика, вложенная Ан-ским в уста Хонона, созвучна, например, со стихами из поэмы В.В. Маяковского «Облако в штанах» (опубл. 1915): «Дай им, / заплесневшим в радости, / скорой смерти времени».

при изгнании дибука Посланник находит лишний китл, что, вероятно, тоже является дурным предзнаменованием.

В первом действии рассказывается талмудическая история о четверых мужах, вошедших в Пардес: Бен Азай заглянул туда – и был поражен смертью, Бен Зома заглянул – и повредился в уме, Ахер (Элиша бен Абуя) «порубил посадки» – т.е. предпочел служить силам зла, – и лишь рабби Акива вошел в Пардес – и благополучно вернулся [Вавилонский Талмуд, трактат Хагига, л. 14 б]. Этот мотив «закольцовывается» в конце первого действия, когда Хонон падает, пораженный, а Посланник произносит резонерскую реплику: «הציץ – ומת» («заглянул – и умер»; формулировка на идише несколько менее однозначна – «ער איז געניזוקט געוואָרן», т.е. «он пострадал»). Сходство Хонона с героями талмудической истории подчеркивается благодаря следующему обстоятельству: традиционное толкование понимает «восхождение в Пардес» как занятие практической каббалой, попытку достичь магических результатов, произнеся имя Бога. Именно к этому на протяжении первого действия стремится Хонон. В редакции 1917 г. этот мотив возвращается еще раз – в третьем действии, когда цадик, споря с дибуком, сравнивает его с Ахером. Фраза, сказанная Хононом, об искре, которая стремится к пламени, в 4-м акте обретает «рифму»: Посланник говорит: «הניצוץ האחרון נבלע בשלהבת» / «דער לעצטער פונק האָט זיך צונויפגעגאָסן מיטן פלאָם» («Последняя искра слилась с пламенем»).

Подчинение Сендера р. Азриэлке в четвертом действии можно считать «рифмой» к истории о богаче, вынужденно подчинившемся цадику, которая рассказывается в первом действии.

Наконец, еще один повтор, появляющийся в редакции 1917 г. и сохраняющийся позднее, – это нигун «Мипней мо» («Отчего»), которым теперь не только начинается, но и заканчивается пьеса.

Как отмечалось выше, «новая драматургия» требует, чтобы в пьесе не было рассказов и объяснений, адресованных зрителю, но не мотивированных коммуникативно. Если в русском тексте еще в первом действии читатель узнает, что Хонон жил у Сендера на содержании, и что Лея хотела бы выйти замуж за такого же талмудиста, как и Хонон, то в более поздних версиях мы узнаем эту историю целиком только в четвертом акте – тогда же, когда все герои догадываются о подлинном смысле произошедшего. Если в русской редакции Хонон раскрывает Генеху свои планы: («(восторженно) Я уже многого добился. Три раза! (Шепотом.) Слушай, я тебе открою: вчера я сотворил во сне «Запрос» – и во сне же получил ответ. Теперь я знаю, что делать» – с. 341), то позднее таких объяснений Генех – а точнее, читатель, – не получает.

В редакциях 1917 и 1919 гг. уменьшается количество рассказов для зрителя. То, что нужно пояснить, теперь излагается не в монологах персо-

нажей, а в диалогах – так, чтобы сообщить об этом и другому герою. Нам показывается его реакция: он спрашивает о чем-то, он чем-то поражен и т.п. Единственный случай, когда в более поздних редакциях появляется длинный подробный рассказ, которого нет в раннем русском тексте, объясняется именно этой коммуникативной мотивированностью: герой узнает что-то новое для себя и эмоционально реагирует. (В квадратных скобках приведен текст, присутствующий только в переводе Бялика, в угловых – текст, присутствующий только в редакции 1919 г.):

Посланник <(подходит ближе)>: Невеста!

Лия (*вздрагивает, оборачивается к нему)*. Что вам? (*внимательно смотрит на него*)

Посланник. Души умерших возвращаются в мир, но не как бестелесные духи [как это кажется тебе]. Есть души, которые проходят через несколько тел, пока не достигнут очищения *(Лия слушает со все большим вниманием).* Грешные души вселяются в животных, в птиц, в рыб, даже в растения. Сами они не могут очиститься – [связанному себя не развязать –] и потому ждут, пока цадик освободит и искупит их. <А есть души, которые вселяются в тела новорожденных – и очищаются сами, собственными поступками> [А есть души, которые в новом своем воплощении сами исправляют изъяны прошлых воплощений]…

Лия *(дрожа)*. Рассказывайте! Рассказывайте дальше!

Посланник. А есть заблудшие души, которые не находят покоя и входят в чужое живое тело, как дибук, и таким образом достигают очищения *(исчезает. <Лия изумлена. Из дома> выходит Сендер).*

Перевод Бялика (с. 37–38):

המשולח: כלה…

לאה: (מזדעזעת) **מה רצונך?** (מסתכלת בו בעיון)

המשולח: נשמות המתים, אומנם, שבות אל הארץ, אבל לא בלי דמות הגוף, כאשר תדמי את. יש שנש־ מה אחת מתגלגלת דרך כמה גופים, עד שהיא נצרפת כולה (לאה שותה דבריו בצמא) נשמות חוטאות מתגלגלות בחיות, בעופות ובדגים, ואפילו בעצים. הן עצמן אינן יכולות לעלות מאליהן – אין חבוש מתיר עצמו – ומצפות הן לאחד מן הצדיקים, שיביא להן את תיקונן. ויש נשמות, שהן בעצמן, בגלגולן החדש, מתקנות מה שפגשו בגלגולים הקודמים…

לאה: (ברטט) דבר עוד דברה!

המשולח: ויש שנשמה נדחת, שלא תמצא לה מנוחה, נכנסת בגוף חי כעין "דיבוק"… ועל ידי כך היא מוצאת את תיקונה. (נעלם. סנדר יוצא).

Версия 1919 г. на идише (с. 41–42):

דער משולח: (גייט צו נעהענטער) כלה.

לאה: (גיט אַ ציטער, קערט זיך אום) וואָס ווילט איר? (קוקט אויפמערקזאַם אויף אים).

דער משולח: נשמות פון געשטאָרבענע קערן זיך אום אויף דער וועלט, אָבער ניט ווי רוחות אָן אַ גוף. פ[אַ]ראַן נשמות, וואָס גייען דורך עטליכע גופים, ביז זיי דערגרייכן זייער אויסלייטערונג. (לאה הערט אים

צו מיט אלץ שטאַרקערער אויפמערקזאַמקייט). זינדיקע נשמות ווערן מגולגל אין חיות, אין עופות, אין פיש, אפילו אין צמחים, און זיי קענען זיך אַליין ניט אויסלייטערן און זיי וואַרטן ביז אַ צדיק וועט זיי באַפרייען און מתקן זיין. און עס זיינען דאָ נשמות, וואָס קומן אַריין אין אַ ניי-געבאָרענעם גוף און לייטערן זיך אַליין אויס מיט די אייגענע מעשים...

לאה: (ציטערנדיג) רעדט! רעדט וווייטער!

דער משולח: און עס זיינען דאָ פאַרוואָגלטע נשמות, וואָס געפינען זיך קיין רוה ניט און זיי דרינגען אַ ריין אין אַ פרעמדן לעבעדיגן גוף, ווי אַ "דיבוק", און דורך דעם דערגרייכן זיי זייער אויסלייטערונג... (ער פאַרשווינדט. לאה בלייבט איבערראַשט. עס גייט אַרויס פון שטוב סנדר).

Кроме того, Ан-ский сокращает пьесу, вымарывая из нее слова, которые могут восприниматься как принадлежность романтического нарратива (слова, нужные для создания напряжения). Например, во втором акте пьесы Лея рассказывает историю о могилке жениха и невесты. В редакции 1915 г. она произносит фразу: «И вдруг – крики, смятение, налетели жестокие и кровожадные люди. Блеснул топор – и жених с невестой пали мертвыми» (с. 354). В редакциях 1917 и 1919 гг. – «Вдруг набежали злые люди с топорами [в руках] – и жених с невестой упали замертво».

Наконец, третья претензия Гинцбурга заключалась в том, что цадик кажется неубедительным, он недостаточно уверен в себе. Ан-ский не прислушался к Гинцбургу и не стал делать цадика непоколебимым и величественным, хотя и сделал его более авторитетным и инициативным. В двух более поздних редакциях у цадика появляется больше моралистических реплик (он увещевает дибука, поучает его). Цадик заклинает дибука выйти из тела Лии не только именем еврейской общины и праведников, но и именем Бога. Если в редакции 1915 г. экзорцизм прерывается и откладывается на 12 часов, потому что этого требует дибук, то в редакции 1917 г. и дальше это решение принимает р. Азриэл, надеясь дождаться приезда Менаше. В любом случае, при редактуре пьесы фигуре цадика и сцене экзорцизма Ан-ский уделил немало внимания, постаравшись придать им психологическую убедительность. Цадик отменяет экзорцизм – и снова берется за этот обряд; накладывает на душу покойного херем – а потом снимает его. В редакциях 1917 и 1919 гг. сцена экзорцизма длиннее, чем в редакции 1915 г.: цадик угрожает дибуку высшими духами, потом средними – и, наконец, самыми страшными духами. Беседа между ним и дибуком оказывается куда более эмоционально напряженной. Настроение и интонации (требования, упрашивания, истерика и т.п.) меняются несколько раз, герои угрожают друг другу и вступают в перепалку. Появляется следующий характерный фрагмент:

Перевод Бялика (с. 54):

р' עזריאל: בשם אלוהי העולם אני משביעך בפעם האחרונה, שתצא מן הבתולה לאה בת חנה! ואם לא תשמע גם הפעם בקולי, אטיל עליך חרם ואמסרך בידי מלאכי חבלה! (הפסקה של אימה)

לאה: (הדיבוק) בשם אלוהי העולם הריני דבוק ומדובק בבת זוגי ולא אפרד ממנה עד עולם.

Версия 1919 г. на идише (с. 60-61):

ר׳ עזריאל: אין נאָמען פון אַלמעכטיגן גאָט באַשוואָר איך דיך דאָס לעצטע מאָל אין באַפעל דיר אַרויסגיין. וועג ניט – בין איך דיך מחרים און גיב דיך איבער אין די הענט פון די מלאָכי חבלה! (אַ שרעקנ־ דיגע פויזע).

לאה: (דבוק) אין נאָמען פון אַלמעכטיגן גאָט בין איך באַהעפט מיט מיין באַשערטער און וועל זיך מיט איר ניט שיידן ביז אייביג.

Версии очень близки, поэтому приведем только один перевод. В квадратных скобках – текст, присутствующий только в переводе Бялика:

> **Р. Азриэл.** Именем всесильного Бога! Я заклинаю тебя в последний раз и повелеваю тебе выйти [из девицы Лии дочери Ханы]. А если нет [если и в этот раз ты не послушаешься меня] – я отлучу тебя и предам тебя в руки ангелов-мучителей. (зловещая пауза)
>
> **Лия (дибук).** Именем всесильного Бога связан я со своей суженой и не расстанусь с нею вовеки.

Твердость цадика, которая иногда проявляется в русской версии, в версии на идише превращается в свою противоположность. Приступая к обряду экзорцизма, в русской редакции цадик говорит: «… Мы должны быть стойки и непреклонны… ибо… ибо…» (с. 372), в двух последующих – «Поэтому к такому суду нужно приступать с ужасом и страхом… ужасом… и страхом… [ибо… ибо…]» Наконец, только в редакции 1919 г. во время экзорцизма цадик, повелевая дибуку покинуть тело Лии и проклиная его, одновременно ощущает свою беспомощность: «ניט אַנדערש אַז אימיצער אַ מעכטיקער העלפט אים» («Не иначе как кто-то могущественный помогает ему…», с. 76) – и призывает в помощники Бога: «Вставай, Боже! Да расточатся и убегут враги твои, как расточается дым, так пусть расточатся они…», с. 77).

Таким образом, редакцию 1917 г. отделяет от редакции 1915 г. серьезная переработка; между редакциями 1917 и 1919 гг. различий меньше. Некоторые тенденции, заметные в версии 1917 г., получают дополнительное развитие к 1919 г. Действие пьесы ускоряется, из нее удаляются фрагменты полевых интервью и разъяснения для зрителя, усиливаются мотивы страха, слабости героев и неумолимого хода времени, за которым герои не поспевают. Пьеса становится ближе к современной ей «новой драматургии», от редакции к редакции растет количество «подводных течений».

Кроме того, в редакции на идише Ан-ский прибегает к дополнительному инструменту – языковому. Завсегдатаи синагоги и Сендер в первом действии, цадик р. Азриэлке и местечковый раввин р. Шимшон в третьем используют огромное количество гебраизмов и арамеизмов – помимо тех, которые уже давно вошли в идиш и не воспринимаются как стилистически маркированные (в цитатах «чрезмерные» гебраизмы и арамеизмы подчеркнуты):

בזה הרגע זאָלסטו מקיים פסק זיין! דאָ איז דער גבֿיר אינגאַנצן אַרויס פֿון די כלים, האָט אָנגעהויבן מחרף און מגדף זיין דעם רבין...

Сей же час ты должен исполнить постановление! Тут богач вышел из себя, начал ругать и порицать ребе...

און פֿון דאָרטן שפרינגט מיט אַ מאָל אַרויס דער נחש הקדמוני, דער אוראַלטער שלאַנג... דער נחש הקדמוני איז דאָך דער סמך־מם, אַליין די סיטרא אחרא, רחמנא לצלן!

И оттуда вдруг выпрыгивает первобытный змей, первобытный змей. А первобытный змей – это не кто иной как сатана, как Ситро-Ахро, Господи, помилуй!

Все эти гебраизмы являются частью определенной дискурсивной практики на идише – т.н. «ламдонише шпрах» (жаргона людей, постоянно изучающих священные тексты), а не фразами на иврите, инкорпорированными в идиш. Примечательно, что по этому параметру и раввинам, и синагогальным завсегдатаям, и Сендеру противопоставляются жених Леи (Менаше), его отец и ребе: если в устах персонажей из первой группы «ламдонише шпрах» – не редкость, то для Менаше и его спутников он не характерен. Видимо, они люди более простые – и менее образованные.

Версия на иврите, а тем более версия на идише, требует от зрителя неослабевающего внимания к деталям – а потому рассчитана не на пролетариат и не на зрителя, наивно воспринимающего еврейские легенды и этнографию, а на потребителя модернистской культуры. Он должен быть знаком с еврейской традицией – и в то же время обладать современными вкусами в литературе и способностью воспринимать достаточно тонкие литературные приемы, готовностью к активному интеллектуальному восприятию произведения. Иными словами, Ан-ский предполагает, что не только у литературы на иврите, но и у модернистской культуры на идише появляется – или появится – свой читатель и зритель, возможно, сформированный экспедиционной и культурной деятельностью самого Ан-ского.

Список литературы

Источники

Ан-ский 2002 – Ан-ский С. Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в трех действиях // Єгупець. Киев, 2002, № 10. С. 184–248.

Ан-ский 2003 – Ан-ский С. Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом //

Полвека еврейского театра. 1876–1926. Антология еврейской драматургии. Энтин Б. (сост. и ред.). М., Дом еврейской книги, Параллели, 2003. С. 319–382.

An-ski 1983 – An-ski Sh. Ha-dibbuk (Beyn shney ‘olamot). Tirgum meet Kh.N. Bialik. Or ‘am, 1983 (иврит).

An-ski 1919 – An-ski Sh. Tsvishn tsvey veltn (Der Dibek). A dramatishe legende in fir aktn. Vilne, Farlag Isroel Kviat, 1919 (идиш). https://archive.org/details/tsvishntsveyveltansk/mode/2up

An-ski 1920 – An-ski Sh. Gezamelte shriften. Vilne-Varshe-New York, Farlag An-ski, 1920 (идиш). B. 2. https://www.yiddishbookcenter.org/collections/yiddish-books/spb-nybc205847/an-ski-s-gezamelte-shriften-in-fuftsehn-bender-vol-2

Bialik 1935 – Bialik Kh.N. Dvarim she-be-al pe, Vol. 2. Tel Aviv: Dvir, 1935. Текст доступен онлайн, режим доступа: https://benyehuda.org/read/455.

Нахман – Р. Нахман. Сипурэ майсэс. История 13, о семи нищих (иврит: https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A1%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%A8%D7%99_%D7%9E%D7%A2%D7%A9%D7%99%D7%95%D7%AA_(%D7%91%D7%A8%D7%A1%D7%9C%D7%91)/%D7%9E%D7%A9%D7%91%D7%A2%D7%94_%D7%91%D7%A2%D7%98%D7%9C%D7%99%D7%A8%D7%A1, идиш: https://yi.wikisource.org/wiki/%D7%9E%D7%A2%D7%A9%D7%94_%D7%99%D7%92_%D7%9E%D7%96%27_%D7%91%D7%A2%D7%98%D7%9C%D7%A2%D7%A8%D7%A1_%D7%97%D7%9C%D7%A7_%D7%92).

Сергеева 2006 – В.Г. Гинзбург. Письмо С.А. Ан-скому от 30.1./12.2.1914. / Сергеева І. Архівна спадщина Семена Ан-ського у фондах національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. Київ, Дух і літера, 2006.

Исследования:

Иванов 2003 – Иванов В. «Меж двух миров» («Дибук») С. Ан-ского. Из истории формирования текста / Полвека еврейского театра. 1876–1926. Антология еврейской драматургии. Энтин Б. (сост. и ред.). М., Дом еврейской книги, Параллели, 2003. С. 527–541.

Лукин 1995 – Лукин В. От народничества к народу: С. Ан-ский – этнограф восточно-европейского еврейства. Евреи в России: История и культура – сборник научных трудов / под ред. Д.А. Эльяшевича. СПб., 1995. С. 125–161.

Петровский-Штерн 2002 – Петровский-Штерн Й. Русский «Дибук»: образы и перевоплощения (предисловие к публикации пьесы С. А. Ан-ского «Меж двух миров (Дибук)» // Єгупець. Киев, 2002. №10. С. 167–183.

Сафран 2020 – Сафран Г. Неприкаянная душа. Семен Ан-ский: русский революционер, еврейский этнограф, автор «Дибука». СПб.: Symposium, 2020.

Elkin 1921 – Elkin M. Der “Dibuk” af der bine (oysgefirt durkh der Vilner trupe in Varshe. Stilizatsye un rezhi fun Dovid Herman) / Shalit M. (ed.). Leben.

Heften fun tsayt tsu tsayt far literatur, kunst un publitsistik. Sh. An-ski. Vilne, 1921, № 12. P. 84–90.
Levitan 2009 – Levitan O. “Ha-Dibbuk”: mismakhim ve-eduyot min ha-siakh ha-rusi / Levi Sh., Yerushalmi D. (ed.) Al na tegarshuni – asufat maamarim ‘al “Ha-Dibbuk” shel Sh. An-ski. Tel-Aviv, Safra, 2009. P. 39–58 (иврит).
Shamir 2009 – Shamir Z. Madua hiskim Bialik letargem et “Ha-Dibbuk”? O: Me-igra rama le-bira amikta u-ve-khazara / Levi Sh., Yerushalmi D. (ed.) Al na tegarshuni – asufat maamarim ‘al “Ha-Dibbuk” shel Sh. An-ski. Tel-Aviv, Safra, 2009. P. 29–38 (иврит).
Werses 1986 – Werses Sh. S. An-ski’s “Tsvishn tsvey veltn (Der Dybbuk)” / “Beyn shney olamot (Hadybbuk)” / “Between Two Worlds (The Dybbuk)”: A Textual History. / Studies in Yiddish Literature and Folklore. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1986. P. 99–188.
Zitron 1981 – Zitron Sh. L. Tsu der hebreisher ibezetsung fun “Dibuk” (“Beyn shney olamot (Ha-dibbuk)”. Tirgum Kh.N. Bialik. Ha-tkufa, sefer rishon, Moskva, 5678 – 1918. – “Tsvishn tsvey veltn (Der dibuk)”. Vilne, 1919). / Shalit M. (ed.). Leben. Heften fun tsayt tsu tsayt far literatur, kunst un publitsistik. Sh. An-ski. Vilne, 1921, № 12. P. 78–81.

The Russian, the Yiddish and the Hebrew Drafts of Sh. An-sky’s “Dybbuk”

Alexandra Polyan
(Moscow, Regensburg)
PhD in Philology, Assistant Professor,
Institute of Asian and African Studies, Moscow State University
Universität Regensburg, Institut für Slavistik:
E-mail: Alexandra.polyan@gmail.com, alexandra.polyan@ sprachlit.uni-regensburg.de
ORCID: 0000-0002-0150-6877

Abstract: Today, three drafts of “The Dybbuk” are known, all in different languages: An-sky’s authored texts in Russian (1915) and in Yiddish (1919), and the Hebrew translation of the play made by Kh.N. Bialik (1917). Other drafts existed but have not been preserved. The author compares the three drafts and shows that the reworking the play underwent was consistent. The 1915 draft was a play with a clear plot, which was fascinating mainly due to its folklore sources, whereas the 1919 draft was a modern drama work. The 1915 play was aimed at Russian readers or assimilated Jews, whom An-sky intended to familiarize with the traditional Jewish culture. The latter two had a different audience: Jewish readers,

who could read Hebrew or Yiddish fluently, were well-versed in the Jewish sacred texts and at the same time acquainted with modernist literature.

Keywords: "The Dybbuk", An-sky, Bialik, drama, "modern drama", modernism, Yiddish, Hebrew, Jewish theater.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.06

References

Elkin, Mendl, 1921, Der "Dibuk" af der bine (oysgefirt durkh der Vilner trupe in Varshe. Stilizatsye un rezhi fun Dovid Herman). *Leben. Heften fun tsayt tsu tsayt far literatur, kunst un publitsistik. Sh. An-ski,* ed. by M. Shalit, № 12. P. 84–90. Vilne.

Ivanov, Vladislav, 2003, "Mezh dvuh mirov" ("Dibuk") S. An-skogo. Iz istorii formirovaniya texta. *Polveka yevreyskogo teatra. 1876–1926. Antologiya yevreyskoy dramaturgii,* ed. B. Entin, 527–541. Moskva, Dom yevreyskoy knigi, Paralleli.

Levitan, Olga, 2009, "Ha-Dibbuk": mismakhim ve-eduyot min ha-siakh ha-rusi. *Al na tegarshuni – asufat maamarim 'al "Ha-Dibbuk" shel Sh. An-ski*, eds. Sh. Levi, D. Yerushalmi, 39–58, Tel-Aviv, Safra.

Lukin, Veniamin, 1995, Ot narodnichestva k narodu: S. An-ski – etnograf vostochno-yevropeyskogo yevreystva. *Yevrei v Rossii: Istoriya i kul'tura – sbornik nauchnykh trudov,* ed. D.A. Elyashevich, 125–161. Sankt-Peterburg.

Petrovsky-Shtern, Yohanan, 2002, Russkiy "Dibuk": obrazy i perevoploshcheniya (predisloviye k publikatsii pyesy S. A. An-skogo "Mezh dvuh mirov (Dibuk)". *Yehupets*, No. 10, 167–183. Kiev.

Safran, Gabriella, 2020, Neprikayannaya dusha. Semyon An-ski: russkiy revolyutsioner, yevreyskiy etnograf, avtor "Dibuka", Sankt-Peterburg, Symposium.

Shamir, Ziva, 2009, Madua hiskim Bialik letargem et "Ha-Dibbuk"? O: Me-igra rama le-bira amikta u-ve-khazara. *Al na tegarshuni – asufat maamarim 'al "Ha-Dibbuk" shel Sh. An-ski*, eds. Sh. Levi, D. Yerushalmi, 29–38, Tel Aviv, Safra.

Werses, Shmuel, 1986, S. An-ski's "Tsvishn tsvey veltn (Der Dybbuk)" / "Beyn shney olamot (Hadybbuk)" / "Between Two Worlds (The Dybbuk)": A Textual History. *Studies in Yiddish Literature and Folklore,* 99–188, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem.

Zitron, Shmuel Leyb, 1921, Tsu der hebreisher ibezetsung fun "Dibuk" ("Beyn shney olamot (Ha-dibbuk)". Tirgum Kh.N. Bialik. Ha-tkufa, sefer rishon, Moskva, 5678 – 1918. – "Tsvishn tsvey veltn (Der dibuk)". Vilne, 1919). Leben. *Heften fun tsayt tsu tsayt far literatur, kunst un publitsistik. Sh. An-ski*, ed. by M. Shalit, № 12. P. 84–90. Vilne.

Статья принята к печати 21.12.2022

Архив

Archives

Дмитрий Фельдман
(Москва, Россия)
Кандидат исторических наук, главный специалист
Российский государственный архив древних актов
E-mail: dzfeldman@rambler.ru
ORCID: 0000-0002-7035-8185

Кафский купец Хозя Кокос Жидовин – посредник между Москвой и Крымом в конце XV века

Аннотация: Публикация, сопровождаемая вступительной статьей и комментариями, базируется на документах по истории дипломатических отношений между Великим княжеством Московским и Крымским ханством. Они отражают посредническую роль кафского купца-еврея Хози Кокоса в переговорах правителей этих государств, великого князя московского Ивана III Васильевича и крымского хана Менглигирея, которые способствовали установлению и укреплению союза между ними в конце XV в. Кроме того, Хозя Кокос содействовал расширению торговли русских купцов в Крыму, а также выполнял различные поручения Ивана III личного характера.

Ключевые слова: Великое княжество Московское, Крымское ханство, великий князь московский Иван III Васильевич, крымский хан Менглигирей, купец Хозя Кокос, евреи, дипломатия, торговля.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.07

В Средние века во многих странах Европы и Азии существовала практика приглашения евреев в качестве придворных служителей. В частности, правители исламских государств нередко приглашали к себе на службу еврейских врачей и финансистов, которые играли значительную роль в жизни этих стран. Для средневекового Русского государства подобные факты являлись скорее исключением, чем правилом – из-за традиционной антиеврейской (антииудейской) политики церковных властей институт придворных евреев не получил в России регулярного статуса. Тем не менее, единичные случаи такого рода все же происходили, и один из наиболее ранних фактов в истории связан с весьма неординарной личностью, ставшей важнейшим торговым и дипломатическим посредни-

ком на переговорах между великим князем московским Иваном III Васильевичем[1] и крымским ханом Менглигиреем[2].

Речь идет о богатом кафском купце и влиятельном крымском сановнике Хозе Кокосе[3] по прозвищу Жидовин, который стал довольно известной личностью в Москве. Хотя какие-либо специальные исследования об этом человеке отсутствуют[4], тем не менее, он нередко упоминается в литературе по истории средневековой Руси [Малиновский 1863, 184; Смирнов 1887, 255; Сыроечковский 1935, 40–41; Казакова, Лурье 1955, 110; Перхавко 1993, 151]. Вполне естественно, что информацию о нем также можно почерпнуть из трудов еврейских историков, к примеру, таких выдающихся, как Ю.И. Гессен [Гессен 1915, 10; Гессен 1916, 23–24]. Исключение составляет, пожалуй, работа современного русско-американского писателя, филолога и культуролога Л.И. Бердникова [Бердников 2011, 20–26; Бердников 2016, 22–28]. Однако она представляет собой весьма небольшое документально-художественное эссе, своего рода литературный портрет Хози Кокоса, представленный на фоне общественно-политической и культурной жизни той эпохи, причем без конкретных ссылок на исторические источники.

В Кафе (Каффа, турецк. Кефе, ныне Феодосия), которая была центральной генуэзской колонией на полуострове, еврейская община существовала уже в XIII–XV вв. К сожалению, генуэзские источники не позволяют воссоздать детальную картину ее жизни, однако известно, что еврейское население города было разделено по конфессиональному признаку на раввинистическую и караимскую части [Смирнов 1887, 119–120; Кизилов 2011, 181–186], причем в раввинистическую общину входили мигранты из Византии (романиоты), Центральной и Восточной Европы (ашкеназы), Италии, Кавказа, Ближнего и Среднего Востока, основными занятиями которых были торговля, ремесла и ростовщичество. Численность всего еврейского населения города составляла от 150 человек в XIV в. до 350 человек в конце XV в. В то время в Кафе имелось три синагоги и множество еврейских домов; через город проходил главный торговый путь из Италии на Кавказ [Господаренко 2015, 158–165]. Хозя Кокос был членом общины евреев-раввинистов и считался одним из богатейших крымских предпринимателей – его торговые интересы простирались далеко за пределы полуострова, вплоть до Генуи и Константинополя.

---

[1] Иван III Васильевич (1440–1505) – великий князь московский и владимирский (1462–1505), государь и великий князь всея Руси (1485–1505).

[2] Менглигирей (Менгли-Гирей I, Менглы-Герай I) (?–1515) – крымский хан (ок. 1468–1474, 1475, 1478/79–1515).

[3] В литературе встречается другие варианты его именования: Хозя-Кокос, Кокос-Хозя или Хоза Кокоз.

[4] Сохранился небольшой исторический очерк из дореволюционного печатного издания: [Огородников 1913, 57–63].

Известно, что он даже чеканил монеты в Кафе, будучи управляющим и откупщиком монетного двора, получив лицензию. И личные его качества были такими, что с ним хотели иметь дело многие правители тех времен, как в самом Крымском ханстве, так и в Московском государстве. Последнее сообщение источников о Кокосе датируется периодом между 1487–1490 гг.: османские таможенные документы сообщают, что в этот период купец привез в Кафу дорогие парчовые ткани, за что уплатил законную подать. Здесь же, в Кафе, он и умер предположительно в 1501 г.

Современный историк М.Б. Кизилов относит его к крымчакам – небольшой еврейской этнолингвистической группе (общине), сформировавшейся в Средние века в Крыму из выходцев из различных стран Европы и Ближнего Востока, в отличие от местных караимов признававших Талмуд и, в то же время, резко отличавшихся от евреев-ашкеназов, начавших селиться на полуострове после его присоединения к Российской империи в 1783 г. [Кизилов 2010, 169; Кизилов 2011, 180, 191–194, 331]. В то же время бытует точка зрения, что Хозя Кокос был не евреем, а армянином, которые также в массе проживали на Крымском полуострове, в частности в Кафе. Такая позиция основана на преобразовании патронима «Кокос» в «Какос», который является ласкательной формой весьма распространенного в средневековой Армении имени Киракос (от древнегреч. «господин», «владыка»), неоднократно упоминаемого в средневековых источниках. Однако это мнение опровергается уже тем фактом, что купец знал древнееврейский язык и вел на нем переписку с великим князем Иваном III, из-за чего, собственно, и получил на Руси прозвище Жидовин. Османские архивные источники называют его Ходжа (по одной версии, почетное звание крупного богатого торговца, по другой – почетный титул паломника в Святую Землю) Бикеш Кёккёз (по-старотатарски «Голубоглазый»), сын Кёккёза бен Исаака [Кизилов 2011, 192; Кизилов 2014, 222–223]. Современная исследовательница русского средневековья А.Л. Хорошкевич предположила, что, судя по имени, Хозя Кокос принадлежал либо к армянам, либо к караимам, образовывавшим в средневековом Крыму весьма заметную прослойку. При этом она справедливо отметила, что хорошее знакомство с ним великого князя Ивана III послужило гарантией для возможности установления отношений русского монарха и с крымским мурзой, который покровительствовал Кокосу [Хорошкевич 2001, 116].

Надо сказать, что Хозя Кокос оказывал различные услуги Менглигирею еще до того, как тот занял ханский престол в Крыму. (Известно, что торговец был ханским послом еще в 1465 г.) Он понимал, что для Великого княжества Московского в его противостоянии с Большой Ордой, Польшей и Литвой союз с Крымом, а также с турецким султаном был жизненно необходим. С другой стороны, Крым нуждался в дружбе с Москвой, в сильной ханской власти и финансовых вливаниях в госу-

дарственную казну, в союзе с султаном и прекращении частых походов ордынцев на Крым. Еще до 1473 г. ширинский князь Мамак[5] с кафинцем Исупом (Юсупом, Юсуфом, Иосефом), шурином[6] Хози Кокоса, прислал грамоту великому князю Ивану III с пожеланием установить добрососедские отношения [Хорошкевич 2001, 115, 126]. Когда же встал вопрос о ханстве в Крыму, Хозя Кокос послал Ивану III того же Исупа с ходатайством о помощи Менглигирею со стороны Руси и получил от великого князя требуемую сумму. В знак благодарности за помощь купца вступивший на престол хан Менглигирей на три года освободил Кафу от всех налогов. Именно при содействии Кокоса и через него Иван III вступил в отношения и заключил в 1474 г. союз с Менглигиреем, получив от последнего соответствующий ханский ярлык [Смирнов 1887, 255; Koneczny 1927, 5]. Был ли случайным выбор союзника Менглигиреем? По всей видимости, крымский хан не имел другого выбора, ибо наметившийся союз хана Большой Орды Ахмата[7] и великого князя литовского и короля польского Казимира IV Ягеллона[8] угрожал не только Руси, но и Крымскому ханству. В результате благодаря русско-крымскому договору были обеспечены благоприятные условия для завершающего этапа создания Русского государства [Хорошкевич 2001, 44, 142–143].

Сведения об активной деятельности «консулоса кафинского» Хози Кокоса в качестве посредника между московским и крымским монархами имеются в наиболее ранней посольской книге по сношениям России с ханом Менглигиреем. Так, запись за март 1474 г. содержит наказную память послу великого князя Ивана III к крымскому хану, ближнему боярину Никите Васильевичу Беклемишеву[9], посланному для заключения союза с Крымом – получения вверяющего ярлыка от хана («царя») на братство и совместную борьбу с врагами, с выражением благодарности кафскому купцу Хозе Кокосу за службу великому князю, за содействие в освобождении русских людей, в том числе «царевых дворян», попавших в плен к крымскому князю Мамак-бею, и за покупку им одежды и отправку на родину [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 9–9 об.]. Как известно, средневековые войны сопровождались постоянным разорением и угоном населения. В этом отношении от набегов осман и ордынцев особенно страдали южные земли Московского государства, при этом многие

[5] Ширин Мамак (Мамак-бей Ширинский) (?–1473) – крымско-татарский мурза (князь, тудун, посадник).

[6] В литературе иногда встречается ошибочное именование Исупа зятем Хози Кокоса.

[7] Ахмат (Ахмед) (?–1481) – ордынский хан (1460–1481).

[8] Казимир IV Ягеллон (1427–1492) – великий князь литовский (1440–1492) и король польский (1447–1492).

[9] Беклемишев Никита Васильевич – посол в Крым (1474); московский дворянин, сын боярский, ближний боярин (1474), дьяк (1475).

русские полоняники поступали на невольничьи рынки Кафы и Азова. Поэтому не удивительно, что русско-крымские посольские книги открываются переговорами с Хозей Кокосом в мае 1474 г. относительно возмещения его убытков за совершенный им якобы выкуп семи русских людей из татарской неволи. Кокос утверждал, что он выпросил их у князя Мамака и дал за это «вздарья» на четыре тысячи алтын, «да на те люди положил еси на тысячю алтын платья», что, правда, оказалось явным преувеличением. Освобожденные пленники «сказывают, что… денег деи еси на них не дал Мамаку ничего», а они «от собя посул сами семсот алтын… да сто алтын деи тому дали, у кого сидели поиманы». Кроме того, с них потребовали «на царевых дворян» триста алтын. Что же касается платья, то пленные у Кокоса «взяли семь однорядок да семь сорочек, да семь колпаков», за что некоторые уже выслали ему «вздарие» [Хорошкевич 2001, 215]. Как видим, несмотря на то, что предприимчивый торговец попытался выманить у русского государя денег на несколько тысяч алтын больше, чем следовало, великий князь, как явствует из его ответного письма, не слишком обиделся на это.

В той же наказной памяти Иван III поручил своему послу Беклемишеву передать Кокосу просьбу способствовать и в дальнейшем сближению сторон, а также прекращению притеснений московских купцов в Кафе, обещая купцу в случае успеха «пожаловать» его. В четвертом пункте великокняжеского указа, в частности, говорилось следующее: «Князь велики велел тобе говорити: прислал еси ко мне свого шурина Исупа, и грамоты свои ко мне с ним прислал еси, и ярлык царев верющой с ним ко мне пришол и княжа Мамакова грамота… И яз, по Исуповым речам и по твоим грамотам, и по цареву ярлыку, и по Мамакове грамоте, послал есми к тобе своего человека Иванчю толмача[10]…» [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 7–7 об.]. Интересно, что переписка Хози Кокоса с великим князем долгое время велась на древнееврейском языке, что, видимо, доставляло русским властям трудности с переводом: вряд ли тогда в Москве имелись переводчики, способные перевести рукописный текст с иврита на русский. Поэтому в преамбуле к наказной памяти русскому послу «Миките» Кокосу было предложено, чтобы впредь «он бы жидовским писмом грамот не писал, а писал бы грамоты русским писмом или бесерменским» [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 9], то есть пользовался не еврейскими буквами, а русским или турецким алфавитом.

Несмотря на то, что лично Иван III и Хозя Кокос никогда не встречались, великий князь доверял еврею и дела довольно деликатного свойства, в частности выступить в роли свата. Ему, например, была предложена посредническая роль в организации бракосочетания между дочерью

[10] Иван (Иванча) Белый – первый московский посланец в Крым, известный по имени.

мангупского владетельного князя Исая (Исайки, Исаака)[11] Марией и старшим сыном и наследником Ивана III, князем Иваном Ивановичем Молодым[12]. Запись об этом (за 23 марта 1475 г.) имеется в посольской книге, в наказной памяти послу великого князя к крымскому хану Менглигирею, боярину Алексею Ивановичу Старкову[13], о проведении переговоров с Хозей Кокосом по этому вопросу [РГАДА.Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 14 об.–15 об.]. Послу поручалось вручить ценные подарки «князю Исайку» и, между прочим, втайне разведать, сколько тысяч золотых готовит тот в приданое за своею дочерью, которую он прочил в невесты великому князю. Эти повеления Старкову, однако, исполнить не удалось, так как еще до его приезда в Крым там произошел переворот, сделавший и русскую миссию ненужной: в результате османского завоевания полуострова в 1475 г. Менглигирей был изгнан своим братом Айдаром[14] и бежал к генуэзцам [Карамзин 1842, 56; Смирнов 1887, 252; Лихачев 1888, 390]. Кроме того, этот династический брак так и не состоялся по той причине, что княжна Мария скоропостижно скончалась. Впоследствии, в 1483 г., Иван Молодой женился на дочери господаря Молдавского княжества Стефана III Великого[15] Елене Волошанке[16].

В этой связи следует отметить, что именно при Иване III – «государе всея Руси» – первые евреи появились в ее столице, Москве. Одним из них был венецианский еврей доктор Леон (Леби) Жидовин, которому доверили лечение сына великого князя Ивана Молодого, страдавшего «камчюгою (ломотой) в ногах» – современные медики определяют ее как подагру, ревматизм. «Мистро Леон» был вызван в Россию из Венеции женой Ивана III, великой княгиней Софьей Палеолог[17], и головой поручился за жизнь больного, однако так и не смог определить причины болезни, от которой последний 7 марта 1490 г. скончался. За неудачное лечение сына по окончании сорокадневного траура Иван III приказал отрубить лекарю голову – публичная казнь прошла в Москве 22 или 24 апреля 1490 г. Таков был конец первого иностранного врача «Мистро Леона», упоминаемого в русских летописях [Зимин 1982, 65].

Следует отметить, что контакты кафского еврея и русского государя продолжились и в период османского завоевания Крыма. В марте – сен-

---

[11] Исай (Исайка, Исаак) – феодоро-мангупский князь (в Крыму).

[12] Иван Иванович Молодой (1458–1490) – великий князь московский (соправитель; 1470–1490), удельный князь тверской (1485–1490).

[13] Старков Алексей Иванович – посол в Крым (1475); боярин (1475).

[14] Айдар (Айдер, Хайдэр) (?–1487) – крымский хан (1475).

[15] Стефан III Великий (1429–1504) – молдавский господарь (1457–1504).

[16] Елена Стефановна Волошанка (ок. 1464/1466–1505) – удельная княгиня тверская (1485–1502).

[17] Софья Фоминична Палеолог (ок. 1455–1503) – великая княгиня московская (1472–1503).

тябре 1486 г. состоялось посольство от великого князя московского и всея Руси Ивана III Васильевича к крымскому хану Менглигирею, которое возглавлял боярин Семен Борисович[18]. Посольская книга по сношениям России с Крымским ханством 1479–1499 гг. содержит еще одну запись (не ранее 23 марта 1486 г.). В наказной памяти послу великого князя к крымскому хану, боярину Семену Борисовичу, говорится о проведении переговоров с Хозей Кокосом Жидовином и предложении ему по-прежнему служить великому князю с обещанием жалованья. Напомнив Кокосу о его прежних услугах, Иван III предложил купцу продолжить свои усилия на благо и укрепление Московского государства, за что ему по-прежнему будет выплачиваться жалование: «…Как еси наперед того нам служил и добра нашего смотрил, и ты бы и ныне нам служил; а мы, аж даст Бог, хотим тобя жаловати» [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 61 об.; Сыроечковский 1935, 40–41].

Осенью 1480 г. хан Большой Орды Ахмат, заручившись поддержкой короля польского и великого князя литовского Казимира IV Ягеллона, предпринял крупномасштабный поход на Москву. Незадолго до этого события (в 1479 г.) Хозя Кокос посетил султана Османской империи Мехмеда II Завоевателя[19], испрашивая у него мира и дружбы с северным соседом и оказания помощи. В ответ он привез из Турции грамоту, врученную русскому послу в Крыму, в которой султан обещал выступить с угрозой в адрес поляков, в то время как хан Менглигирей окажет военную помощь русским. Ахмат не получил от Казимира обещанной реальной помощи из-за нападения союзного Ивану III Менглигирея на польско-литовские земли и был вынужден отказаться от своих агрессивных военных планов – это событие вошло в историю как «стояние на Угре». В результате слаженных военных действий Орда была разгромлена и уже больше Москве не угрожала. Считается, что именно после этого русские земли вырвались из более чем двухсотлетней монголо-татарской зависимости, а «русский народ покончил с ненавистным иноземным игом» [Скрынников 2006, 151].

Неоценима была роль Хози Кокоса в освобождении осенью 1485 г. русских пленных и, прежде всего, выдающегося дипломата, посольского дьяка Федора Васильевича Курицына[20], возвращавшегося из Молдавии и Венгрии после проведения переговоров с молдавским господарем

[18] Семен Борисович Брюхо-Морозов (?–1515) – наместник в Новгороде (1475), посол в Крым (1486), окольничий (ок. 1498), постельничий (1501/02); боярин (1486); монах Троице-Сергиева монастыря Серапион (ок. 1508).

[19] Мехмед II Завоеватель (1432–1481) – турецкий султан (1444–1446, 1451–1481).

[20] Курицын Федор Васильевич (?–не ранее 1500) – посол в Молдавию и Венгрию (1482–1484); думный дьяк Посольского приказа, писатель; один из наиболее влиятельных сторонников новгородско-московской «ереси жидовствующих».

Стефаном III Великим и венгерским королем Матфеем I Корвиным[21] о союзе против Польско-Литовского государства и задержанного турками в захваченном ими Белгороде (Аккерман, совр. Белгород-Днестровский). Дьяк сообщил великому князю о посреднической роли крымского хана в своем освобождении при непосредственном участии кафского купца и просил отблагодарить Кокоса, правда тот так и не смог приехать в Москву. Наконец, при непосредственном участии Хози Кокоса состоялось возвращение православных святынь, захваченных Менглигиреем в Киево-Печерском монастыре во время похода на земли Великого княжества Литовского в 1482 г., когда крымский хан захватил и разграбил Киев, а «землю Киевскую учинил пусту». Кокос выкупил все награбленные ханом христианские ценности и отправил их великому князю, тем самым совершив акт восстановления справедливости по отношению к другой религии. В частности известно, что Менглигирей лично подарил Ивану III дискос и золотую чашу из Софийского собора [Грушевський 1992, 169; Ивакин 1982, 86].

Кроме того, Хозя Кокос всемерно содействовал расширению торговли русских купцов в Крыму, добиваясь для них привилегий от хана. В то же время нередко, еще с 1470-х годов, он посылал Ивану III дорогие подарки: яхонты, жемчуг, сукно, бархат и пр. В посольской книге по сношениям России с Крымом, в наказной памяти послу великого князя Ивана III к крымскому хану, боярину князю Василию Ивановичу Ноздроватову[22] (за 14 марта 1484 г.), сохранилось государево послание о поручении Кокосу приобрести для великого князя «лалы да яхонты (рубины и сапфиры. – *Д.Ф.*), да зерна жемчюжные великие» и прислать их в Москву, «а цену им князь велики за то заплатит, да сверх того ещо своим жалованием пожалует» [РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 45].

Отечественные историки относят Хозю Кокоса к «гостям-сурожанам», то есть к выходцам из торгового центра Крыма Сурожа (совр. Судак) или богатым купцам, торговавшим с Византией, Египтом, Турцией, итальянскими городами через порт Сурож [Перхавко 1993, 151]. В своей монографии о еретических движениях на Руси историки-медиевисты Н.А. Казакова и Я.С. Лурье называют его «настоящим еврейским купцом» [Казакова, Лурье 1955, 110].

Кстати, с XIV в. Судак уступал по торговому значению только находившейся неподалеку ведущей генуэзской колонии Кафе, где осуществлялись непосредственные контакты русских и итальянских купцов, и которая в 1475 г. была захвачена войском турецкого султана Мехмеда II. Показателем достаточно высокого социального положения сурожан является перечисление их в летописях сразу за московскими боярами; об

[21] Матфей I Корвин (Матьяш Хуньяди) (1443–1490) – венгерский король (1458–1490).
[22] Ноздроватов Василий Иванович – посол в Крым (1484); боярин, князь (1484).

их авторитете свидетельствует и возведение ими в Москве каменных зданий, а также функционирование в северной части московского посада, между улицами Варваркой и Ильинкой, Сурожского торгового ряда, возле которого проживала основная масса сурожан [Сыроечковский 1935, 38–39; Тихомиров 1947, 113–116; Сахаров 1959, 164–167; Черепнин 1960, 415–421]. Обычно великие князья использовали сурожан на дипломатическом поприще, ибо те владели русским, греческим, итальянским и старотатарским языками, знали политическую обстановку и обычаи в соседних странах, имели там связи; от них же получали информацию и советы. Таким образом, московская великокняжеская власть использовала сурожан в качестве информаторов, толмачей и послов. Одним из них и был Хозя Кокос, неоднократно оказывавший дипломатические услуги Ивану III и ставший тем самым непосредственным участником «большой политики» в регионе Причерноморья. Резюмируя все сказанное, можно утверждать, что активная посредническая деятельность кафского купца и самого влиятельного, по М.Б. Кизилову, представителя местной раббанитской общины второй половины XV в. Хози Кокоса (Ходжи Бикеша Кёккёза), несомненно, поспособствовала установлению и укреплению в этот период союза между Великим княжеством Московским и Крымским ханством.

Помещенные ниже тексты являются републикацией фрагментов, касающихся деятельности Хози Кокоса в 1474–1486 гг., из дореволюционного издания посольских книг по сношениям России с крымским ханом Менглигиреем, которые сейчас хранятся в Российском государственном архиве древних актов в составе фонда 123 «Сношения России с Крымом». В ходе подготовки нынешней публикации печатный текст был сверен с текстом подлинника, и при этом были исправлены некоторые неточности. Рукописный текст документов передан в соответствии с правилами публикации исторических источников XV в.

* * *

Значение личности крымского еврея Хози Кокоса оказалось таким, что он даже удостоился упоминаний в отечественной литературе. Известный советский поэт Демьян Бедный (Ефим Алексеевич Придворов; 1883–1945) оценил роль Хози Кокоса в русской истории такими строками из своего стихотворного фельетона «Без пощады», опубликованного 5 декабря 1930 г. в газете «Правда»:

Был, однако ж, при помощи чьей махинации
Завербован в союзники Менгли-Гирей?
Кто помог предку будущих русских царей?

Кто, рискуя, пускался на все комбинации
Ради дела далекой придавленной нации?
Хозя Кокос! Крымчак. И к тому же – еврей!
Да, на памятник в честь торжества над Ахматом
Был бы кафский еврей кандидатом.
Хозя бронзовый с бронзовым князем Иваном
Наклонились бы этак над бронзовым планом…[23]

1474 г., март. – Наказная память послу великого князя московского Ивана III Васильевича к крымскому хану Менглигирею, ближнему боярину Н.В. Беклемишеву с выражением благодарности кафскому купцу Хозе Кокосу за службу великому князю, за присылку своего шурина Исупа с ханскими грамотами, за содействие в освобождении русских людей, в том числе «царевых дворян», попавших в плен к крымскому князю Мамак-бею, и за покупку им одежды и отправку на родину, с обещанием жалованья.

(л. 7) А се говорити Миките[24] от великого князя Хозе Кокосу. Князь велики Иван Васильевич велел тобе поклонитися да подати грамота верющая. А се тое грамоты список: От великого князя Ивана Васильевича, Володимерьского и Новгородского и Московского и всеа Русии, Хозе Кокосу. Что от нас тобе учнет говорити боярин мой Микита, и ты бы ему верил, то есть наши речи, а нам бы еси служил и дело бы еси мое делал до конца. А даст Бог, ино нашо жалование тобе будет.

Князь велики велел тобе говорити: прислал еси ко мне своего шурина Исупа, и грамоты свои ко мне с ним прислал еси, и ярлык царев верющой с ним ко мне пришол и княжа Мамакова грамота; и речь ми еси ко мне с ним наказал, что еси до царя мое челобитье, и мои речи все донесл, о чем есми к тобе посылал свои грамоты, и дело еси мое делал у царя. А приказал еси ко мне царево жалование, что мя царь жалует о всем по тому, чего яз хочю. А Исуп ми молвил, что царь хочет мя жаловати и свыше в братстве и в дружбе с собою учинити так же, как король

[23] Это произведение упоминается в работах историка Александра Ивановича Вдовина: «Подлинная история русских. XX век» (М.: Алгоритм, 2010. С. 28); «Русские в XX веке: Трагедии и триумфы великого народа» (М.: Вече, 2013. С. 72); «Русская нация в XX веке (русское, советское, российское в этнополитической истории России)» (М.: Проспект, 2018. С. 107–108). Современный поэт Евгений Владимирович Витковский (1950–2020) посвятил Хозе Кокосу стихотворение «Хозя Кокос. Дипломат. 1501», вошедшее в авторский сборник «Сад Эрмитаж» (М.: Престиж Бук, 2016) и роман в новеллах «Град безначальный. 1500–2000 гг.: Эпический цикл» (М.: Водолей, 2018). Кроме того, Хозя Кокос стал одним из центральных персонажей в историческом романе советского писателя Аркадия Степановича Крупнякова «У моря Русского» (Симферополь: Крым, 1965. С. 189–204).

[24] Слово «Миките» написано дважды, и первое из них зачеркнуто.

с ним в братстве. Да на том мне Исуп и крепко слово молвил. // (л. 7 об.) И яз, по Исуповым речам и по твоим грамотам, и по цареву ярлыку, и по Мамакове грамоте послал есми к тобе своего человека Иванчю толмача на твои руки, чтобы еси мое дело делал до конца, а мне бы еси тем служил, царево бы жалованье по тому ко мне учинилося, и ярлык бы свой пожаловал таков дал. Да и чаял есми, по Исуповым речем и по твоим грамотам, царева жалования такова ярлыка с его послом, а с своим человеком с Иванчею вместе.

(л. 9) Память Миките. Молвити ему, Кокосу, от великого князя о том: коли будет ему к великому князю грамота послати о каких делех, и он бы жидовским писмом грамот не писал, а писал бы грамоты русским писмом или бесерменским. Кокосу ж молвити: князь велики приказал к тобе, что еси ко мне писал в своей грамоте о людех, которые наши люди попали Мамаку в руки, и ты, мне служа, тех людей у Мамака взял в дружбу; ино то чинишь гораздо, что нам служишь. Даст Бог, за твою службу жалование наше перед тобою будет.

Да пишешь в грамоте то, что противу тех людей дал еси Мамаку вздарья на четыре тысячи алтын, да на те люди положил еси на тысячю алтын платья; ино яз того не слыхал первее того до твоей грамоты. А нынеча как твоя грамота ко мне пришла, и яз по тех людей послал, да их о том выпросил. // (л. 9 об.) И те люди так сказывают, что еси их у Мамака взял, а денег деи еси на них не дал Мамаку ничего; дали деи Мамаку от собя посул сами семсот алтын, да на царевых деи дворян взяли на них триста алтын, да сто алтын деи тому дали, у кого сидели поиманы. А платья деи у тобя взяли семь однорядок да семь сорочек, да семь колпаков; а боле деи того у тобя не взяли ничего. И они сказывают, что иные к тобе противу того платья и вздарие послали; а которые не послали, а те нынеча к тобе шлют, а тобе за твое добро челом бьют. А мое жалование перед тобою ж будет.

Да [с]лучится Миките быти в Кафе, ино говорити Миките Кокосу ж да и кафинцом, аж будет где пригоже, молвити, чтобы грабежа над великого князя гостьми не было в Кафе.

1475 г., марта 23. – Наказная память послу великого князя московского Ивана III Васильевича к крымскому хану Менглигирею, боярину А.И. Старкову о проведении переговоров с Хозей Кокосом и предложении ему посреднической роли в организации бракосочетания между дочерью мангупского князя Исая Марией и сыном великого князя Ивана III Васильевича Иваном Ивановичем Молодым.

(л. 14 об.) Память Олексею о манкупском деле. Послати ему по Кокоса в Кафу да видется ему наперед с Кокосом, // (л. 15) да молвити ему, Кокосу, о том, чтобы шол с ним ко князю к Исайку к манкупскому, а сказати

ему так: есть со мною поминки от моего [г]осподаря от великого князя ко князю к Исайку, да и слово за мною к нему есть; и ты бы со мною к Исайку шол.

Да как будет быти Олексею у князя у Исайка, ино Олексею от великого князя поклонится князю Исайку и его княгине да и подати им поминки, да и дочери их от великого князя поминок подати, да спросити о здоровье князя Исайка и его княгини. Да после того Олексею молвити от великого князя князю Исайку: [г]осподарь мой князь велики Иван Васильевич тобе повестует: сказывал нам боярин наш Никита, что еси нам дружбу свою чинил, а его еси нас для чтил, и яз тобе на то и на твоей дружьбе кланяюся.

А се говорити Алексею Кокосу, бывши у князя у Исайка. Князь велики велел тобе говорити: что еси ко мне присылал свою грамоту о том, что у князя у [И]сайка дочи, и мне бы пожаловати, та его дочка взяти // (л. 15 об.) за своего сына; ино боярин мой Микита был у князя у Исайка и девку видел. И князь Исайко говорил моему боярину Миките, а хочет того, чтобы яз пожаловал его, взял за своего сына его дочку. И ты бы мне учинил ведомо о том, что взятка з девкою на сколко тысячь золотых, то бы еси переписав на список, да ко мне прислал.

1484 г., марта 14. – Наказная память послу великого князя московского Ивана III Васильевича к крымскому хану Менглигирею, боярину князю В.И. Ноздроватову о покупке Хозей Кокосом и присылке в Москву драгоценных камней, с обещанием жалованья.

(л. 45) Да память князю Василью о том… Да и Кокосу ему также говорити от великого князя, чтобы купил великому князю лалы да яхонты, да зерна жемчюжные великие, да прислали бы к великому князю; а цену им князь велики за то заплатит, да сверх того ещо своим жалованием пожалует.

Не ранее 1486 г., марта 23 – сентябрь. – Наказная память послу великого князя московского Ивана III Васильевича к крымскому хану Менглигирею, боярину Семену Борисовичу о проведении переговоров с Хозей Кокосом и предложении ему по-прежнему служить великому князю, с обещанием жалованья.

(л. 61 об.) Да молвити Кокосю Жидовину от великого князя. Князь велики велел тобе молвити: как еси наперед того нам служил и добра нашего смотрил, и ты бы и ныне нам служил; а мы, аж даст Бог, хотим тобя жаловати.

РГАДА. Ф. 123. Оп. 1. Кн. 1. Л. 7–7 об., 9–9 об., 14 об.–15 об., 45, 61 об.

Опубл.: Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1884. Т. 41: Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. 3. Памятники дипломатических сношений Московского государства с азиатскими народами: Крымом, Казанью, Ногайцами и Турцией, за время великих князей Иоанна III и Василия Иоанновича. Ч. 1 (годы с 1474 по 1505) / Под ред. Г.Ф. Карпова. С. 6–7, 8, 12–13, 40, 50.

Источники и литература

РГАДА – Российский государственный архив древних актов.

Бердников 2011 – *Бердников Л.И.* Евреи государства Российского. XV – начало XX вв.: Литературные портреты. М.: Человек, 2011. 489 с.

Бердников 2016 – *Бердников Л.И.* Евреи в царской России: Сыны или пасынки? СПб.: Алетейя, 2016. 432 с.

Гессен 1915 – *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Еврейская старина. Пг., 1915. Вып. I. С. 1–19.

Гессен 1916 – *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Т. 1. Пг.: Типография Л.Я. Ганзбурга, 1916. 483 с.

Господаренко 2015 – *Господаренко О.В.* Іудейська громада в генуезькій Кафі // Історичні мідраші Північного Причорномор'я / Голов. ред. М.М. Шитюк. Вип. IV. Т. I. Миколаїв: Типографія Шамрай, 2015. С. 158–165.

Грушевський 1992 – *Грушевський М.С.* Ілюстрована історія України. Київ: Наукова думка, 1992. 544 с.

Зимин 1982 – *Зимин А.А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: Очерки социально-политической истории. М.: Мысль, 1982. 333 с.

Ивакин 1982 – *Ивакин Г.Ю.* Киев и Киевская земля в XIII–XV вв. Киев: Наукова думка, 1982. 310 с.

Казакова, Лурье 1955 – *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 573 с.

Карамзин 1842 – *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Кн. 2. Т. VI. СПб.: Изд. И. Эйнерлинга в тип. Э. Праца, 1842. 330 с.

Кизилов 2010 – *Кизилов М.Б.* Крымчаки // Большая Российская энциклопедия. Т. 16. М.: БРЭ, 2010. С. 169.

Кизилов 2011 – *Кизилов М.Б.* Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь: Доля, 2011. 336 с.

Кизилов 2014 – *Кизилов М.Б.* Крымчаки: обзор истории общины // Studies in Caucasian, Georgian and Bukharan Jewry: Historical, Sociological and Cultural Aspects / Ed. by G. Akhiezer, R. Enoch and S. Weinstein. Ariel: Ariel University, 2014. С. 218–237.

Лихачев 1888 – *Лихачев Н.П.* Разрядные дьяки XVI века: Опыт исторического исследования. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1888. 748 с.

Малиновский 1863 – *Малиновский А.Ф.* Историческое и дипломатическое собрание дел, происходивших между российскими великими князьями и бывшими в Крыме татарскими царями с 1462 по 1533 год // Записки Одесского общества истории и древностей (ЗООИД). Т. 5. Одесса: Городская тип. С.Х. Алексомати, 1863. С. 178–419.

Огородников 1913 – *Огородников В.И.* Иван III и зарубежные евреи (Хозя Кокос и Захария Гуил-Гурсис) // Сборник статей в честь Дмитрия Александровича Корсакова. Казань: Изд. книжного магазина М.А. Голубева; Лито-тип. И.Н. Харитонова, 1913. С. 52–75.

Перхавко 1993 – *Перхавко В.Б.* Гости-сурожане // Вопросы истории. 1993. № 6. С. 149–153.

Сахаров 1959 – *Сахаров А.М.* Города Северо-Восточной Руси XIV–XV веков. М.: Изд-во МГУ, 1959. 236 с.

Скрынников 2006 – *Скрынников Р.Г.* Иван III. М.: АСТ; Транзиткнига, 2006. 288 с.

Смирнов 1887 – *Смирнов В.Д.* Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. СПб.: Университетская тип. в Казани, 1887. 774 с.

Сыроечковский 1935 – *Сыроечковский В.Е.* Гости-сурожане. М.; Л.: ОГИЗ, 1935. 124 с.

Тихомиров 1947 – *Тихомиров М.Н.* Древняя Москва. XII–XV вв. М.: Наука, 1947. 224 с.

Хорошкевич 2001 – *Хорошкевич А.Л.* Русь и Крым: От союза к противостоянию. Конец XV – начало XVI вв. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 336 с.

Черепнин 1960 – *Черепнин Л.В.* Образование Русского централизованного государства в XIV–XV веках. М.: Соцэкгиз, 1960. 899 с.

Koneczny 1927 – *Koneczny F.* Sprawy z Mengli-Giirejem 1473–1504 // Ateneum Wilenskie. 1927. T. IV. Zeszyt 5.

Kafa's merchant Khozya Kokos Zhidovin is an intermediary between Moscow and Crimea at the end of the 15th century

Dmitry Feldman
(Moscow, Russia)
PhD in History, Chief Specialist
Russian State Archives of Ancient Acts
E-mail: dzfeldman@rambler.ru
ORCID: 0000-0002-7035-8185

Abstract: The publication, accompanied by an introductory article and comments, is based on the documents on the history of diplomatic relations between the Grand Duchy of Moscow and the Crimean Khanate. They reflect the intermediary role of the Kafa's Jewish merchant Khozya Kokos in the negotiations between the rulers of these states, the Grand Duke of Moscow Ivan III Vasilyevich and the Crimean Khan Mengligirey, who contributed to the establishment and strengthening of the alliance between them at the end of the 15th century. In addition, Khozya Kokos contributed to the expansion of trade of Russian merchants in the Crimea, and also carried out various assignments of a personal nature of Ivan III.

Keywords: Grand Duchy of Moscow, Crimean Khanate, Grand Duke of Moscow Ivan III Vasilyevich, Crimean Khan Mengligirey, merchant Khozya Kokos, Jews, diplomacy, trade.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.07

References

Berdnikov, L.I., 2011, *Evrei gosudarstva Rossiiskogo. 15 – nachalo 20 vv.: Literaturnye portrety* [The Jews of Russian State. 15 – early 20th centuries: Literary portraits]. Moscow, Chelovek, 489.

Berdnikov, L.I., 2016, *Evrei v tsarskoi Rossii: Syny ili pasynki?* [The Jews in tsarist Russia: The sons or the stepchildren?]. St. Petersburg, Aleteiia, 432.

Cherepnin, L.V., 1960, *Obrazovanie Russkogo tsentralizovannogo gosudarstva v 14–15 vekakh* [The formation of Russian centralized state in the 14–15th centuries]. Moscow, Sotsekgiz, 899.

Grushevs'kii, M.S., 1992, *Iliustrovana istoriia Ukraini* [Illustrated history of Ukraine]. Kiiv, Naukova dumka, 544.

Ivakin, G.Iu., 1982, *Kiev i Kievskaia zemlia v 13–15 vv.* [Kiev and Kiev land in the 13–15th centuries]. Kiev, Naukova dumka, 310.

Kazakova, N.A., and Ia.S. Lur'e, 1955, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi 14 – nachala 16 veka* [Anti-feudal heretical movements in Rus' of the 14th – early 16th century]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 573.

Khoroshkevich, A.L., 2001, *Rus' i Krym: Ot soiuza k protivostoianiiu. Konets 15 – nachalo 16 vv.* [Rus' and Crimea: From the union to the confrontation. Late 15th – early 16th centuries]. Moscow, Editorial URSS, 336.

Kizilov, M.B., 2011, *Krymskaia Iudeia: Ocherki istorii evreev, khazar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnykh vremion do nashikh dnei* [Crimean Judea: Notes on the history of the Jews, Khazars, Karaites and Krymchaks in the Crimea since ancient times to our days]. Simferopol', Dolia, 336.

Perkhavko, V.B., 1993, Gosti-surozhane [Merchants-«gosti» from Surozh]. Voprosy istorii. 6, 149–153.

Sakharov, A.M., 1959, *Goroda Severo-Vostochnoi Rusi 14–15 vekov* [Cities of North-Eastern Rus' of the 14–15th centuries]. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 236.

Skrynnikov, R.G., 2006, *Ivan III* [Ivan III]. Moscow, AST, Tranzitkniga, 288.

Smirnov, V.D., *Krymskoe khanstvo pod verkhovenstvom Ottomanskoi Porty do nachala 18 veka* [Crimean Khanate under the supremacy of Ottoman Porta until the beginning of the 18th century]. St. Petersburg, Universitetskaia tip. v Kazani, 774.

Syroechkovskii, V.E., 1935, *Gosti-surozhane* [Merchants-«gosti» from Surozh]. Moscow, Leningrad, OGIZ, 124.

Tikhomirov, M.N., 1947, *Drevniaia Moskva. 12–15 vv.* [Ancient Moscow. 12–15th centuries]. Moscow, Nauka, 224.

Zimin, A.A., 1982, *Rossiia na rubezhe 15–16 stoletii: Ocherki sotsial'no-politicheskoi istorii* [Russia at the frontier of the 15–16th centuries: Notes on the socio-political history]. Moscow, Mysl', 333.

Статья принята к печати 05.04.2022

Анна Манойленко
(Санкт-Петербург, Россия)
Магистр социально-экономического образования, независимый исследователь
E-mail: anetkir@rambler.ru
ORCID: 0000-0003-1312-8372

Юрий Манойленко
(Санкт-Петербург, Россия)
Кандидат исторических наук, независимый исследователь
E-mail: historic2009@mail.ru
ORCID: 0000-0002-3063-1140

О переходе иудеев в православие в царствование Николая I (по документам Российского государственного исторического архива)

Аннотация: В статье рассматриваются различные аспекты правительственной политики в сфере перехода иудеев в православие в эпоху Николая I. На основе анализа документов Святейшего Синода раскрываются сложности и противоречия этого процесса, обращается внимание на различные аспекты христианизации еврейского населения Российской империи, до настоящего времени остававшиеся вне поля зрения историков. Авторами выделяются и прослеживаются основные тенденции в сфере обращения евреев в православие, исследуются судьбы сменивших вероисповедание. Особое место отведено миссионерской деятельности крестившихся иудеев, посвятивших себя распространению православия среди бывших единоверцев, а также попыткам некоторых неофитов официально вернуться к религии предков.

Ключевые слова: евреи, вероисповедание, иудаизм, православие, Николай I, Св. Синод, кантонисты, миссионеры.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.08

Введение

Данная статья посвящена рассмотрению вопроса о распространении православия среди еврейского населения Российской империи в цар-

ствование императора Николая I (1825–1855 гг.). Эта проблема затрагивалась как в трудах классиков еврейской историографии С.М. Дубнова и Ю.И. Гессена [Дубнов 1919; Гессен 1927], так и современных российских и зарубежных историков [Амчиславский 2009; Верт 2012; Ильин 2009; Конюченко 2012; Локшин 2012а; 2012б; Петровский-Штерн 2003; Станиславский 2014; Тихонов 2007; Freeze 2005; Klier 2001; Schainker 2017; Stanislawski 1987]. При этом, главным образом, делался акцент на усилении религиозного давления на иудейские общины со стороны имперских властей и подчеркивался недобровольный, вынужденный характер принятия христианства. В фокусе внимания авторов, как правило, оказывались кантонисты как наиболее пострадавшая от насильственного крещения категория еврейского населения.

В то же время ряд законодательных, социально-политических и бытовых аспектов, связанных с обращением иудеев в православие в названную эпоху, остался вне поля зрения историков. Восполнить этот пробел позволяют документы Российского государственного исторического архива, большая часть которых впервые вводится в научный оборот в рамках данного исследования.

Попытки распространения христианства среди иудейских подданных Российской империи берут начало в царствовании старшего брата и предшественника Николая I – императора Александра I. 25 марта 1817 г. был издан высочайший указ «Об учреждении Комитета для всех обращающихся в христианство евреев и о даровании им прав и выгод» [ПСЗ 1830а, № 26752]. С целью «положить твердое основание для призрения и обеспечения евреев, приемлющих христианство», данным актом провозглашалось создание особого Общества израильских христиан из иудеев, принявших одно из направлений христианской религии.

Обществу отводились казенные земли, на которых предоставлялось компактно селиться новообращенным; они получали от правительства ряд льгот, включавших свободу самоуправления, торговой и промышленной деятельности и перемещения по территории государства, а также освобождение от земских повинностей и платежа податей сроком на 20 лет. Общество израильских христиан провозглашалось состоящим под покровительством императора и должно было подчиняться специально учрежденному в Санкт-Петербурге Комитету опекунства израильских христиан во главе с министром духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицыным.

Опубликовав указ о создании Общества на русском, польском и немецком языках «для всеобщего сведения и исполнения», правительство рассчитывало на широкое привлечение желающих креститься иудеев, однако практические результаты деятельности по созданию «особого состояния» из еврейских неофитов оказались более чем скромными, и к концу александровского царствования какие-либо мероприятия в этом

направлении были приостановлены. В последующую эпоху намерения выделить обратившихся в христианство иудеев в отдельную социальную группу оказались прочно забытыми.

1

Основополагающей тенденцией внутренней политики Николая I являлось стремление к построению унитарного государства, скрепленного принципами «православия, самодержавия, народности». Поскольку единство государственной религии для всех подданных признавалось одним из ключевых элементов культивируемого самодержцем имперского организма, три десятилетия николаевского царствования стали временем активного прозелитизма в отношении представителей иных конфессий, в том числе иудаизма.

Иудейское вероисповедание, в значительной мере представлявшее альтернативную христианству картину мира, отличавшееся особой сплоченностью и замкнутостью своих приверженцев, повседневная жизнь которых в сильнейшей степени зависела от религиозных постулатов, вызывало особые подозрения верховной власти. При этом общий «охранительный» курс накладывался на личные предрассудки императора, чье отношение к евреям весьма ярко характеризуется резолюцией, последовавшей в январе 1835 г. на мнение Государственного Совета об обвинении группы велижских иудеев в ритуальных убийствах:

> Неоднократные примеры подобных умерщвлений с теми же признаками доказывают, по моему мнению, что между евреями существуют, вероятно, изуверы или раскольники, которые христианскую кровь считают нужной для своих обрядов [РГИА, Ф. 1151. Оп. 2. 1834 г. Д. 92. Л. 54-54 об.][1].

Из представленного сочетания факторов логическим образом проистекало стремление правительства к обращению евреев в православие. Однако на практике процесс этот был достаточно противоречивым, сопровождаясь многочисленными сложностями и колебаниями. Первоочередным среди них являлось отношение властей к принципу добровольности принятия христианства.

В законодательных актах николаевского времени, детально регламентировавших общественно-правовой статус евреев, никак не упоминалось о желательности смены ими своего исповедания, а также о каких-либо «послаблениях» в отношении лиц, принявших православие.

[1] В действительности убийства и ритуальное использование крови в иудаизме строго запрещены.

Напротив, в «Положении о евреях» 1835 г. прямо указывалось на то, что «евреи могут отправлять общественные молитвы и богомоление в местах общей их оседлости. Никто не имеет права препятствовать им в том ни словом, ни делом» [ПСЗ 1836, № 8054].

Следует также подчеркнуть, что правительственные и частные учебные заведения (в том числе приходские училища), в которые разрешено было принимать еврейских детей в «черте постоянного жительства евреев», не должны были становиться орудием обращения их в христианство. В «Положении» официально провозглашалось, что «вступившие в училища дети евреев не принуждаются к перемене их веры и не обязаны посещать тех уроков, в коих преподается учение Христианскому Закону» [ПСЗ 1836, № 8054].

Вместе с тем, с начала 1840-х гг. вопрос об обращении иудеев в православие активно обсуждался в Министерстве внутренних дел, Св. Синоде и Еврейском комитете, а также становился предметом детального рассмотрения губернаторами территорий, входивших в черту оседлости. Итогом этого стало признание правительством идеи о желательности слияния евреев с «коренным населением Империи» путем их христианизации [РГИА, Ф. 1269. Оп. 1. Д. 10. Л. 1–7 об.; Д. 134. Л. 130–139].

11 февраля 1842 г. Николай I утвердил подготовленные Комитетом министров «Правила для евреев, принимающих христианскую веру» [РГИА, Ф. 1269. Оп. 1. Д. 10. Л. 43–47 об.]. Этот документ включал в себя семь пунктов, касавшихся социально-правового положения сменивших веру иудеев. Согласно «Правилам», принявшие крещение получали единовременное пособие «на первоначальное обзаведение» в размере от 15 до 30 рублей серебром. Им разрешалось свободно приписываться к купечеству, «земледельческому, ремесленному и мещанскому обществам», а также поступать в состав духовного сословия. При крещении родителей-иудеев дети в возрасте до 7 лет также подлежали крещению (в случае принятия христианства одним из родителей крещению подлежали дети того же пола). Те из перешедших в христианство лиц, кто выражал желание поселиться на казенных землях, пользовались льготами, предусмотренными для евреев, «переходящих в земледельческое состояние»[2].

При этом в «Правилах» изначально был заложен принцип настороженного отношения к принимающим христианство иудеям. Так, Министерству внутренних дел и Св. Синоду предписывалось негласным образом собирать сведения о «личности и качествах» желающих креститься, причем прибегать для этого исключительно к свидетельствам

[2] «Положение о евреях» 1835 г. предусматривало для лиц, переходящих в земледельцы, сложение всех недоимок по казенным податям и сборам, освобождение от подушной подати на 25 лет, от рекрутской повинности – на срок от 25 до 50 лет, а также от денежных земских повинностей на 10 лет. См.: [ПСЗ 1836, № 8054].

«известных лиц из общества христиан», удостоверениям местных полицмейстеров или городничих, а также благочинных над православным духовенством. Примечательно, что соответствующий пункт «Правил» не подлежал опубликованию в «Сенатских ведомостях», поскольку было признано «неудобным оглашать находящиеся в нем меры» [РГИА, Ф. 1269. Оп. 1. Д. 10. Л. 47 об.].

2

В царствование Николая I прослеживаются две основные тенденции в сфере обращения иудеев в православие.

С одной стороны, это стремление к массовому крещению заведомо зависимых и несвободных категорий еврейского населения, таких как военнослужащие и кантонисты. Самым многочисленным единовременным обращением стало крещение в мае 1845 г. 915 евреев Саратовских батальонов военных кантонистов, возглавляемых подполковником Иваном Сафроновым. По случаю этого события в г. Вольске, где квартировали батальоны, был торжественно отслужен благодарственный молебен и совершен крестный ход с участием местного населения [РГИА, Ф. 796. Оп. 126. Д. 895. Л. 2]. Поскольку в православную веру перешли все состоявшие в батальонах иудеи, за исключением трех находившихся на лечении кантонистов, подполковник Сафронов, по всеподданнейшему докладу военного министра, был произведен в следующий чин и награжден орденом Св. Владимира 4-й степени [РГИА, Ф. 796. Оп. 126. Д. 895. Л. 4].

Интересна дальнейшая судьба двух крестившихся кантонистов Саратовских батальонов – Ицко Берко Лейбовича и Шмуля-Мошко Ройзельмана, призванных на военную службу из Волынской губернии. Получив при крещении новые имена Николая Кузнецкого[3] и Александра Сафронова, оба подали прошения о зачислении в Казанскую духовную семинарию и продемонстрировали во время обучения «хорошие успехи» в овладении богословскими знаниями. Еще в семинарии новообращенные посвятили себя миссионерской деятельности и активно убеждали бывших единоверцев из числа кантонистов Казанских батальонов переходить в православие, за что удостоились благословения Св. Синода [РГИА, Ф. 796. Оп. 127. Д. 294. Л. 18].

В редких случаях власти стремились не только крестить еврейских кантонистов, но и обеспечить их религиозной литературой, которая в

[3] В дальнейшем Николай Кузнецкий (1826–1887) принял сан священника, а затем монашеский постриг с именем Нафанаила, став в конце жизни архимандритом Густынского Свято-Троицкого монастыря Полтавской губернии. Подробнее о нем см.: [Нафанаил 1885].

доступной форме объясняла бы основы новой для них веры. Так, в январе 1844 г. епископ Тобольский Владимир, сообщая Св. Синоду об обращении в православие 48 иудеев Тобольского полубатальона военных кантонистов, указывал на желательность обеспечения их «букварями и краткими катехизисами». По мнению иерарха, это дало бы возможность «закрепить» знания неофитов о православии и позволило бы им находить ответы на возникающие вопросы религиозного характера [РГИА, Ф. 796. Оп. 125. Д. 45. Л. 1]. Получив рапорт, Синод распорядился отослать в Тобольск 50 экземпляров букварей и кратких катехизисов из собственных запасов. 13 апреля того же года епископ Владимир рапортовал, что число крещеных кантонистов составляет уже 76 человек, и все они снабжены книгами, недостающие он закупил в местной книжной лавке и гимназии [РГИА, Ф. 796. Оп. 125. Д. 45. Л. 3–7].

Примечательно, что Николай I лично следил за ситуацией с обращением кантонистов-иудеев в православие. В 1833 г., когда обер-прокурор Св. Синода С. Д. Нечаев представил священника 2-го Учебного карабинерного полка Симеона Пиунова к награждению орденом Св. Анны 3-й ст. за крещение 147 кантонистов, император распорядился заменить орден на наперсный крест, обосновав это тем, что «обращение детей не может равняться с обращением взрослых, понимающих важность таинства крещения» [РГИА, Ф. 796. Оп. 114. Д. 388. Л. 1–1 об.].

Однако уже в 1847 г., ознакомившись с отчетами военного министра А. И. Чернышева, самодержец выразил недовольство тем обстоятельством, что «мало обращается в православную веру состоящих в учебных карабинерных полках и заведениях военных кантонистов нижних чинов и кантонистов из евреев» [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1380. Л. 2].

Высочайшее замечание было сообщено иерархам всех епархий, а также обер-священнику армии и флота В. И. Кутневичу с предписанием «стараться сделать по сему случаю надлежащее подтверждение законоучителям означенных полков и заведений, чтобы они усердно старались об успешном обращении нижних чинов и кантонистов из евреев в православную веру, но при этом не позволяли себе таких действий, которые могли бы подать повод приносить жалобы на принуждение к принятию христианской веры» [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1380. Л. 3 об.]. На практике это привело к существенной активизации усилий православного духовенства по склонению кантонистов-иудеев к крещению. Так, в частности, епископ Саратовский и Царицынский Афанасий донес Св. Синоду, что в Саратовских батальонах военных кантонистов не осталось ни одного некрещеного еврея [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1380. Л. 7].

Другой тенденцией в обращении иудеев в христианство в рассматриваемую эпоху являлось добровольное принятие ими православия. Такие случаи являлись, скорее, исключением из правил, поскольку в иудейской традиции отступничество считается тяжким грехом. За 30-летний

период николаевского царствования сохранилось не более десятка дел Канцелярии Св. Синода подобного характера.

Особый интерес представляет дело о крещении в Бердичеве в ноябре 1831 г. 33 членов еврейской семьи Рубинштейн, среди которых был отец выдающихся музыкальных деятелей Антона и Николая Рубинштейнов Герш (в крещении Григорий) Рубинштейн [РГИА, Ф. 796. Оп. 113. Д. 35. Л. 3–4]. Дед братьев-композиторов, купец 2-й гильдии Рувин (Роман) Рубинштейн, принял православие за год до этого в Санкт-Петербурге, а затем, вернувшись в Бердичев, подал епископу Волынскому и Житомирскому Амвросию прошение о крещении членов своей семьи. Его просьба была удовлетворена, и священнику Николаевской церкви Петру Дунину-Борковскому было объявлено «пастырское благословение» на крещение разветвленной еврейской семьи. Интересно отметить, что вместе с членами семьи Рубинштейн были также крещены полтавский мещанин еврейского происхождения Григорий Зилинский и лютеранин Николай Штигель [РГИА, Ф. 796. Оп. 113. Д. 35. Л. 1 об.]. Это событие стало одним из первых случаев добровольного обращения иудеев в христианство в царствование Николая I.

Несмотря на принятый государством общий курс на христианизацию еврейского населения, некоторым иудеям, желавшим принять православие, приходилось преодолеть немалые трудности бюрократического характера. Так, в феврале 1836 г. 19-летний лепельский мещанин Янкель Осман, проживавший на тот момент в г. Зарайске Рязанской губернии, подал прошение архиепископу Евгению о крещении в православие, но получил отказ на том основании, что предоставил духовным властям копию с просроченного паспорта, «а нового не представил», в связи с чем у последних возникли вопросы, «какого он звания и рода, и не касается ли до него каких дел» [РГИА, Ф. 796. Оп. 117. Д. 540. Л. 2 об.].

Спустя четыре месяца юноша вновь обратился к рязанскому архиепископу с просьбой оказать содействие в обращении к лепельским уездным властям с целью выдачи ему новых документов, «за отсутствием которых он остается и доселе некрещеным». Однако ходатайство не было удовлетворено, поскольку «еврей Осман и теперь не представил нового паспорта» [РГИА, Ф. 796. Оп. 117. Д. 540. Л. 2 об.].

После этого Янкель Осман подал всеподданнейшее прошение о переходе в православие самому императору Николаю I. Дело было рассмотрено на заседании Св. Синода, который предписал Рязанской духовной консистории «войти в сношение» с Витебским губернским правлением для получения сведений о сословной и религиозной принадлежности просителя, а его самого «поручить искусному священнику для наставления и поучения православной вере, молитвам и христианскому благочестию» [РГИА, Ф. 796. Оп. 117. Д. 540. Л. 6 об.]. В итоге 3 февраля 1837 г. Осман был, наконец, крещен в Вознесенской церкви г. Зарайска.

В июле 1844 г. двое уроженцев г. Слуцка Минской губернии – 17-летний Лейба Абрамович и 14-летний Янкель Канторович – подали прошение директору Слуцкой гимназии К.М. Адамовичу о крещении в православие, выразив при этом желание быть направленными для совершения таинства в один из великороссийских городов. Свою просьбу они обосновывали опасением преследований со стороны родственников и других иудеев, проживающих в Слуцке, а также намерением поступить в одно из российских учебных заведений за счет казны [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1060. Л. 1–1 об.].

Ситуация была доложена обер-прокурору Св. Синода Н.А. Протасову и управляющему Министерством народного просвещения П.А. Ширинскому-Шихматову, которые сочли невозможным удовлетворить просьбу молодых людей вследствие законодательных ограничений права свободного передвижения евреев и финансовых сложностей учебного ведомства. Тогда юноши попросили разрешить им креститься в Минске, поскольку «отторжение их от своих семейств будет в этом случае не столь чувствительно для их родителей, и сии последние перенесут несравненно менее огорчений и неприятностей от своих единоверцев» [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1060. Л. 3–3 об.]. Эти доводы были признаны убедительными, и Св. Синод предписал архиепископу Минскому и Бобруйскому Антонию совершить над Абрамовичем и Канторовичем таинство крещения с последующим определением их в Минскую духовную семинарию на казенный счет [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1060. Л. 10–11].

Случай противоположного характера имел место осенью 1840 г., когда состоялось крещение семи сигналистов-иудеев, служивших на постах Варшавской телеграфной линии. Они, как сообщал дежурный генерал Главного Штаба обер-прокурору Св. Синода Н.А. Протасову, сами «изъявили желание присоединиться к православной церкви» [РГИА, Ф. 796. Оп. 121. Д. 1198. Л. 1]. Коллективные добровольные обращения среди военнослужащих евреев были столь редки, что власти решили вопрос об их переходе в православие в максимально короткие сроки. Уже спустя шесть дней Синод рассмотрел этот случай и вынес определение:

> Немедленно распорядиться о просвещении Святым Крещением сигналистов, не входя ни в какие особенные о них разыскания [РГИА, Ф. 796. Оп. 121. Д. 1198. Л. 3].

В итоге все семеро были крещены в различных церквях Санкт-Петербургской епархии; при этом у них были взяты расписки, в которых они обязывались всю жизнь оставаться в лоне христианской церкви.

В августе 1847 г. находившиеся в Мариуполе купцы-евреи Борух Овадья, Моше Каррако и Яни Андреа, являвшиеся подданными Османской империи, обратились к епископу Екатеринославскому и Таганрогско-

му Иннокентию с прошением о переходе из иудаизма в православие, подчеркивая при этом, что на родине сталкиваются с затруднениями в исполнении этого намерения [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1185. Л. 1]. Епископ, однако, отказал в удовлетворении просьбы, сославшись на то, что российские законы не позволяют «присоединять» евреев-иностранцев к православию и передал окончательное решение этого вопроса на рассмотрение Св. Синода. Последний вынес определение, в котором подтверждалась правильность решения иерарха и подчеркивалось, что «иностранных евреев, кои отправляются только с одним желанием принять христианскую веру, не дозволено впускать в Россию» [РГИА, Ф. 796. Оп. 128. Д. 1185. Л. 2 об.][4]. В связи с этим местным властям было предписано выслать купцов «на первых отходящих из Мариуполя судах».

Во второй половине 1840-х гг. предметом разбирательства Духовного ведомства стал вопрос о перемене веры несовершеннолетними детьми иудеев. Поводом к этому стал случай обращения в христианство 11-летнего сына и 13-летней дочери мещанина Минской губернии Неуха Протаса.

Летом 1845 г. подростки Михель и Сося, тайно от родителей обучившись основам православной веры и молитвам у «жены рекрута Шабловской и сестры помещика, девицы Верижанской», явились в сопровождении последних в Минскую духовную консисторию и заявили о желании принять крещение. Просьба детей была удовлетворена епархиальным начальством: оба незамедлительно были крещены в Минском кафедральном соборе, с получением христианских имен Михаила и Софии Кузьминских. На следующий день их отец в сопровождении раввина г. Минска был вызван в дом гражданского губернатора А.В. Семенова, где брат и сестра объявили о том, что «давно желали и ныне желают быть христианами, а иудейскую веру отвергли» [РГИА, Ф. 796. Оп. 126. Д. 1792. Л. 3].

Не смирившись с обращением своих детей, мещанин Протас подал жалобы министру внутренних дел Л.А. Перовскому и обер-прокурору Св. Синода Н.А. Протасову на то, что они были насильственным образом увезены из семьи и принуждены к перемене веры. Допрошенные по делу Шабловская и Верижанская не отрицали, что тайно доставили Михеля и Сосю в Минск для крещения, «дабы не воспрепятствовали евреи привести намерение в исполнение», однако подчеркивали добровольность намерений подростков [РГИА, Ф. 796. Оп. 126. Д. 1792. Л. 2 об.]. На самостоятельности выбора ими православия настаивала и Минская духовная консистория.

[4] Данное положение было внесено в законодательство Российской империи манифестом императрицы Екатерины II от 4 декабря 1762 г. См.: [ПСЗ 1830б, № 11720]. В дальнейшем запрет «выходящим из-за границы евреям постоянно водворяться в России» был подтвержден высочайше утвержденным положением Комитета министров от 15 марта 1824 г. [ПСЗ 1830в, № 30004].

Однако Синод, рассматривавший дело, посчитал, что епархиальные власти поспешили с крещением брата и сестры Протасов, не приняв во внимание их малолетство и отсутствие согласия отца на этот шаг, и обратился в Министерство внутренних дел за разрешением вопроса о том, с какого возраста «можно было бы, судя по положению евреев, приступать к крещению детей их, независимо от воли и расположения родителей» [РГИА, Ф. 796. Оп. 126. Д. 1792. Л. 8 об.].

В августе 1846 г. министр внутренних дел Л.А. Перовский сообщил Духовному ведомству свой отзыв по этому делу. По его мнению, православным священникам следовало бы разрешить крестить малолетних евреев, «не стесняясь волей родителей», поскольку законами Российской империи министру внутренних дел предоставлено право разрешать несовершеннолетним иудеям «без означения их возраста присоединяться к терпимым в государстве исповеданиям без истребования на то согласия их родителей» [РГИА, Ф. 796. Оп. 126. Д. 1792. Л. 11 об.]. Отсюда следовал вывод, что священнослужители «государственной церкви» тем более должны иметь право удовлетворять ходатайства о присоединении к ней без каких-либо формальных ограничений. Обер-прокурор Св. Синода Н.А. Протасов согласился с этим мнением и предложил в будущем поступать в подобных случаях именно таким образом. Однако иных документов подобной тематики за период николаевского царствования в делах Канцелярии Св. Синода не сохранилось[5].

3

Некоторые перешедшие в православие иудеи стремились в дальнейшем посвятить себя обращению бывших единоверцев и становились миссионерами. Уникальный в этом отношении случай имел место в 1838 г., когда желание принять православную веру выразил раввин г. Веймара Авраам Гирш Левисон, сын раввина, имевший степень «доктора богословия Моисеева закона». Он обратился с письмом на имя министра народного просвещения С.С. Уварова, в котором утверждал, что после детального знакомства с историей и догматами христианской церкви, а также изучения текстов «Нового Завета» в нем «утвердилась

[5] Следует отметить, что в истории с братом и сестрой Протасами прослеживаются определенные параллели с делом Эдгардо Мортары, имевшим место в 1858 г. и получившим широкий общественный резонанс в Западной Европе. Шестилетний еврейский мальчик из Болоньи, которого тайно крестила служанка, был отобран у родителей властями Папской области и воспитан католическими священниками при личном участии папы Пия IX. Став совершеннолетним, Эдгардо отказался вернуться к своей семье, вступил в орден латеранских каноников и посвятил себя миссионерской деятельности. Подробнее об этом см.: [Керцер 2018].

непоколебимая решимость открыто перейти к христианству» [РГИА, Ф. 796. Оп. 120. Д. 628. Л. 3 об.].

Выбор именно православного направления Левисон обосновывал тем, что на его родине, в Пруссии, ведется достаточно активная деятельность по распространению христианства среди евреев, в то время как в Российской империи иудеи, «погруженные в каббалистические, талмудические, мистические и фарисейские рассуждения, крайне недостаточно наставлены в христианстве» [РГИА, Ф. 796. Оп. 120. Д. 628. Л. 4]. В связи с этим, полагая себя в точности осведомленным об «образе мыслей и выражений иудеев», он утверждал, что явится наилучшей кандидатурой для распространения христианства среди российских евреев.

С.С. Уваров передал обращение Левисона в Министерство внутренних дел, откуда оно поступило на рассмотрение Св. Синода. Получив от российского поверенного в делах в Веймаре графа В.А. Санти и находившегося при дипломатической миссии протоиерея С.К. Сабинина свидетельства о нравственности и искренности намерений раввина, Духовное ведомство ходатайствовало перед канцлером К.В. Нессельроде о выдаче ему паспорта для свободного проезда в Россию.

Летом 1839 г. Левисон приехал в Санкт-Петербург, где на обер-священника армии и флота В.И. Кутневича была возложена обязанность наставлять его в догматах православия, при необходимости привлекая к этому и других духовных лиц, «доверия заслуживающих по учености и образу мыслей» [РГИА, Ф. 796. Оп. 120. Д. 628. Л. 24][6]. Таким образом, для подготовки к обращению раввина, обладавшего богословским образованием и широкой эрудицией, церковными властями были предприняты весьма серьезные меры, в отличие от «просвещения в вере» обывателей и военнослужащих иудейского исповедания, которое носило достаточно общий и схематичный характер.

21 октября 1839 г. в Спасо-Преображенском соборе Санкт-Петербурга Левисон был крещен в православие, получив имя и отчество Василия Андреевича. Менее чем через месяц после этого он был направлен в белорусские губернии для обращения еврейского населения[7]. Однако миссионерская деятельность бывшего раввина оказалась недолгой, и уже в

[6] Впоследствии В.И. Кутневич сообщал обер-прокурору Св. Синода Н.А. Протасову, что провел с Левисоном несколько бесед на богословские темы, являющиеся ключевыми для понимания сущности христианства: «1. О личности Мессии, приход которого предсказывали Пророки; 2. О двойственной сущности Иисуса Христа, Божественной и человеческой; 3. О трояком служении Христа во время Его пребывания на Земле как Пророка, Царя и Первосвященника; 4. О таинстве Св. Троицы; 5. О Церкви и Св. Таинствах». См.: [РГИА, Ф. 796. Оп. 120. Д. 628. Л. 34-35].

[7] Примечательно, что до Левисона в Белоруссии уже находился в качестве миссионера другой крещеный иудей, Егор Темкин, однако его деятельность была признана неудовлетворительной. См.: [РГИА, Ф. 796. Оп. 120. Д. 628. Л. 42-43].

апреле 1840 г. он был принят в Санкт-Петербургскую Духовную академию на должность профессора еврейского языка. В этой должности Левисон успешно прослужил два десятилетия, отметившись, в том числе, переводом на древнееврейский одного из главных храмовых богослужений православной церкви – литургии святителя Иоанна Златоуста [РГИА, Ф. 802. Оп. 12. Д. 791. Л. 21–27].

В апреле 1842 г. уроженец Курляндской губернии Венедикт Левинсон подал духовным властям прошение о переходе в православие. Его просьба была удовлетворена практически сразу, поскольку он был признан «столько же предварительно подготовленным, сколько знающим молитвы и догматы веры Православной Церкви» [РГИА, Ф. 796. Оп. 123. Д. 465. Л. 2]. В скором времени Левинсон обратился к архиепископу Литовскому и Виленскому Иосифу с заявлением о принятии его в духовное звание.

При рассмотрении этого случая в Св. Синоде выяснилось, что законодательство Российской империи не содержит никаких формальных запретов на занятие крещеными евреями должностей церковно- и священнослужителей (очевидно, вероятность этого даже не предполагалась при составлении свода «Законов о состояниях»). Напротив, в состав белого духовенства, в случае недостатка лиц духовного звания, разрешалось принимать выходцев из любых сословий, кроме крепостных крестьян, при условии соответствия претендентов должному уровню поведения и образования [РГИА, Ф. 796. Оп. 123. Д. 465. Л. 7].

Принимая во внимание недостаток православного клира в недавно учрежденной Литовской епархии, а также представленные местными церковными властями свидетельства о «твердости и ревности Левинсона в принятой им вере», Св. Синод в октябре того же года разрешил ему занять должность причетника в Преображенской церкви Брестского уезда Гродненской губернии [РГИА, Ф. 796. Оп. 123. Д. 465. Л. 11][8].

Посвятить себя миссионерской деятельности в 1850 г. пытался 50-летний крестившийся иудей Александр Антовильский. В прошении, поданном в Св. Синод, он указывал, что «принял православную веру не по нужде или по наговору, а по собственному чтению Книг Пророческих и Святого Евангелия», и «ревностно желает проповедовать израильтянам о принятии ими христианской веры» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1300. Л. 2]. Рассмотреть кандидатуру Антовильского было поручено митрополиту Новгородскому, Санкт-Петербургскому, Эстляндскому и Финляндскому Никанору, а непосредственно испытать искренность его намерений и

[8] Очевидно, на столь быстрое разрешение обратившемуся в православие иудею вступить в состав православного духовенства повлияла общественно-политическая ситуация в западных губерниях, где в рассматриваемый период велась достаточно острая борьба за усиление позиций православной церкви и сокращение римско-католического влияния. Подробнее об этом см.: [Вибе 2009, 15–25; Долбилов 2006, 103–113].

способности проповедовать – протоиерею церкви Успения Пресвятой Богородицы на Сенной площади А.И. Окуневу.

После трех месяцев испытаний, когда Антовильскому было предложено пройти несколько собеседований со священником, а также предоставить письменные ответы-рассуждения на библейские сюжеты, А.И. Окунев сообщил митрополиту, что его подопечный пересказывает библейские сюжеты со значительными искажениями и неточностями, а также высказывает суждения, «противные не только Священному Писанию, но и вообще здравому смыслу» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1300. Л. 10]. Антовильский также не продемонстрировал сколько-нибудь явных способностей к убеждению, и «весь предмет обращения евреев в христианство ограничивался у него суровыми обличениями их» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1300. Л. 9 об.].

Изучив письменные ответы Антовильского, митрополит Никанор пришел к выводу, что «всё писано до такой степени безграмотно, бессвязно и бестолково, что нет ни малейших следов ни логики, ни грамматики» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1300. Л. 10–10 об.]. В итоге Св. Синод принял решение отказать Антовильскому в назначении миссионером, как «не имеющему потребных для сего важного дела познаний и способностей» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1300. Л. 27].

Летом 1850 г. на рассмотрение Еврейского комитета поступила анонимная записка, автор которой утверждал, что необходимо распространять среди евреев сочинения, которые убеждали бы их в истинности христианства и изобличали «заблуждения Талмудического учения» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1279. Л. 2]. Комитет, согласившись с тем, что подобная мера может принести потенциальную пользу, признал нужным возложить обязанность рассматривать и разрабатывать подобные сочинения на «профильное» ведомство – Св. Синод.

По поручению последнего, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии В.А. Левисон, об обращении которого упоминалось выше, составил записку о принятии евреями христианства с первых веков нашей эры до Нового времени [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1279. Л. 11–18]. В документе подчеркивалось, что в исторической перспективе насильственные практики обращения успеха не имели, а лишь усиливали сопротивление иудеев. В связи с этим Левисон призывал действовать в этой сфере предельно осторожно и деликатно, а в качестве «надежного средства» предлагал осуществить перевод «Нового завета» на идиш, который использовало еврейское население Российской империи, и разослать в губернии черты оседлости, где «благонадежные и близкие к евреям священники» могли бы знакомить с ним население [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1279. Л. 14 об.].

Однако Св. Синод, рассмотрев записку Левисона, пришел к выводу о «недостаточности полемического средства в народе, исполненном

закоренелых предрассудков» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1279. Л. 20]. Более надежным методом, способным подтолкнуть иудеев к принятию православия, было признано вовлечение еврейского юношества в общеимперскую систему образования, которая способствовала бы осознанию ими «заблуждений Талмуда» и сближению с христианским населением. Впрочем, эта стратегия так и осталась декларативной до самого конца николаевского царствования[9].

4

Характеризуя ситуацию с обращением в православие иудеев в рассматриваемую эпоху, необходимо сказать несколько слов о попытках некоторых из них вернуться к религии предков.

В январе 1837 г. духовным властям стало известно о крещении жителя г. Ачинска Енисейской губернии Моисея Лейбовича. Он находился под судом за избиение некоего еврея, который и сообщил о том, что ранее обидчик обратился в православие, однако впоследствии женился на еврейке и продолжает тайно исповедовать иудаизм [РГИА, Ф. 796. Оп. 118. Д. 64. Л. 1]. Сам Лейбович категорически отрицал факт своего крещения, однако его подтвердили священник и церковнослужители Ачинской Троицкой церкви и восприемники новообращенного. Доказательством служила и соответствующая запись в церковной метрической книге.

Поскольку по законам Российской империи отступление от христианства являлось уголовным преступлением, каравшимся лишением правоспособности вплоть до возвращения в лоно церкви, казус Лейбовича рассматривался министром внутренних дел Д.Н. Блудовым, который сообщил о нем Николаю I во всеподданнейшем докладе. Император наложил на доклад резолюцию: «Для вразумления Лейбовича в догматах веры и увещания отправить в монастырь с тем, чтобы об успехе его обращения было доложено Св. Синоду» [РГИА, Ф. 796. Оп. 118. Д. 64. Л. 1 об.].

В мае 1838 г. Моисей Лейбович был определен «для вразумления» в Енисейский Спасо-Преображенский мужской монастырь, однако и там продолжал утверждать, что «Святого Крещения никогда не принимал и принять оного никак не хочет, а желает жить и умереть в вере предков своих» [РГИА, Ф. 796. Оп. 118. Д. 64. Л. 12]. Монастырское начальство не предпринимало особых усилий по «увещеванию вероотступника»:

[9] С 1844 г., по распоряжению Николая I, в Российской империи действовал запрет принимать лиц иудейского исповедания на государственную службу, что в значительной степени лишало еврейскую молодежь стимула к получению высшего образования. Ситуация в этой области существенно изменилась лишь в начале царствования императора Александра II. Подробнее об этом см.: [Манойленко 2017].

прибывшие в апреле 1841 г. в обитель служители Томской духовной консистории констатировали, что Лейбович фактически не проживает в монастыре, а снимает с семьей квартиру в г. Енисейске, посещая настоятеля «только набегами». Св. Синод объявил последнему строгий выговор, а его подопечный в октябре 1842 г. был переведен в Томский Богородице-Алексеевский монастырь.

На новом месте он провел еще два года, но на все уговоры вернуться к православию отвечал, что никогда не принимал крещения, и так ни разу не явился на проводившиеся в монастыре богослужения. В ноябре 1844 г. епископ Томский и Енисейский Афанасий сообщил Св. Синоду, что Лейбович почувствовал себя очень плохо, но когда к нему прислали священника и иеромонаха для увещевания и исповеди, «он отверг предостережение их, назвав себя евреем, а не христианином» [РГИА, Ф. 796. Оп. 118. Д. 64. Л. 51 об.]. На следующий день Моисей Лейбович скончался, так и не признав смены веры и последующего «отступления» в иудаизм.

Этот случай стал по-настоящему уникальным в практике Духовного ведомства: остальные лица, пытавшиеся открыто вернуться к иудейскому исповеданию в николаевскую эпоху, за редким исключением, подобной твердости не проявляли.

В январе 1840 г. управляющий Министерством внутренних дел А.Г. Строганов направил обер-прокурору Св. Синода Н.А. Протасову «дело о выкресте Вржесневском» [РГИА, Ф. 796. Оп. 121. Д. 420. Л. 2]. Из присланных документов следовало, что 20-летний мещанин Минской губернии Феликс Вржесневский «совратился в еврейскую веру».

За шесть лет до этого юноша был крещен приходским священником Бельчанской церкви Бобруйского уезда и в дальнейшем, «проживая в услужении у разных лиц, исполнял обряды христианской веры, твердо соблюдая оную» [РГИА, Ф. 796. Оп. 121. Д. 420. Л. 3 об.]. Весной 1839 г. он посетил одного из своих соседей-иудеев, Залмана Ялтиша, который стал вести с ним разговоры на религиозные темы, предоставил ему «еврейское платье» и, по утверждению Вржесневского, «разными угрозами» принудил вернуться в иудаизм.

Когда об «отступлении» молодого человека стало известно властям Минской губернии, Вржесневский не проявил никакого упорства и представил себя жертвой принуждения. Св. Синод, рассмотрев дело, постановил направить юношу к местному духовному начальству «для увещевания», что в скором времени принесло свои плоды. Уже в августе 1841 г. бобруйский благочинный Иоанн Филипповский сообщил, что «выкрест Вржесневский содержит христианскую веру твердо и неколебимо» [РГИА, Ф. 796. Оп. 121. Д. 420. Л. 9 об.]. После этого с него была взята подписка о нахождении в православии до конца жизни, и он был отпущен восвояси. «Совративший христианина» Залман Ялтиш был наказан 50 ударами плетьми и сослан в Сибирь на поселение.

В октябре 1850 г. семь солдат-евреев Московского резервного полка обратились к командованию 6-го пехотного корпуса с жалобой на насильственное обращение в православие в период пребывания в Пермских и Казанских батальонах военных кантонистов. Признав жалобу безосновательной, военный министр А.И. Чернышев распорядился перевести их на три года в арестантские роты, «стараясь обратить кротким и благоразумным увещеванием к православной вере» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1720. Л. 3].

Спустя четыре месяца обер-священник армии и флота В.И. Кутневич рапортовал Св. Синоду, что двое военнослужащих, Матвей Андреев и Глеб Крошин, определенные в Аландские арестантские роты, «публично признали свое заблуждение, раскаялись искренно об уклонении от православия и дали расписку, что до конца жизни не отступят от устоев Церкви» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1720. Л. 8 об.]. К июлю 1853 г. еще двое солдат, Семен Ермолаев и Эраст Курбатов, «раскаялись» и дали подписки о возвращении в православие. Двое других, Иван Михайлов и Николай Павлов, умерли, а в отношении последнего «отступника», Василия Курбатова, В.И. Кутневич признал, что «по закоренелой ненависти его к христианству, нет никакого успеха утвердить его в православной вере» [РГИА, Ф. 796. Оп. 131. Д. 1720. Л. 24 об.]. Он так и был оставлен в арестантских ротах.

Заключение

Подводя итоги, следует отметить, что документы Российского государственного исторического архива, на которых основана данная статья, позволяют раскрыть и конкретизировать целый ряд аспектов, связанных с проблемой принятия православия иудеями в эпоху Николая I. Они предоставляют исследователям возможность соотнести между собой декларируемую и реальную политику имперских властей в отношении христианизации евреев, рассмотреть миссионерскую деятельность принявших православие иудеев среди своих бывших единоверцев, проследить процессы социокультурной и религиозной интеграции неофитов, изучить сюжеты, связанные с проблемой возвращения к религии предков.

Кроме того, значение вводимых в научный оборот документов заключается в том, что они позволяют наполнить рассматриваемую тему конкретным историческим содержанием, рассмотрев судьбы отдельных крестившихся иудеев, принадлежавших по своему возрасту, образованию и социальному положению к различным категориям населения Российской империи, установить побудительные мотивы, повлиявшие

в том или ином случае на смену религии, а также проследить жизнь новообращенных после принятия православия.

Изученные авторами документы Российского государственного исторического архива также позволяют сделать ряд обобщающих выводов.

Царствование Николая I стало временем значительной активизации государственной политики, направленной на принуждение иудеев к переходу в православие. Это было связано, в первую очередь, со стремлением к построению монолитного государства, скрепленного, в том числе, принципами общей веры для всех подданных. Личное негативное и весьма подозрительное отношение императора к евреям стало дополнительным фактором, непосредственно влиявшим на этот процесс.

Вместе с тем, конкретные шаги властей по реализации принципов слияния еврейского народа с «коренным населением Империи» отличались непоследовательностью и противоречиями. Изначально декларируемые принципы добровольности смены вероисповедания были, в конечном счете, окончательно вытеснены стремлением к массовому обращению зависимых категорий еврейского населения, позволявшим военной и духовной бюрократии отчитываться о значительных успехах в «просвещении инородцев», получая за это награды и продвижение по службе.

Парадоксальность ситуации заключалась в том, что немногочисленные искренне желавшие принять православие иудеи зачастую сталкивались с бюрократическими препятствиями и подчеркнуто настороженным отношением к своим намерениям, необходимость которого даже была закреплена законодательно.

Разработав правила о снятии целого ряда правовых ограничений с иудеев, обратившихся в православную веру, правительство не стремилось использовать этот аргумент для того, чтобы убедить широкие массы еврейского населения переходить в господствующую религию, с целью избежать наличия у них корыстных мотивов. При этом отсутствие искренности намерений у евреев-военнослужащих, вынужденных принять крещение вследствие стесненных жизненных обстоятельств, практически не интересовало светские и духовные власти.

Обращенные в православие иудеи, желавшие открыто вернуться к религии предков, лишались правоспособности и всячески принуждались к тому, чтобы оставаться в лоне «государственной церкви». Это обстоятельство в значительной степени способствовало тому, что процесс христианизации евреев в николаевскую эпоху носил формальный характер. Многие из вынужденно крестившихся продолжали на практике тайно придерживаться заповедей и предписаний иудаизма. В результате полного отторжения принявших православие слоев еврейского народа от своих корней не произошло, и официально декларируемые цели обращения так и не были достигнуты.

Источники

Нафанаил 1885 – *Нафанаил (Кузнецкий Николай).* Миссионер из евреев и деятельность его по обращению евреев в христианство. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1885. 165 с.

ПСЗ 1830а – Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. 1-е собрание. Т. XXXIV (1817 г.). СПб., 1830.

ПСЗ 1830б – Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. 1-е собрание. Т. XVI (с 28 июня 1762 по 1764 г.). СПб., 1830.

ПСЗ 1830в – Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. 1-е собрание. Т. XXXIX (1824 г.). СПб., 1830.

ПСЗ 1836 – Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. 2-е собрание. Т. X (1835 г.). Отд. 1. СПб., 1836.

РГИА – Российский государственный исторический архив.

Литература

Амчиславский 2009 – *Амчиславский В.Л.* К вопросу о крещении солдат-евреев в русской армии (1827–1860) // Народы России: историко-психологические аспекты межэтнических и межконфессиональных отношений: мат. XXV междун. конф., С.-Петербург, 12–13 мая 2009 г. СПб.: Нестор, 2009. С. 125–129.

Верт 2012 – *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 280 с.

Вибе 2009 – *Вибе И.Н.* Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае (1830–1855): Автореф. дис. … канд. ист. наук / С.-Петерб. Ин-т истории РАН. СПб., 2009. 26 с.

Гессен 1927 – *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Т. 2. Л.: Тип. К.-О. Ленингр. Губпрофсовета, 1927. 234 с.

Долбилов 2006 – *Долбилов М.Д.* От Конституционной хартии к режиму Паскевича // Западные окраины Российской империи / под ред. А.И. Миллера и М.Д. Долбилова. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 81–122.

Дубнов 1919 – *Дубнов С.М.* Новейшая история еврейского народа. Т. 1: (1789–1848 г.). Пг.: Изд-во «Кадима», 1919. 484 с.

Ильин 2009 – *Ильин С.А.* Русская православная церковь и «еврейский вопрос» в Российской империи // Вестник Тамбовского государственного университета. 2009. Вып. 3. С. 215–220.

Керцер 2018 – *Керцер Д.* Похищение Эдгардо Мортары. М.: АСТ: Corpus, 2018. 544 с.

Конюченко 2012 – *Конюченко А.И.* К вопросу о переходе иудеев в православие в дореволюционной России // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 16. История. Вып. 51. С. 93–98.

Локшин 2012а – *Локшин А.Е.* Рекрутская повинность и обращение евреев в христианство при Николае I // Вопросы истории. 2012. № 7. С. 77–85.

Локшин 2012б – *Локшин А.Е.* Эпоха «гзейрос» в еврейской истории России: кантонисты, хаперы, пойманники // Лехаим. 2012. № 4. https://lechaim.ru/ARHIV/240/lokshin.htm.

Манойленко 2017 – *Манойленко А.С., Манойленко Ю.Е.* «Борьба за дворянство» лиц иудейского исповедания в Российской империи в XIX – начале XX в. // Вопросы истории. 2017. № 7. С. 92–110.

Петровский-Штерн 2003 – *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии, 1827–1914. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 556 с.

Станиславский 2014 – *Станиславский М.* Царь Николай I и евреи. Трансформация еврейского общества в России (1825–1855). М.: Книжники, 2014. 256 с.

Тихонов 2007 – *Тихонов А.К.* Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 352 с.

Freeze 2005 – *Freeze Ch.R.Y.* When Chava Left Home: Gender, Conversion, and the Jewish Family in Tsarist Russia // Polin. Jewish Women in Eastern Europe. 2005. No 18. P. 153–188.

Klier 2001 – *Klier J.D.* State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia // Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 92–112.

Schainker 2017 – *Schainker E.* Confessions of the Shtetl: Converts from Judaism in Imperial Russia, 1817 – 1906. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2017. 339 p.

Stanislawski 1987 – *Stanislawski M.* Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology // Jewish Apostasy in the Modern World. N.Y.: Holmes & Meyer, 1987. P. 189–205.

On the conversion of the Jews to Orthodoxy during the reign of Nicholas I (according to the documents of the Russian State Historical Archive)

Anna Manoylenko
(Saint-Petersburg, Russia)
Master in Socio-Economic Education, Independent Researcher
E-mail: anetkir@rambler.ru
ORCID: 0000-0003-1312-8372

Yuriy Manoylenko
(Saint-Petersburg, Russia)
PhD in History, Independent Researcher
E-mail: historic2009@mail.ru
ORCID: 0000-0002-3063-1140

Abstract: The article examines various aspects of government policy in the sphere of the transition of Jews to Orthodoxy in the era of Nicholas I. Based on the analysis of documents of the Holy Synod, the complexities and contradictions of this process are revealed, attention is drawn to various aspects of the Christianization of the Jewish population of the Russian Empire, which until now have remained outside the field of view of historians. The authors identify and trace the main trends in the field of conversion of Jews to Orthodoxy, and explore the fate of those who changed their religion. A special place is given to the missionary activities of baptized Jews, who devoted themselves to spreading Orthodoxy among their former co-religionists, as well as to the attempts of some neophytes to officially return to the religion of their ancestors.

Keywords: Jews, religion, Judaism, Orthodoxy, Nicholas I, Holy Synod, cantonists, missionaries.

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.08

References

Amchislavskiy, V.L., 2009, K voprosu o kreshchenii soldat-yevreyev v russkoy armii (1827 – 1860) [To the question of the baptism of Jewish soldiers in the Russian army (1827 - 1860)]. *Narody Rossii: istoriko-psikhologicheskiye aspekty mezhetnicheskikh i mezhkonfessional'nykh otnosheniy*: mat. XXV mezhdun. konf., S.-Peterburg, 12–13 maya 2009 g. [Peoples of Russia:

historical and psychological aspects of interethnic and interfaith relations]. St. Petersburg, Nestor, 125–129.

Dolbilov, M.D., 2006, Ot Konstitutsionnoy khartii k rezhimu Paskevicha [From the Constitutional Charter to the Paskevich Regime]. *Zapadnyye okrainy Rossiyskoy imperii* [Western Outskirts of the Russian Empire], eds. A.I. Miller and M.D. Dolbilov. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye, 81–122.

Dubnov, S.M., 1919, *Noveyshaya istoriya yevreyskogo naroda* [Recent History of the Jewish People]. 1 (1789 – 1848 g.), Petrograd, Izdatelstvo «Kadima», 484.

Freeze, Ch.R.Y., 2005, When Chava Left Home: Gender, Conversion, and the Jewish Family in Tsarist Russia. *Polin. Jewish Women in Eastern Europe,* 18, 153–188.

Gessen, Yu.I., 1927, *Istoriya yevreyskogo naroda v Rossii* [History of the Jewish People in Russia], 2. Leningrad, Tip. K.-O. Leningr. Gubprofsoveta, 234.

Il'in, S.A., 2009, Russkaya pravoslavnaya tserkov' i «yevreyskiy vopros» v Rossiyskoy imperii [The Russian Orthodox Church and the "Jewish Question" in the Russian Empire]. *Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta,* 3, 215–220.

Kertser, D., 2018, *Pokhishcheniye Edgardo Mortary* [Kidnapping of Edgardo Mortara]. Moscow, AST, Corpus, 544.

Klier, J.D., 2001, State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia. *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca, Cornell University Press, 92–112.

Konyuchenko, A.I., 2012, K voprosu o perekhode iudeyev v pravoslaviye v dorevolyutsionnoy Rossii [On the question of the conversion of Jews to Orthodoxy in pre-revolutionary Russia], *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta,* 16, Istoriya, 51, 93–98.

Lokshin, A.Ye., 2012, Rekrutskaya povinnost' i obrashcheniye yevreyev v khristianstvo pri Nikolaye I [Recruitment and the conversion of Jews to Christianity under Nicholas I], *Voprosy istorii,* 7, 77–85.

Manoylenko, A.S., and Yu.Ye. Manoylenko, 2017, «Bor'ba za dvoryanstvo» lits iudeyskogo ispovedaniya v Rossiyskoy imperii v XIX – nachale XX v. ["Struggle for the nobility" of persons of the Jewish confession in the Russian Empire in the 19th - early 20th centuries]. *Voprosy istorii,* 7, 92–110.

Petrovskiy-Shtern, Y., 2003, *Yevrei v russkoy armii, 1827–1914.* [Jews in the Russian army, 1827–1914]. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye, 556.

Schainker, E., 2017, *Confessions of the Shtetl: Converts from Judaism in Imperial Russia, 1817 – 1906.* Stanford, Calif., Stanford University Press, 339.

Stanislavskiy, M., 2014, *Tsar' Nikolay I i yevrei. Transformatsiya yevreyskogo obshchestva v Rossii (1825–1855).* [Tsar Nicholas I and the Jews. Transformation of Jewish Society in Russia (1825 - 1855)]. Moscow, Knizhniki, 256.

Stanislawski, M., 1987, Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology. *Jewish Apostasy in the Modern World*. N.Y., Holmes & Meyer, 189–205.

Tikhonov, A.K., 2007, *Katoliki, musul'mane i iudei Rossiyskoy imperii v posledney chetverti XVIII – nachale XX v.* [Catholics, Muslims and Jews of the Russian Empire in the last quarter of the 18th - early 20th centuries]. Saint Petersburg, Izdatelstvo S.-Peterburgskogo universiteta, 352.

Vert, P., 2012, *Pravoslaviye, inoslaviye, inoveriye: ocherki po istorii religioznogo raznoobraziya Rossiyskoy imperii*. [Orthodoxy, heterodoxy, heterodoxy: essays on the history of the religious diversity of the Russian Empire]. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye, 280.

Vibe, I.N., 2009, *Veroispovednaya politika samoderzhaviya v Zapadnom kraye (1830–1855)* [Religious policy of the autocracy in the Western region (1830–1855)]. PhD in History dissertation abstract. St. Petersburg, S.-Peterburgskii Institut istorii RAN, 26.

Статья принята к печати 09.11.2020

Рецензии

Reviews

Элиана Адлер. В их руках. Девичье еврейское образование в Российской империи / пер. с англ. А. Глебовской

Бостон – СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. 271 с. (Серия «Современная иудаика»).
ISBN: 979-8-887190-47-1 (Academic Studies Press).
ISBN: 978-5-907532-40-3 (Библиороссика)

Екатерина Норкина
(Санкт-Петербург, Россия)
Кандидат исторических наук
Санкт-Петербургский университет, кафедра еврейской культуры
E-mail: norichmail@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-9914-102X

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.09

История еврейского женского образования в Восточной Европе XIX в. до сих пор остается в историографии сравнительно новым феноменом. Вышедшая в свет монография американского историка Элианы Адлер «В их руках. Девичье еврейское образование в Российской империи» (Детройт, 2011) восполнила этот пробел в мировой академической иудаике. Книга стала первым специальным и комплексным исследованием той стороны жизни еврейской общины, о которой имелись лишь отрывочные данные. Такое пренебрежение или невнимание к истории воспитания и просвещения еврейских девушек связано с гендерным подходом к образованию как самих современников и участников процесса, так и исследователей. И те, и другие долгое время относили образование к сфере мужского опыта. Кроме того, как продемонстрировала автор, данная область исследования требует от ученого владения специальными архивно-эвристическими навыками и привлечения широкого пласта разнообразных источников.

Русскоязычная историография по теме еврейского образования в целом, и женского в частности, невелика [Архипецкая 2008, Баркусский 2020] и др.) и дополняется зарубежными работами конца 1990-х – начала 2000-х гг., только недавно переведенными на русский язык [Станислав-

ский 2014, Штампфер 2014] и др.). Поэтому появление сегодня русского перевода монографии Э. Адлер становится действительно знаменательным событием. Книга вызовет интерес к данной проблеме широкого круга ученых, позволит прояснить многие не вполне понятные ранее моменты внутренней жизни еврейских общин и будет стимулировать продолжение исследований в этой области.

В фокусе внимания Э. Адлер находятся теоретические и практические аспекты системы образования девочек-евреек в Российской империи в период с 1831 по 1881 г. Нарративным стержнем книги становится микроистория частных еврейских женских училищ, связывающая воедино всех участников образовательного процесса и события русско-еврейской «большой» истории. Точкой хронологического отсчета для автора является 1831 г. – дата открытия в стране первой частной еврейской школы под руководством Ш. Переля в Вильне. Формально исследование закрывается 1881 г. – классической, традиционно принятой в Jewish Studies временной границей, датой, имевшей судьбоносное значение для восточноевропейского еврейства. При этом автор нередко «заглядывает» в будущее, пытаясь проанализировать возможное влияние модернизации еврейского образования на биографии выпускниц училищ, использовавших полученные знания уже в начале XX в.

Книга состоит из двух частей, в каждой из которых несколько глав. Первая ее часть открывает читателю всю «кухню» образовательного процесса в училищах: от личностей руководителей, возникновения идей, мотивов открытия и способов финансирования до учебных программ и методик преподавания. Во второй части работы Адлер обращается к результатам деятельности училищ и практике реализации учебных программ: ее интересует дальнейшая судьба выпускниц, преподавателей, влияние училищ на модернизацию системы еврейского образования и значение для внутренней еврейской жизни, а также восприятие училищ в русско-еврейском обществе. Каждую грань этого процесса автор рассматривает в глубоком погружении в духовную и культурную жизнь еврейства, изучая и восприятие женщин и их ролей в еврейских общинах, влияние Гаскалы на изменения в области образования.

Главный изъян многих современных русскоязычных работ в области Jewish Studies – оторванность от общероссийского исторического контекста – в рецензируемой книге явно отсутствует. Адлер мастерски удается проанализировать каждый из обозначенных аспектов женского образования в контексте русской истории в целом и российской системы образования в частности. Более того, ей удается выявить схожие процессы в обеих системах просвещения. Так, например, выдвигая предположение о том, что еврейские женские училища зачастую использовались многими девушками лишь для достижения необходимого уровня грамотности, Адлер проводит параллель с подобными процессами среди крестьян,

которые поступали в школы для овладения минимальными, важными для их дальнейшей деятельности знаниями (с. 166). Автор неоднократно подчеркивает, что еврейские училища в исследуемый период становятся все более доступными для широких слоев, отмечая, что в русском обществе наблюдалось аналогичное явление.

Погружение автора в общероссийский контекст искусно сочетается с анализом локальных особенностей, повлиявших на возникновение и функционирование училищ в определенных населенных пунктах. В частности, Вильна, где возникли первое частное еврейское женское училище и еще несколько школ, процветавших в 1820–1840-е гг., была центром раввинистического иудаизма и местом первого расцвета Гаскалы в России. В своем исследовании Адлер выводит закономерность появления еврейских женских школ прежде всего в крупных городах. Автора интересует, какие именно мотивы были первостепенными в инициативе открытия новаторских для того времени школ; она с пристальным вниманием анализирует биографии и судьбы руководителей женских училищ: их уровень образования, опыт работы, возможную финансовую заинтересованность, взаимоотношения с еврейской общиной. Общим для руководителей/преподавателей мужского пола становится социальная и профессиональная близость к сфере педагогики, причастность к государственной службе или практика преподавания в казенных еврейских училищах. Последние характеристики нередко замещались знанием русского языка. Открытым остается вопрос о руководителях-женщинах: автор указывает на недостаточность данных о получении женщинами достаточного для такой деятельности уровня образования.

Подобное признание автором некоторых из поставленных в исследовании вопросов открытыми призывает читателя к размышлениям о нескольких возможных вариантах истинного положения дел в области еврейского женского образования. Это вызывает еще больше доверия к автору со стороны читателя. Не раз Адлер подчеркивает неполноту и отрывочность сведений, сложности поиска источников и пробелы в них (с. 133). Вместе с автором читатель следует по пути работы с источниками, что делает чтение еще более увлекательным. При этом исследование проведено на обширной источниковой базе. Основой послужили материалы из фондов Министерства народного просвещения Российского государственного исторического архива: официальная документация, переписка педагогов и руководителей училищ с представителями имперской бюрократии, прошения, статистические сведения инспекторов и попечителей учебных округов. Собирая материал фактически «по крупицам», Адлер обращалась к самым разным иным материалам: Журналу Министерства народного просвещения, справочным книгам по еврейскому образованию, сведениям из еврейских периодических изданий Российской империи (реклама школ, заметки о школах представителей

еврейской общественности). Источники личного происхождения (мемуары) и публицистические произведения автор использовала лишь в качестве вспомогательных в случае необходимости подтверждения гипотез.

Благодаря работе Адлер читатель получает представление о статистике обучавшихся в 1831–1881 гг. в еврейских училищах девушек. Такая попытка предпринята впервые и достигнута с помощью сбора информации из разных видов источников. Так, автор использует любые упоминания об учебных заведениях, существовавших даже в течение короткого периода. Адлер удается восстановить географию и хронологию существования частных еврейских женских училищ и для наглядности поместить ее в таблицы. Книга снабжена несколькими статистическими таблицами, которые позволяют читателю заново осмыслить прочитанную информацию и проследить некоторые закономерности в образовательном процессе. Кроме того, имеется иллюстративный материал: фотографии девушек, проходивших обучение в высших учебных заведениях, копии страниц еврейской прессы.

Главная ценность представленного исследования заключается в уходе от одностороннего взгляда на все аспекты поставленной проблемы. Автору удается показать всю неординарность, непредсказуемость и множественность ситуаций еврейского образовательного процесса. Это касается и многообразия судеб организаторов и педагогов женских училищ, которые при их создании руководствовались как финансовыми, так и идеологическими мотивами, и возможных причин выбора семьями пути получения образования для девочек – от цели изучить русский язык до простого шанса не допустить нежелательной профессии, и жизненных стратегий выпускниц училищ. Иными словами, автору убедительно удалось продемонстрировать, что не существовало какой-то одной «правильной» линии как со стороны всех причастных к открытию и функционированию училищ, так и с позиции проходивших в них обучение. Главной закономерностью, пожалуй, стал результат: частные женские училища являлись площадкой для образовательных экспериментов и введения инноваций в еврейском обществе России.

Для контраста и лучшего понимания того, что происходило внутри системы женского еврейского образования, Адлер постоянно обращается к опыту мужского еврейского образования, о котором, как мы уже упоминали, известно в научном мире гораздо больше, чем о женском. История еврейских женских училищ представлена Адлер в динамике. Их эволюция показана через разные стороны их деятельности. Так, если изначально преподавание иврита в училищах даже не мыслилось, то спустя десятилетие после введения его в программу уже стало повседневностью (с. 152). От редких случаев обучения девочек в училищах ситуация изменилась в сторону многократного увеличения в них

количества учениц. О том, насколько сильно повлияли училища на гендерную ситуацию в общине, Адлер удалось выразить в следующем утверждении: если вначале «прогрессивные мужчины переживали, смогут ли найти себе подходящих жен, то к концу века уже приверженцы традиций начали сетовать на то, что им не хватает достойных помощниц» (с. 197).

В этой обширной мозаике истории образовательного процесса в еврейской среде не хватает, пожалуй, только одного элемента: ситуации внутрисемейного выбора варианта образования девочек. На протяжении исследуемого периода внутри еврейских семей происходили сложные процессы ломки традиционного уклада, поэтому стратегия выбора судьбы девочки ее родителями, процесс обсуждения и принятия окончательного решения этого вопроса были столь же неоднозначны, как представленная Адлер система просвещения в еврейском обществе в целом. Но для изучения этого вопроса практически нет источников. Поставив цель изучить историю еврейского частного женского образования в Российской империи, Адлер достигла более глубоких и важных результатов: ей удалось показать, как изначально малоизвестные школы, сталкиваясь в процессе создания с разными проблемами, повлияли на модернизацию еврейской общины и проложили путь для преображения еврейского образования в целом. Повторим утверждение автора: это исследование открывает новую главу в изучении еврейской жизни в царской России (с. 27).

Литература

Архипецкая 2008 – *Архипецкая А.* Еврейское женское образование в Российской империи в конце XIX – начале XX века // Проблемы еврейской истории. Материалы научных конференций Центра «Сэфер» по иудаике 2007 года. Ч. 1. М.: Издательство «Книжники», 2008. С. 333–346.

Баркусский 2020 – *Баркусский И.* Еврейское образование и «духовные проблемы рационализма» в эпоху Николая I // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. Т. 20. М., 2020. С. 208–230.

Станиславский 2014 – *Станиславский М.* Царь Николай I и евреи: трансформация еврейского общества в России (1825–1855). М.: книжники, Текст, 2014. 256 с.

Штампфер 2014 – *Штампфер Ш.* Гендерная дифференциация и женское еврейское образование в Восточной Европе в XIX в. // Штампфер Ш. Семья, школа и раввины у евреев Восточной Европы. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2014. С. 147–181.

References

Arkhipetskaia, A., 2008, Evreiskoe zhenskoe obrazovanie v Rossiiskoi imperii v kontse XIX – nachale XX veka [Jewish female education in the Russian Empire at the end of the 19th – beginning of the 20th century]. *Problemy evreiskoi istorii. Materialy nauchnykh konferentsii Tsentra «Sefer» po iudaike 2007 goda.* [The issues of Jewish history. Materials of scientific conferences of the Sefer Center on Jewish Studies in 2007]. Part. 1. Moscow, Izdatel'stvo "Knizhniki", 333–346.

Barkusskii, I., 2020, Evreiskoe obrazovanie i «dukhovnye problemy ratsionalizma» v epokhu Nikolaia I [Jewish education and "spiritual problems of rationalism" in the era of Nicholas I]. *Tirosh. Trudy po iudaike, slavistike, orientalistike* [Tirosh. Works on Jewish studies, Slavic studies, Oriental studies]. 20, 208–230.

Stanislavskii, M., 2014, *Tsar' Nikolai I i evrei: transformatsiia evreiskogo obshchestva v Rossii* (1825–1855) [Tsar Nicholas I and the Jews: transformation of Jewish society in Russia (1825–1855)]. Moscow, knizhniki, Tekst, 256.

Shtampfer, Sh., 2014, Gendernaia differentsiatsiia i zhenskoe evreiskoe obrazovanie v Vostochnoi Evrope v XIX v. [Gender differentiation and female Jewish education in Eastern Europe in the 19th century]. *Sem'ia, shkola i ravviny u evreev Vostochnoi Evropy*. [Family, school and rabbis among the Jews of the Eastern Europe.] ed. Sh. Shtampfer, 147–181. Moscow, Jerusalem, Mosty kul'tury, Gesharim, 320.

Ekaterina Norkina
(St. Petersburg, Russia)
PhD
St. Petersburg university, Department of Jewish culture
E-mail: norichmail@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-9914-102X

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.09

Статья принята к печати 29.06.2023

Vladimir Levin. Mi-mahpekhah le-milḥamah: ha-politikah ha-Yehudit be-Rusyah, 1907–1914 [From Revolution to War: Jewish Politics in Russia, 1907–1914]

Jerusalem: Zalman Shazar Center, 2016. 503 pp.
ISBN: 978-965-227-329-1

Элиша Саливон
(Штутгарт, Германия)
Аспирант (PhD student)
Университет Штутгарта, философско-исторический факультет
E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de
ORCID: 0000-0002-1995-1856

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.10

В своей книге Владимир Левин обращается к одному из самых интересных и драматичных периодов истории России – 1907–1914 гг. – когда в стране происходит своеобразный общественный и политический эксперимент и который предваряет Первую мировую войну и исчезновение царской России.

Самодержавная власть под давлением исторических обстоятельств созвала первый российский парламент, Государственную Думу, и провела наиболее демократичные в истории России на тот момент выборы. Еврейский вопрос становится одной из тем парламентского дискурса в стране, только что пережившей поражение в Русско-японской войне, революцию 1905 г., а также погромы, ужасающие по силе своего воздействия на еврейское общество.

По мнению автора, эти значимые для российской и мировой истории события способствовали, в частности, и вовлечению еврейского населения в общественно-политические процессы, связанные с выборами в Государственные Думы предвоенных созывов. Обозначились основные партийные предпочтения среди гетерогенного еврейского населения империи: различные политические течения – от либеральных до социал-демократических – образовали несколько блоков, каждый из которых

предлагал свои пути решения еврейского вопроса для достижения гражданских прав и свобод.

Нееврейские партии России также уделяли внимание положению евреев империи. Единого подхода к решению еврейского вопроса не было и здесь. Диаметрально противоположные точки зрения разных партий на роль и будущее евреев в стране формировали непоследовательные политику и решения по этому вопросу в Думе. Если либеральная общественность, часть кадетов и октябристов выступали с более филосемитских позиций, то реакционная позиция консервативных партий имела зачастую все признаки черносотенного антисемитизма. Это был один из важнейших этапов как внутрироссийской, так и глобальной еврейской истории.

В своем исследовании В. Левин акцентирует внимание на нескольких важных аспектах истории и политики еврейских партий Российской империи. В первой части книги описывается работа Государственной Думы, отношение царя Николая II и государственных органов к еврейскому вопросу. Одним из достоинств книги является изучение автором процесса выборов в III и IV Думы, особенностей выборного законодательства и механизма проведения выборов, роли партий, как еврейских, так и нееврейских. Процесс выборов в представительские органы империи, безусловно, оказал существенное влияние на еврейский вопрос в общественной повестке. Как становится понятно из работы В. Левина, во время этих выборов складывались отношения организованных еврейских партий России как с общероссийскими партиями и движениями, так и с партиями других национальных и религиозных меньшинств.

Важнейшей темой, рассмотренной в данной работе, является непосредственно история и развитие нескольких еврейских партий, которые не только оказывали значительное влияние на формирование настроений в еврейской среде, но и стремились к политическому признанию на общероссийском уровне. Во второй и третьей части книги автор подробно излагает основные идеи еврейских социалистических и несоциалистических партий, их политическое мировоззрение по отношению к интересам евреев Российской империи.

Одной из идеалистических целей еврейских политиков было формирование в Думе своего единого представительства, борющегося не за программу отдельно взятой партии, а за интересы еврейского населения страны в целом. Как показывает автор, эта цель была не осуществимой по целому ряду причин: гетерогенности еврейского населения, партийных конфликтов, социальных норм и устремлений, свойственных концу XIX в. и вступавшему в свои права XX в.

Третьим вопросом, рассматриваемым автором, является формирование еврейского гражданского общества в Российской империи, роль общины в стремительно меняющемся и индустриализирующемся окру-

жении. Для последней части книги автор даже использует заголовок «Гражданское Общество и “Еврейская улица”», что довольно точно подчеркивает взаимосвязь между общегражданским еврейским универсализмом в его стремлении к общим свободам и правам, и в то же время не дает упустить из внимания факт еврейского партикуляризма с его запросами на различные варианты еврейской автономии в рамках империи.

В последние годы вышло большое количество интересных работ по истории восточноевропейского еврейства в Российской империи, поэтому необходимо отметить, что В. Левин опирается не только на классические работы прошлых лет, но и удачно использует новейшие наработки и исследования в данной области. Автор органично обращается к трудам Й. Петровского-Штерна, С. Гольдина и других. Само название труда – «Еврейская политика в России» – обязывает автора постоянно обращаться к двум большим корпусам литературы. В работе В. Левина читатель знакомится с двумя параллельными нарративами: развития российского парламентаризма и как ответа на него – еврейского.

В монографии В. Левина проанализированы роли еврейских партий в российском обществе начала XX в. Эта книга является инновационным трудом в области изучения еврейской парламентской деятельности перед Первой мировой войной.

Elisha Salivon
(Stuttgart, Germany)
PhD student,
Faculty of History and Philosophy, University of Stuttgart,
E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de
ORCID: 0000-0002-1995-1856

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.10

Статья принята к печати 13.02.2020

Laura Almagor. Beyond Zion: The Jewish Territorialist Movement

Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, 2022. vii + 286 pp. ISBN: 978-1-80207-074-3

Геннадий Эстрайх
(Нью-Йорк, США)
Профессор, доктор философии (Оксфорд)
Нью-Йоркский университет, отделение иудаики
E-mail: ge293@nyu.edu
ORCID: 0000-0002-7885-7851

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.11

В одном старом анекдоте речь идет о двух евреях, оказавшихся на необитаемом острове и построивших там три синагоги: по одной для каждого из робинзонов и еще одну – глубоко презираемую, порог которой не переступал ни один из них. Что-то похожее было, порой, характерно и для еврейских политических группировок. Историку зачастую сложно разобраться в изменчивой мозаике, часть которой составляли не партии с более или менее значительным числом членов, но малые организации, весь состав которых мог разместиться за одним большим столом или в зале скромного размера.

О таких, по сути, камерных организациях идет речь в книге Лауры Альмагор, преподавателя Шеффилдского университета в Великобритании. Герои ее исторического нарратива – мечтатели о еврейском государстве где-то вне Ближнего Востока. Почему вне? Далеко не всем верилось, что у сионистской программы могло сложиться какое-то будущее в населенной арабами Палестине. Для кого-то был существенным сделанный сионистами выбор языка – иврит, а не идиш, на котором говорило, писало и читало многомиллионное восточноевропейское еврейство не только в российской черте оседлости, но и во многих других местах мира. Территориалистам хотелось создать условия для улучшенного продолжения европейской ашкеназской традиции, а не лепить из местечковой и другой массы нового еврея со свежеудобренными библейскими корнями.

Нельзя сказать, что у книги «За пределами Сиона» есть один главный герой. Их несколько. Но ярче всех представлен британский романист, драматург и мастер короткого рассказа Израэль Зангвилл (Israel Zangwill, 1864–1926), с чьей легкой руки вошло в обиход понятие американского «плавильного котла» (melting pot). Когда-то он был знаком и русскоязычному читателю по довольно многочисленным книгам, выходившим в 1890-е и вплоть до конца 1920-х гг. Сейчас он практически забыт даже среди англоязычных читателей. Помнят о Зангвилле в основном историки литературы, а также те, кто занимается еврейской историей, и знают о нем как об основателе территориализма.

В основе территориализма лежала идея поиска клочка земли, куда можно было бы переселить значительное число евреев и создать там еврейскую государственность или хотя бы автономию. Изначально речь шла об «угандийском проекте» (на самом деле на территории нынешней Кении), предложенном британским правительством в 1903 г. Зангвилла, до этого активного сиониста, этот неосуществленный и, судя по всему, неосуществимый проект воодушевил на поиски приемлемого места на любом континенте. Основанная им в 1905 г. Еврейская территориалистическая организация (ЕТО) по-английски называлась Jewish Territorial Organisation, но в качестве официальной аббревиатуры использовала буквосочетание ITO, отражающее ее название на идише: (Y)idishe teritorialistishe organizatsye.

ЕТО привлекла к себе сотни людей, включая нескольких щедрых спонсоров, но не стала массовым движением, способным существенным образом конкурировать с сионистским. Организация стремилась также упорядочить еврейскую эмиграцию. Например, делались малоуспешные попытки направить часть эмигрантов не на восточное побережье США, прежде всего в Нью-Йорк, а в техасский порт Галвестон (Galveston). В Российской империи этим занималось Еврейское эмиграционное общество с центральным офисом в Киеве.

В середине 1930-х гг. произошла своеобразная реинкарнация территориализма в виде организации под названием Freeland League for Jewish Territorial Colonization – Лига свободной земли для еврейской территориальной колонизации. Главной фигурой обновленного территориализма стал Исаак Захарович Штейнберг (1888–1957), юрист, выпускник Московского университета и член партии левых эсеров. При этом он всегда оставался набожным евреем. С 10 декабря 1917 по март 1918 г. Штейнберг был наркомом юстиции в возглавляемом Лениным (изначально – до июня 1918 – коалиционном) правительстве Советской России. Чекисты арестовали Штейнберга в феврале 1919 г., но через несколько месяцев его выпустили. С 1923 г. он жил за границей.

Фрайланд-лига искала место для переселения евреев из Германии и Центральной Европы, прежде всего Польши. Кимберли, малонаселен-

ный регион Австралии, показался идеальным местом для переселения десятков тысяч человек. С 1939 по 1943 г. Штейнберг находился в Австралии, пытался наладить отношения с региональными функционерами и центральным правительством. В 1944 г. премьер-министр Австралии Джон Кэртин официально уведомил Фрайланд-лигу, что правительство страны не отступит от своего принципа недопущения этнической колонизации.

После окончания Второй мировой войны организации Фрайланд-лиги недолгое время существовали в Польше и Румынии. Какое-то время казалось, что вот-вот начнется переселение тысяч евреев в Суринам, известный также как «Голландская Гвиана». Но из этого тоже ничего не получилось. Название журнала «Afn shvel» («На пороге»), издаваемого лигой в Нью-Йорке на идише, невольно символизировало суть территориализма: его сторонники всегда были на пороге чего-то замечательного, но переступить этот порог им так и не довелось. В руках Мордхе Шехтера (1927–2007), редактора «Afn shvel», журнал постепенно превратился в политически достаточно нейтральное идишистское издание, каковым оно и остается до сегодняшнего дня.

Книга «За пределами Сиона» представляет собой результат большой исследовательской работы и заслуживает высокой оценки. В то же время при чтении этой работы мне вспомнилась средневековая карта, которую я когда-то видел в венецианском Дворце дожей. На ней вместо России было указано «Татария» или что-то в этом роде. Удивительным образом, Лаура Альмагор не посчитала нужным уделить заметное место существовавшей в России довольно многочисленной Социалистической еврейской рабочей партии, в марксистской программе которой территориализм играл большую роль.

Gennady Estraikh
(New York, USA)
Professor, PhD/DPhil (Oxford)
New York University, Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies
E-mail: ge293@nyu.edu
ORCID: 0000-0002-7885-7851

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.11

Статья принята к печати 29.07.2022

Sasha Senderovich. How the Soviet Jew Was Made

Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2022. 368 p. ISBN: 9780674238190

Светлана Пахомова
Московская высшая школа социальных и экономических наук (Шанинка), Москва, Российская Федерация
М.А. по специальности Public History
ORCID: 0000-0001-6029-1039
E-mail: rada1982@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.12

В 2022 г. вышла монография Саши Сендеровича, доцента кафедры славянских языков и литератур, а также Школы международных исследований Джексона Вашингтонского университета в Сиэтле, – «How the Soviet Jew Was Made». Автор исследует феномен советского еврейства, сознательно ограничиваясь довоенным периодом. Это позволяет, насколько это возможно, избежать трагизма и предопределенности в оценке процессов, через которые проходили вчерашние жители штетлов, оказавшиеся советскими гражданами. Сендерович не просто хочет разобраться в генеалогии «советского еврея», но и подчеркнуть, что «советский еврей» 1920–1930-х гг. имеет мало отношения к известному с 1960-х гг. продукту западного воображения под тем же самым условным названием. Линия разлома между этими двумя видами «советских евреев» пролегала в их отношении к советской власти, к ее идеологии и повседневным практикам.

Сендерович привлекает в своем исследовании широкий спектр работ по иудаике, истории, литературоведению, в том числе изданных на русском языке: например, монографии Клавдии Смолы, Ильи Кукулина, Мирона Черненко и др. [Кукулин 2015, Смола 2021, Черненко 2006].

В монографии Сендеровича пять глав, четыре из которых посвящены анализу произведений художественной литературы, а также публицистики, написанных еврейскими авторами на идише и русском языке. Сендерович внимательно, если не сказать дотошно, вскрывает внешние сюжетные слои раннесоветской прозы, чтобы докопаться до исходных,

зачастую неотрефлексированных их создателями смыслов, страхов и чаяний – не столько индивидуальных, сколько коллективных. У каждой из этих глав есть один или два основных источника, которые становятся проводниками в мир советского еврея 1920–1930-х гг. Начинает Сендерович с «Меры строгости» (1926–1927) Давида Бергельсона (1884–1952) – яркого идишского писателя, творчеством которого он много занимался последние годы не только как исследователь, но и как переводчик. В середине 2010-х гг. Сендерович и его коллега Гарриет Мурав[1] подготовили перевод «Меры строгости» на английский язык [Bergelson 2015].

За историей о гибели героического чекиста Филипова, главного героя «Меры строгости», Сендерович видит беспокойство о судьбе еврейского местечка, которое новая власть, воплощенная в болезненной фигуре Филипова, не способна защитить от неминуемого насилия со стороны украинских националистов, белых монархистов и прочих контрреволюционеров. В многочисленных произведениях 1920-х гг. о чекистах Сендерович отмечает завуалированные суицидальные мотивы, а также намеки на уязвимость и непрочность новой власти, что воплощено в тяжелых болезнях и увечьях персонажей. В некотором роде эти выводы Сендеровича созвучны идеям российской исследовательницы Виолетты Гудковой, которая в своей монографии «Рождение советских сюжетов: типология отечественной драмы 1920-х – начала 1930-х годов» (М.: НЛО, 2008) вскрывает страхи и травмы эпохи на материале идеологически выдержанных текстов того времени. Значимыми для Сендеровича становятся и мотивы готического романа, пронизывающие целый ряд произведений о Гражданской войне.

Бергельсон с 1921 по 1934 г. жил и работал в Берлине. Однако уже в 1926 г. он делал заявления о готовности переехать в СССР. Это послужило поводом для обвинений писателя в политической ангажированности и, как результат, – исключило целый корпус его текстов из поля зрения зарубежных литературоведов. Таким образом, дополнительной целью англоязычной книги Сендеровича является призыв к ревизии советского идишского наследия и его устоявшихся интерпретаций. Многие исследователи видели в образе Филипова отход от психологической сложности дореволюционных героев Бергельсона, тогда как Сендерович и его коллега Гарриет Мурав, напротив, стремятся подчеркнуть связь «Меры строгости» с ранними работами писателя. В фокусе внимания Бергельсона и других авторов-евреев 1920-х гг., по мнению Сендеровича, оказывается фигура советского еврея, воплощавшего в себе конфликт старого и нового. Причем это новое далеко не всегда имело форму советского.

[1] Кстати, в 2022 г. у Гарриет Мурав вышел русский перевод ее англоязычной книги «Музыка из уходящего поезда. Еврейская литература в послереволюционной России», которая вместе с работой Сендеровича составляет своеобразный диптих о культуре советского еврейства [Мурав 2022].

Вторая глава выстроена вокруг романа «Зелменянеры» (1931) Мойше Кульбака (1896–1937) – автора, проведшего 1920-е гг. в Берлине и Вильно и вернувшегося в СССР только в 1928 г. Кульбак знакомит читателя с особым, но находящимся под угрозой исчезновения еврейским пространством Восточной Европы, сконцентрированным в образе двора реба Зелмеле. Там живут потомки покойного патриарха, Зелменянеры, – до тех пор, пока на последних страницах романа их дом не сносят, чтобы освободить место для новой фабрики.

Сендерович рассматривает не только сюжет и героев «Зелменянеров», но и биографию Кульбака, вписанную в контекст эпохи. Роман публиковался в минском ежемесячнике на идише «Штерн» частями в период с 1929 по 1935 г.[2]. Эта растянутость публикации во времени позволила Сендеровичу обнаружить в тексте Кульбака признаки меняющейся политической и литературной ситуации. Традиционный мир «Зелменянеров» не выдерживает конкуренции с современностью, ее мобильностью и техническим прогрессом. Двор реба Зелмеле предстает микрокосмом местечка, которое в то время многими воспринималось как символ еврейского патриархального быта. Хотя потомки реба Зелмеле являются воплощением эволюционирующей фигуры советского еврея, из текста романа, по мнению Сендеровича, складывается ощущение, что трансформация еврея в советского гражданина не могла быть осуществлена до конца. Покинувшие штетл герои продолжают быть носителями различных его характеристик (как, например, особый запах зелменянеров). Они сохраняют их даже после переселения в современные жилища в новых советских городах: «Роман, который, на первый взгляд, описывает исчезновение среды обитания вымышленной семьи – микрокосма разрушенной черты оседлости, в действительности отображает процесс воссоздания этого пространства в новых и еще не до конца понятных формах. К концу романа сам еврейский двор может исчезнуть, поглощенный большим советским городом, но его недавно рассеянные и продолжающие рассеиваться обитатели – отмеченные опытом перемещения – продолжают оставаться опознаваемой общностью», – пишет Сендерович[3] [Senderovich 2022, 80].

Сендерович предлагает говорить о новом типе личности, возникающей в целом ряде произведений, написанных евреями в этот период. Эта личность оказывается более сложной и противоречивой, чем она представлялась многим исследователям. Однако сам факт распадения пространства штетла под влиянием советской власти не гарантировал возникновения подобных героев из вчерашних жителей штетлов.

---

[2] Роман также был опубликован в виде книги, первая часть – в 1931 г., а вторая – в 1935-м.

[3] Перевод цитат во всех случаях мой. – С.П.

Третья глава монографии сконцентрирована на одном из важнейших еврейских проектов в СССР – создании Еврейской автономной области, и иронично названа «Рассказы о неприезде в Биробиджан». Маршрут прямиком, а на самом деле – в обход Биробиджана – проложен по журналистским и литературным текстам Виктора Финка («Евреи в тайге», 1930; пьеса «Новая родина», 1933) и Семена Гехта (статья в журнале «Огонек» за 1934 г.; «Корабль плывет в Яффо», 1936; детская книжка «Переселение семьи Будлер», 1930). Колоритно описанные природные красоты и быт нееврейского населения региона контрастируют с сухими фразами и обилием статистических данных в вопросах о еврейских поселениях. Поскольку Биробиджан оказался менее желанным местом для потенциальных мигрантов, чем предполагало советское государство, пропагандистские материалы были в большей мере сосредоточены на перечне потенциальных, а не реальных достижений. Воображаемое прекрасное будущее камуфлировало убогое настоящее и неоднозначное прошлое, а формулировки, к которым часто прибегала советская пропаганда для описания биробиджанского проекта, как показывает Сендерович, частично были заимствованы из сионистской риторики. Это во многом способствовало популяризации образа Биробиджана как новой еврейской родины как внутри страны, так и за ее пределами. В этой главе Сендерович делает то, чем ранее пренебрегали многие авторы, писавшие о Биробиджане. Он дает подробное описание судьбы региона под управлением Российской империи, делая особый акцент на принудительном переселении сюда казаков. Через личные истории тех, кто оказался там не по своей воле, Гехт, по мнению Сендеровича, намекает на возможную неудачу и биробиджанского проекта. Вероятными причинами столь активной поддержки сверху переселения евреев в тайгу для Сендеровича являются желание власти «одомашнить» это «дикое» пространство за счет нового человеческого потока и возможное стремление изолировать евреев, удалив их из центра страны. Если предположить, что последнее верно, то получается, что советские идеологи пытались отыграть назад процесс перемещения евреев из бывшей черты оседлости в крупные города страны, который активизировался после революций 1917 года и был так подробно описан Юрием Слезкиным в его знаменитой книге «Эра Меркурия» [Слезкин, 2022].

В четвертой главе «Назад в СССР: Странствующий еврей на советском экране» Сендерович обращается к пропагандистскому советскому кинематографу звукового периода. Популярность в советской литературе и кинематографе сюжетов о путешественниках с Запада, приехавших в СССР, чтобы увидеть «страну большевиков» своими глазами, была обусловлена рядом причин. Во-первых, потенциальным интересом зарубежного зрителя к подобным фильмам, а во-вторых, возможностью показать зрителю отечественному его собственную страну, отраженную

в воображении иностранцев. Именно евреи становятся главными героями целого ряда картин, созданных в этом экзотическом поджанре. Среди центральных источников этой главы – фильм Рашель Мильман и Бориса Шписа по совместному сценарию идишского поэта и писателя Переца Маркиша и Рашель Мильман – «Возвращение Нейтана Беккера» (1932), а также вышедший через два года роман П. Маркиша по мотивам этой картины. Каменщик Нейтан Беккер возвращается в родной штетл после 28 лет эмиграции. Под влиянием своего отца в исполнении Соломона Михоэлса Нейтан пытается встроиться в непривычную советскую действительность и даже отправляется возводить город будущего – Магнитогорск. Еврей здесь возникает как социально травмированный и даже изуродованный опытом эмиграции субъект, полная интеграция которого в советское общество оказывается под вопросом. В этой главе Сендерович обнаруживает наследие штетла в традиционных хасидских мелодиях, нигунах, составляющих звуковой фон картины, в специфической интонации и структуре речи еврейских персонажей, в особых повествовательных ассоциациях. Показательно, что в финале картины строительство советского будущего происходит под традиционные еврейские напевы персонажа Михоэлса, которым он обучает приехавшего вместе с Нейтаном из Америки темнокожего рабочего Джима.

Последняя, пятая глава книги Сендеровича «Советский еврей как трикстер: Исаак Бабель и Гершеле Остропольер» приводит читателей к центральному еврейскому образу для советской культуры выбранного периода – трикстеру, пересмешнику, неунывающему персонажу еврейского фольклора, Гершеле Острополеру. Чтобы выжить в условиях перманентной мобильности, советскому еврею нужно было культивировать навыки коммуникации. С одной стороны, это требовало овладения официальным языком, вводящим в ступор абсолютное большинство простых граждан, с другой – подразумевало психологическую чуткость и способность быстро сориентироваться в вязкой советской повседневности. Отметим, что Сендерович начинает свою книгу с подробного разбора рассказа Исаака Бабеля «Конец богадельни» (1932), а заканчивает ее другим его рассказом – «Шабос нахаму» (1918). Таким образом, тексты Бабеля превращаются в своеобразный камертон монографии, по ним автор будто настраивает читательское восприятие. Гершеле Острополер в свою очередь выступает в качестве тематического связующего звена в творчестве Бабеля. Писатель переносит фигуру Гершеле из области идишского фольклора, взращенного в бывшей черте оседлости, в сферу русской литературы в качестве модели для формирующейся фигуры советского еврея.

Сендерович убедительно показывает, как из фигуры, глубоко травмированной страшными событиями начала XX в., еврей постепенно трансформируется в советской культуре в витального ловкача, вынужденного

постоянно мимикрировать под окружающую среду. Однако изменчивость этой среды требует от него сохранять свою еврейскую идентификацию как главный ресурс выживания. Получается, что лиминальность советского еврея превращается в базовую характеристику, которая, несмотря на обилие специфики, присущей конкретному периоду и пространству, вписывает советского еврея в вихреобразную кривую еврейской истории. Собственно, передача этой истории, а точнее – историй, становится главным вместилищем еврейского опыта, страданий, надежд и сопротивления обстоятельствам. Новая книга Саши Сендеровича определенно является важным этапом в исследованиях фигуры советского еврея – сложной, противоречивой, но абсолютно необходимой для понимания более глобального феномена советского человека.

Литература

Кукулин 2015 – *Кукулин И.* Машины зашумевшего времени. Как советский монтаж стал методом неофициальной культуры. М.: НЛО, 2015. 536 с.

Мурав 2022 – *Мурав Г.* Музыка из уходящего поезда. Еврейская литература в послереволюционной России. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. – 463 с.

Слезкин 2022 – *Слезкин Ю.* Эра Меркурия. Евреи в современном мире. М.: Corpus, 2022. 512 с.

Смола 2021 – *Смола К.* Изобретая традицию. Современная русско-еврейская литература. М.: НЛО, 2021. – 472 с.

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

Bergelson 2015 – *Bergelson D.* “Strict Justice,” Chapter One. PaknTreger, 2015. URL: https://www.yiddishbookcenter.org/language-literature-culture/pakn-treger/strict-justice-chapter-one.

Senderovich 2022 – *Senderovich S.* How the Soviet Jew Was Made. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2022. 368 p.

References

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

Kukulin, I., 2015, *Mashiny zashumevshego vremeni. Kak sovetskii montazh stal metodom neofitsial’noi kul’tury* [The machines of the noisy time. How Soviet editing became a method of informal culture]. Moscow, NLO, 536.

Murav, G., 2022, *Muzyka iz ukhodiashchego poezda. Evreiskaia literatura v poslerevoliutsionnoi Rossii* [Music from the departing train. Jewish Literature in Post-Revolutionary Russia]. St. Petersburg, Academic Studies Press. Bibliorossika, 463.
Senderovich, S., 2022, How the Soviet Jew Was Made. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 368.
Slezkin, Yu., 2022, *Era Merkuriia. Evrei v sovremennom mire* [The era of Mercury. Jews in the modern world]. Moscow, Corpus, 512.
Smola, K., 2021, *Izobretaia traditsiiu. Sovremennaia russko-evreiskaia literature* [Inventing a tradition. Modern Russian-Jewish literature]. Moscow, NLO, 472.

Svetlana Pakhomova
The Moscow School of Social and Economic Sciences (Shaninka),
Moscow, Russian Federation
M.A. in Public History
ORCID: 0000-0001-6029-1039
E-mail: rada1982@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.12

Статья принята к печати 19.02.2023

Светлана Амосова
(Москва, Россия)
Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН
Младший научный сотрудник
E-mail: sveta.amosova@gmail.com
ORCID: 0000–0001–7614–6549

Маргарита Горбачева
(Москва, Россия)
ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова
Магистрант кафедры иудаики
E-mail: margarita.gorbacheva@mail.huji.ac.il
ORCID: 0000-0002-7427-9396

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.13

Rosman M. Categorically Jewish, Distinctly Polish: Polish Jewish History Reflected and Refracted. Littman Library of Jewish Civilization, 2022, 549 pp. ISBN: 9781906764852 (английский)

Революционный подход Моше Росмана стал краеугольным камнем историографии польского еврейства. Бросая вызов условностям, он утверждает, что «брак по расчету» между евреями и Речью Посполитой был динамичной, обусловленной кризисом сагой о достижении общей стабильности. Эта идея фундаментальна в книге, представляющей собой тематический обзор еврейской истории в Польше раннего Нового времени. Эссе, написанные Росманом на протяжении всей карьеры, были обновлены и дополнены новыми деталями с учетом новых архивных материалов и продолжающейся эволюции знаний и взглядов автора. Некоторые эссе публикуются на английском языке впервые.

В томе отражены ключевые темы для понимания польского-еврейского прошлого: отношения между евреями и поляками; еврейская общинная жизнь; польские еврейки; хасидизм. Эссе скомпонованы таким образом, чтобы поместить их в диалог друг с другом.

Cohen R., Rajner M. Samuel Hirzenberg, 1865–1908: A Polish Jewish Artist in Turmoil. Littman Library of Jewish Civilization, 2022, 360 pp. ISBN: 1789621933 (английский)

Самуэль Хирзенберг – художник, заслуживающий более широкой известности: в его творчестве переплелись модернизм и еврейская те-

матика. Он оказал влияние на более поздних художников еврейского происхождения. Родившийся в традиционной еврейской семье в Лодзи в 1865 г., Хирзенберг постепенно привязался и к польской культуре. Как Маурициий Готлиб, Хирзенберг учился в Художественной школе в Кракове, которую тогда возглавлял мастер польской живописи Ян Матейко. Личные обстоятельства, экономические сложности и исторические потрясения привели Хирзенберга в разные страны. Он переехал в Иерусалим в 1907 г. и там, как светский еврей, принявший мир гуманизма и универсализма, продолжил выражать в своем творчестве личные чаяния и опасения. Это полностью иллюстрированное издание представляет подробное исследование развития художника.

Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., Бостон, Спб.: Academic Studies Press, Библиороссика, 2022. ISBN: 979-8-887190-81-5, 978-5-907532-52-6, 978-5-7576-0

Выпуск «Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции» ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 1–3 декабря 2021 г. В книгу вошли 12 статей ученых из России и Израиля, посвятивших свои исследования социальной и культурной роли профессионалов и маргиналов в разных этноконфессиональных традициях. Проблема восприятия профессионала в культуре – это один из аспектов универсальной семантической оппозиции «свой – чужой», когда определяющим маркером становится принадлежность к «своему» или «чужому» сообществу или сословию. Традиционно «социальным чужакам», к которым принадлежат представители разных профессий, отводилась особая роль в календарных, магических и окказиональных обрядах. Таким образом, профессионалы и социальные маргиналы не считались изгоями, социум отводил им особое место и особую роль, делегируя им специальные культурные функции. Как и предыдущие выпуски серии, книгу отличает большой объем полевых и архивных материалов, впервые вводимых в научный оборот.

Estraikh G. Transatlantic Russia Jewishness: Ideological Voyages of the Yiddish Daily Forverts in the First Half of the Twentieth Century. Academic Studies Press, 2020, 354 pp. ISBN: 9781644693636 (английский)

В первые десятилетия XX в. десятки тысяч идишеговорящих иммигрантов активно участвовали в американском социалистическом и рабочем движении. Они сформировали среду чрезвычайно успешной ежедневной газеты *Forverts*, основанной в Нью-Йорке в апреле 1897 г. Ее колонки и некоторые статьи, среди авторов которых Авраам Кахан и Шолом Аш, были в то время широко известны, отражали и формировали взгляды и ценности читателей. Большинство страниц этой книги посвящены реакции газеты на политические события в родной стране. Глубокое преклонение перед русской литературой и культурой не смягчало критики писателей в адрес царского и советского режимов.

Кан С. Лев Штернберг. Этнолог, народник, борец за права евреев. Бостон, СПб.: Academic Studies Press, Библиороссика, 2023. ISBN: 978-5-907532-93-9 (русский)

Интеллектуальная биография Льва Николаевича Штернберга (1861–1927) освещает развитие антропологии в позднеимперской и раннесоветской России. Вскоре после образования Советского Союза правительство приступило к детальному этнографическому изучению народов страны. Одним из руководителей этого исследования стал Лев Штернберг: ему, этнографу и антропологу с богатым опытом, ранее изучавшему народности Северо-Восточной Сибири во время ссылки на Сахалин и в более отдаленные местности, предстояло сыграть большую роль в становлении профессиональной антропологии в СССР.

Shmueli E. The Last Generation of Jews in Poland. Academic Studies Press, 2021, 338 pp. ISBN: 9781644695975 (английский)

Пульсация национальной жизни все еще оживляла польских евреев в последние два десятилетия их существования, 1919–1939 гг.

Чтобы передать духовное и интеллектуальное брожение в межвоенные годы, автор вплетает воспоминания своей юности в историю еврейского мира, который он знал в родной Лодзи. От своих корней в мире хасидизма и более позднего погружения в светскую сионистскую среднюю школу, автор показывает переход от пассивной программы «спасения», призывающей к подчинению воле Бога, к политической, социальной и национальной активности.

Shkandrij M. Avant-Garde Art in Ukraine, 1910–1930: Contested Memory. Boston: Academic Studies Press, 2019, 202 pp. ISBN: 9781618119759 (английский)

Многие из величайших художников-авангардистов начала XX в. были украинцами или выходцами из Украины. Живя в Париже, Санкт-Петербурге или Киеве, они привнесли большой вклад в живопись, скульптуру, театр и кинематограф. Их связь с Украиной редко исследуется, поэтому англоязычные читатели часто не знают, что такие фигуры, как Архипенко, Бурлюк, Малевич и Экстер, черпали вдохновение в стране своего происхождения и связи с соотечественниками. В этой книге прослеживается развитие авангарда с довоенных лет в Париже до конца 1920-х гг. в Киеве. Также включены главы о политических дилеммах, с которыми столкнулось это поколение; вкладе еврейских художников и творчестве нескольких знаковых фигур: Михаила Бойчука, Давида Бурлюка, Казимира Малевича, Вадима Меллера, Ивана Кавалеридзе и Дзиги Вертова.

Плунгян Н.В. Блуждающие звезды. Советское еврейство в довоенном искусстве М.: Кучково поле Музеон, 2021. ISBN: 978-5-907174-59-7 (русский)

Издание подготовлено к выставке «Блуждающие звезды: советское еврейство в довоенном искусстве». Проект является частью цикла выставок исследований галереи «На Шаболовке» и рассказывает о том, как в изобразительном искусстве и художественной политике 1920–1940-х гг. складывался и менялся образ советского еврейства. Художники, представленные на выставке и в издании (Павел Зальцман, Александр Лабас, Меер Аксельрод, Роберт Фальк, Александр Тышлер, Соломон Никритин, Татьяна Купервассер, Лев Аронов, Марк Вайнштейн, Мендель Горшман, Соломон Юдовин и др.) искали собственную интонацию между авангардом времен «Культур-Лиги», национальным строительством 1930-х и камерной картиной 1940-х гг.

Мурав Г. Музыка из уходящего поезда. Еврейская литература в послереволюционной России. СПб., Бостон: Academic Studies Press, Библиороссика, 2022. ISBN: 978-1-644699-93-5, 978-5-907532-27-4 (русский)

Книга Гарриет Мурав подвергает сомнению распространенные представления о том, что российско-еврейская история XX в. – это только лишь трагическая история замалчивания, геноцида и репрессий.

В своем исследовании Мурав пишет о том, что советские евреи были активными участниками строительства советской культуры, но настаивает: в ее рамках они создавали и собственное, еврейское пространство. Даже когда евреи помогали возводить социалистическое светлое будущее, они помнили о своем еврейском прошлом и оплакивали его разрушение, избегая тем самым исторической амнезии, столь распространенной в советской культуре.

Ciesielska M. The Doctors of the Warsaw Ghetto. Academic Studies Press, 2022, 428 pp. ISBN: 9781644697252 (английский)

«Врачи Варшавского гетто» – основанное на многолетней работе в архиве, наиболее подробное когда-либо проводившееся исследование судеб более 800 еврейских врачей, посвятивших себя заботе о больных в гетто. Детально объясняется функционирование больниц, клиник и лабораторий гетто. Читатели узнают о новаторских исследованиях, проведенных в гетто, а также о подпольном медицинском университете, который подготовил сотни студентов к медицинской карьере.

Porter J.N. Jewish Partisans of the Soviet Union during World War II. Academic Studies Press, 2021, 662 pp. ISBN: 9781644694923 (английский)

«Еврейские партизаны Советского Союза» – сборник классических оригинальных русских и еврейских источников об антинацистском сопротивлении в Восточной Европе. Данная работа – результат десятилетий исследования, цель которого – осветить явление, которое часто упускают из виду: участие евреев в движениях сопротивления. Джек Портер, сын еврейских партизан в оккупированной нацистами Восточной Европе, представляет результаты своего многолетнего исследования: как рассказы от первых лиц и интервью с оставшимися в живых партизанами, так и некоторые из их оригинальных работ и английский перевод «Партизанского братства», исторического документа, собранного русско-еврейской интеллигенцией в 1948 году в разгар антисемитской истерии, написанного нееврейскими советскими партизанскими командирами и рассказывающего о подвигах евреев в их частях.

Шеллкросс Б. Холокост вещи: Репрезентация Холокоста в польской и польско-еврейской культуре. Бостон, СПб.: Academic Studies Press, Библиороссика, 2023. ISBN: 979-8-887190-27-3, 978-5-907532-36-6 (русский)

Разграбление бесценных произведений искусства в военное время – хорошо разработанная тема исследований и публицистики. Божена Шеллкросс фокусируется на близком, но не тождественном вопросе: значении «обычных» предметов – кастрюль, очков, обуви, одежды, кухонной утвари – материальных остатков некогда жившей реальности, которые автор читает как культурные тексты. Шеллкросс описывает способы репрезентации объектов Холокоста в польских и польско-еврейских текстах, написанных во время или вскоре после Второй мировой войны. Материалом исследования стали произведения Зузанны Гинчанки, Владислава Шленгеля, Зофии Налковской, Чеслава Милоша, Ежи Анджеевского и Тадеуша Боровского. Сочетая внимательное прочтение избранных текстов с критическим анализом различных философских и теоретических подходов к природе материи, исследование Шеллкросс расширяет современный дискурс о Холокосте, охватывая то, как живут скромные, обычно упускаемые из виду объекты материальной культуры в восприятии писателей.

Каганович А. «Ташкентский фронт»: Еврейские беженцы в советском тылу. М.: Библиотека Михаила Гринберга, 2023. ISBN: 978-965-93014-5-4 (русский)

Во время Великой Отечественной войны около 8,7 млн беженцев переселились из западных районов СССР в его восточную часть. Около двух миллионов евреев, побывавших в статусе беженцев, столкнулись с дополнительным бременем – антисемитизмом. Правительство прилагало слишком мало усилий, чтобы заставить местные власти хорошо о них позаботиться. Голод и болезни вызвали высокую смертность беженцев в новых местах их проживания, особенно в 1942 г. Несмотря на это, партийные чиновники преуспели в распространении мифа об успешной абсорбции миллионов эвакуированных. Автор реконструирует условия, вызвавшие всплеск антисемитских настроений, и приводит новые статистические данные о беженцах, позволяющие заглянуть за кулисы крупнейшей и самой интенсивной в истории еврейской миграции.

Nešťáková D., Grosse-Sommer K., Klacsmann B., and Drábik J. If This a Woman: Studies in Women and Gender in the Holocaust. Academic Studies Press, 2021, 292 pp. ISBN: 9781644697108 (английский)

Том содержит тринадцать статей, основанных на работах, представленных на конференции «XX. Конференция века: если это женщина» в Университете Коменского в Братиславе в январе 2019 г. Конференция была посвящена борьбе с антигендерными нарративами и связанными с ними нападками на академическую свободу и права женщин. Доклады, представленные на конференции и в этом сборнике, в значительной степени освещают данную проблему в восточноевропейском регионе. Они затрагивают многочисленные моменты, касающиеся гендерного опыта Второй мировой войны и Холокоста. Намеренно подчеркивая женский опыт в названии, работа призывает заполнить лакуны, касающиеся роли и опыта женщин.

Архив еврейской истории. Т. 13 / Отв. ред. О.В. Будницкий. М., Бостон, СПб.: Academic Studies Press, Библиороссика, 2022. ISBN: 979-8-887190-80-8, 978-5-907532-51-9 (русский)

В 13-й том «Архива еврейской истории» вошли избранные главы из воспоминаний выдающегося юриста начала XX в. Бориса Гершуна, «простого человека» Анны Шойхет, «автобиография» которой охватывает первую половину прошлого века, воспоминания Геннадия и Елены Эстрайх об их попытках эмигрировать из СССР, начиная с конца 1970-х. Попытки завершились успехом уже в начале 1990-х. В раздел «исследования» вошли статьи об одном из малоизвестных членов знаменитого клана баронов Гинцбургов – Альфреде, сыне Горация и о народовольце Савелии Златопольском. Альфред Гинцбург был управляющим Ленскими золотыми приисками и внес существенный вклад в развитие российской золотодобывающей промышленности. Статья о члене Исполнительного комитета «Народной воли» Савелии Златопольском является по существу первым исследованием об этом видном деятеле революционного движения. В приложении к статье публикуются показания Златопольского на следствии и письма из заключения. Завершают том публикации лагерных писем известного фольклориста и музыковеда Моисея Береговского и транскрипт интервью Бориса Каменко, чудом пережившего Холокост на Ставрополье. Все остальные члены его семьи были расстреляны нацистами.

Grinberg M. The Soviet Jewish Bookshelf. Brandeis university press, 2023. ISBN: 9781684581313 (английский)

Марат Гринберг выявляет сложные стратегии чтения и специфическое еврейское использование книг на советских еврейских книжных полках. Он показывает, что не только евреи их читают, но евреи читают их особым образом. В среде, где иудаизм был практически уничтожен, а публичное еврейское присутствие постоянно делигитимизировалось, чтение давало многим советским евреям доступ к общинной памяти и идентичности. Книжная полка была одновременно хранилищем избранных еврейских знаний и часто единственным заметным еврейским присутствием в их домах. Типичная советская еврейская книжная полка состояла из нескольких переводных произведений с иврита и многочисленных переводов с идиш и немецкого, а также русских книг как с заметным, так и со скрытым еврейским содержанием. Такие тома, официально опубликованные и не предназначенные исключительно для еврейской аудитории, давали советским евреям возможность потакать непокорным чувствам в значительной степени безопасным образом.

Jewish lives under communism: new perspective / K. Kijek, K. Capkova. Rutgers university press, 2022. ISBN: 978-1-97883-080-6 (английский)

В этом сборнике представлены новые взгляды на еврейскую жизнь в различных странах просоветского блока с конца Второй мировой войны до краха коммунизма в конце 1989 г. Авторы – двенадцать ведущих историков и антропологов из Европы, Израиля и США – исследуют опыт евреев при коммунизме, выйдя за рамки формальной государственной политики и изучая способы, которыми евреи воспользовались для развития и выражения своей идентичности, религиозной и светской, даже под большим давлением. В книге акцент смещается с евреев как объектов коммунистической государственной политики (и с антиеврейских предрассудков в коммунистических обществах) на роль евреев и их жизнь в коммунистической Европе после Холокоста. Исследование еврейской истории с транснациональной точки зрения бросает вызов доминирующему направлению в сегодняшней истории, показывая вместо этого широкое разнообразие еврейского опыта в законодательстве, традициях и институциональных рамках, как оно понимается от одной коммунистической страны к другой и даже внутри одной страны. Книга начинает решающее переосмысление социальной и культурной еврейской жизни при коммунистических режимах.

Масюкова И.В. Очерки по истории еврейской эмиграции из СССР/СНГ в Израиль (1960–1990-е гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 2022. ISBN: 978-5-907543-49-2 (русский)

Монография посвящена комплексному исследованию еврейской эмиграции из СССР/СНГ в Израиль в 1960-х – 1990-х гг. Анализ эмиграционных процессов показан в контексте многоплановой темы – евреи и власть в СССР, а также на фоне внешней и внутренней политики советского руководства. На большом документальном материале автор рассматривает ряд узловых моментов: игнорирование еврейского образования, культуры, языка; проявления антисемитизма на различных уровнях, вызывавшие протест у части евреев в СССР. В работе раскрываются этапы и процесс формирования эмиграционной политики советских властей – от ограничений и запретов до нормализации в период перестройки. Всесторонне исследуются особенности и различия двух «волн» русскоязычной иммиграции в Израиль в 1970-х и 1990-х гг.; многочисленные трудности и проблемы, а также успехи и достижения русскоязычного Израиля.

Kholmyansky E. The voice of Silence: The Story of the Jewish Underground in the USSR. Academic Studies Press, 2021, 286 pp. ISBN: 9781644695913 (английский)

Пытаясь возродить еврейскую национальную жизнь путем преподавания иврита и иудаики в Советском Союзе, Ефраим Холмянский был арестован. В ответ на заключение он объявляет голодовку. Его сторонники по всему миру собираются оказать давление на советское правительство с целью его освобождения.

Ефраим Холмянский родился в Москве в 1950 г. В 1979 г. он создает подпольную сеть по распространению иврита, еврейских традиций и сионистских ценностей в периферийных городах СССР. Он был арестован в 1984 г., когда сотрудники КГБ подбросили ему в квартиру оружие, чтобы устроить показательный процесс и запугать еврейских активистов. Холмянский провел длительную голодовку, находясь в заключении. Благодаря развернувшейся крупной международной кампании солидарности он получил относительно короткий срок. Это чрезвычайно редкий случай победы над КГБ.

Полвека отечественного израилеведения (опыт коллективной биографии): коллективная монография / Редактор-составитель: Карасова Татьяна Анисимовна, Марьясис Дмитрий Александрович, Носенко Татьяна Всеволодовна. М.: Институт востоковедения РАН, 2022. 186 с. ISBN: 978-5-907543-41-6 (русский)

Книга представляет собой результат проекта, в ходе которого его участники не только воспроизвели историю и составили аналитический обзор текущего состояния российского израилеведения, но и попытались зафиксировать основные тенденции развития израилеведения в настоящий момент и обозначить его перспективы. Поэтому, помимо авторского текста, в работе содержатся воспоминания израилеведов разных поколений, работавших и работающих в настоящий момент в различных научных и образовательных центрах России.

Гольдман Й. И в пути мой: «Гилель» и возрождение еврейской жизни в бывшем СССР. Бостон, СПб.: Academic Studies Press, Библиороссика, 2022. ISBN: 978-1-6446980-2-0, 978-5-907532-05-2 (русский)

Книга Йосси Гольдмана повествует об истории международного студенческого движения «Гилель» на просторах бывшего СССР. «Гилель» считается крупнейшей молодежной еврейской организацией в мире. Для не эмигрировавших евреев постсоветского пространства «Гилель» стал проводником в мир традиций и культуры еврейского народа. История российского «Гилеля» началась в 1994 г. в Москве

Svetlana Amosova
(Moscow, Russia)
Center Judea-Slavic Institute for Slavic Studies, RAS
Researcher
E-mail: sveta.amosova@gmail.com
ORCID: 0000–0001–7614–6549

Margarita Gorbacheva
(Moscow, Russia)
IAAS MSU
E-mail: margarita.gorbacheva@mail.huji.ac.il
ORCID: 0000-0002-7427-9396

DOI: 10.31168/2658-3364.2023.1-2.13

Публикация принята к печати 10.10.2023

Периодическое издание

Judaic-Slavic Journal

2023
No. 1-2 (9-10)

Сдано в набор 07.11.2023
Подписано в печать 01.12.2023
Формат 70x100 1/16
Офсетная печать
Усл. печ. л. 18.53
Тираж 300 экз.
Цена свободная

Учредитель
Российская академия наук, Институт славяноведения РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Издатель
Автономная некоммерческая организация Научно-гуманитарный центр «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