

**Материалы Одиннадцатой
Ежегодной Международной
Междисциплинарной
конференции по иудаике.
Часть 2**

**Moscow Center for University Teaching
of Jewish Civilization "Sefer"**

**Institute of Slavic Studies
RAS**

**Proceedings of the Eleventh
Annual International
Interdisciplinary Conference
on Jewish Studies
Part 2**

Moscow 2004

**Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах "Сэфер"**

**Институт славяноведения
Российской Академии Наук**

**Материалы Одиннадцатой
Ежегодной Международной
Междисциплинарной
конференции по иудаике.
Часть 2**

750

**Академическая серия
Выпуск 16**

Москва 2004

УДК 94(=411.16)(063)

ББК 63.5

М34

Редакционная коллегия:

Р.М. Капланов, В.В. Мочалова

Издание осуществлено при финансовой поддержке:

**Американского Еврейского Объединенного Распределительного
Комитета (ДЖОЙНТ);**

Благотворительного Фонда Ханадив

Published with the support of:

the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC);

Hanadiv Charitable Foundation (HCF)

В настоящее двухтомное издание вошли материалы Одиннадцатой ежегодной международной конференции по иудаике (3-5 февраля 2004 г.), организованной Московским Центром научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сефер»; Международным Центром Университетского Преподавания Еврейской Цивилизации – Центром Чейза по развитию иудаики на русском языке (Еврейский Университет Иерусалима) при поддержке Американского Еврейского Объединенного Распределительного Комитета “Джойнт”, Еврейского Агентства в России, Благотворительного Фонда Ханадив, Евро-Азиатского Еврейского Конгресса и Российского Еврейского Конгресса. В конференции приняли участие ученые из стран СНГ и Балтии, а также из Великобритании, Венгрии, Германии, Израиля, Польши, Португалии, США, Швейцарии.

ISBN 9-8604-020-1

ISBN 9-8604-022-8

© Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах “Сэфер”, 2004

© Институт славяноведения РАН, 2004

© Коллектив авторов, 2004

© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2004

Содержание

БИБЛЕИСТИКА И ЕВРЕЙСКАЯ МЫСЛЬ	8
<i>Евгений Молодов</i> Небесное путешествие ап. Павла в контексте ранней иудейской мистики	8
<i>Александр Лифшиц</i> Созвучия в библейском повествовании (на материале Книг: Иисуса Навина, Судей, Первой и Второй Самуила) ...	24
<i>Simcha Fishbane</i> The Case of the Modified Mamzer in Early Rabbinic Texts	44
<i>Софья Копелян</i> Двойная природа пророчества Моисея	57
<i>Ростислав Дымерец</i> Концепция творения в философии Б. Спинозы ..	79
<i>Борис Губман</i> Расставание перед ликом бесконечности: Ж. Деррида прощается с Э. Левинасом	91
<i>Анна Ямпольская</i> Заповедь и свобода в философии Эмманюэля Левинаса	99
<i>Денис Сивков</i> Элементы еврейской теологии в философии Т.В. Адорно	109
ИУДАИКА ..	113
<i>Виталий Тельвак</i> Иудаика в наследии Михаила Грушевского (историографическая и политическая практики)	113
<i>Александр Миндлин</i> Еврейская тема в трудах П.А. Зайончковского ..	124
<i>Семен Чарный</i> Позднесоветская и постсоветская иудаика	133
ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО. КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ	163
<i>Галина Синило</i> Рецепция Песни Песней в русской и русско-еврейской поэзии конца XIX – начала XX веков	163
<i>Галина Элиасберг</i> Жизнь и творчество драматурга Давида Пинского ...	188
<i>Лев Городецкий</i> Манделштам и язык идиш	203
<i>Леонид Ашкинази, Мария Гайнер, Алла Кузнецова</i> Каких писателей и почему читатели считают еврейскими	212
<i>Александр Кацев</i> Д. Маркиш и современная русско-еврейская литература в поисках путей воплощения инонационального материала	215
<i>Анна Дорошук</i> И.Ф. Бэлза как истолкователь гебраистики М.А. Булгакова	221

<i>Владимир Мальцев</i> Советская политика коренизации и развитие еврейского театра (профессиональные театральные труппы Беларуси 1920–1930-х годов)	226
<i>Рита Гензелева</i> Возрождение жанра: пуримшпили 70-х–80-х годов ..	249
<i>Элина Васильева</i> Художественный мир драмы Ф. Горенштейна «Бердичев»	262
<i>Бердникова Ольга</i> Театральные постановки как практика овладения языком идиш	270
<i>Нина Степанская</i> Красота и сакральность: об эстетическом в еврейской музыкальной традиции	279
<i>Дмитрий Слепович</i> Скрипка и кларнет в системе органологических предпочтений клезмеров в Восточной Европе	293
<i>Эда Добровецкая</i> «... On behalf of the Self»: Jewish Musical Idioms in Efreim Podgait's Concertos	304
<i>Игорь Духан</i> Эль Лисицкий, «еврейский стиль», авангард	313
<i>Мария Толбаст</i> Портрет в творчестве еврейских художников Чешинской (бывшей Австрийской) Силезии первой половины XX века	341
<i>Вита Сусак</i> О выставке еврейского искусства во Львове	354
<i>Мария Калугина</i> Семантика изображения рыбы на амулетах, используемых в родильном обряде еврейских общин Востока (Марокко, Йемен, Ирак, Иран, Курдистан и т.п.) в Новое время	362
<i>Григорий Коган</i> Об особенностях перевода еврейских молитв на язык джухури (еврейско-татский)	372
ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ, НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ	382
<i>Иван Синчук, Василий Петраковский</i> Об интерпретации возрастной структуры еврейского населения Российской империи конца 19 века ..	382
<i>Владимир Хазанов</i> Рассмотрение исторических и валеологических аспектов еврейских традиций бытговой культуры. Оценка возможности их интродукции в условиях сибирской диаспоры	394
<i>Юрий Вассерман</i> Антимодернизационный синдром и ксенофобия, опыт социокультурного эмпирического исследования	428
<i>Лилия Кальмина</i> Синагога как средство самоидентификации сибирских евреев	447
<i>Елена Носенко</i> Фактор религии и проблемы еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков (на примере Москвы и Петербурга)	455

<i>Светлана Мутерперель</i> Идентификация с национальным большинством/меньшинством и межнациональная толерантность в подростковом возрасте	469
<i>Ольга Карасик</i> Проблемы еврейской идентификации в романах Ф. Рота	489
<i>Екатерина Копылкова</i> Социально-психологический анализ особенностей еврейской национальной идентичности на материале еврейских анекдотов	494
<i>Яков Копанский</i> Возрождение еврейской благотворительности на постсоветском пространстве. Начальный этап	504
<i>Яков Кофман</i> Противоречия между еврейскими организациями современной России в региональном аспекте	516
<i>Contents</i>	526

БИБЛЕИСТИКА И ЕВРЕЙСКАЯ МЫСЛЬ

Евгений Молодов (Москва)

Небесное путешествие ап. Павла в контексте ранней иудейской мистики

Отрывок 2 Кор 12:1–4, традиционно считается одним из трудных для экзегезы текстов в библеистике. Этому тексту посвящено достаточно много исследований и комментариев. Большинство исследователей (Martin R.P., Furnish V.P., Lambrecht Jan) связывают этот рассказ с полемикой Павла с коринфскими лжеапостолами, видя в нем просто один из признаков истинного апостола в ряду других, которые приводит Павел в своей «речи неразумного». Однако этот текст вырывается из своего контекста, т.к. Павел практически не описывает подробности своего путешествия, что было бы вполне естественно, если бы ему нужно было просто показать, что ему не меньше его оппонентов открыт мистический опыт. Остается не проясненным, почему он связывает свое апостольское служение с прикровенным опытом восхождения на небо. В контексте всей «речи неразумного» остается непонятным, каким образом Павел связывает мистический опыт с пастырским контекстом всего отрывка, на что он указывает, столь скупко очерчивая такой яркий эпизод своей жизни?

Для прояснения всех этих вопросов мы решили обратиться к типологически похожему опыту, зафиксированному в современной Павлу очень распространенной в то время иудейской литературе, описывающей небесные восхождения. Так как никакой духовный опыт не может быть объяснен вне контекста традиции, внутри которой этот опыт получен, то, учитывая, что Павел, воспитанный в школе Гамалиила, сам называет себя приверженцем «отеческих преданий», мы предположили, что ему, скорее всего, были известны еврейские тексты и предания, связанные с этой традицией в ее устном и письменном аспектах. Как хорошо показали Sanders¹ и другие современные исследователи, Павел на всю жизнь сохранил структуру мысли раввинистической экзегезы.

Мы попытались исследовать текст 2 Кор 12:1–4 в контексте иудейской традиции и расширить смысловое поле данного отрывка.

Датировка написания Послания связана также с хронологией событий, следовавших после написания 1 Кор. Следуя реконструкции событий, предложенной Ральфом Мартином², можно приблизительно представить себе следующее развитие событий. Сбор пожертвований был доставлен в Иерусалим и Павел намеревался посетить Коринф второй раз. Живя в Эфесе, Павел узнал коринфские новости через *домашних Хлоиных* (1 Кор 1:11), затем от прибывших из Коринфа Стефана, Фортуната и Ахаика (1 Кор 16:17). Кроме того, Павел получал какие-то письма (1 Кор 7:1). Видимо, все источники единодушно сообщали о тревожных событиях, и Павел написал 1 Кор, умоляя коринфян не заноситься и для своей же пользы вспомнить то, чему он их учил. Павел отправляет Послание с Тимофеем (1 Кор 4:17–21), обещая вскоре прийти лично. Увещевания не помогают, отношения ухудшаются. Он собирался пройти через Македонию и, возможно, зазимовать в Коринфе перед путешествием в Палестину (1 Кор 16:5–6), однако, апостол колебался не отправить ли ему с пожертвованиями в Иерусалим помощников. Между тем, его отъезд в Македонию отложился, т.к. обстоятельства требовали его присутствия в Эфесе (16:8–9), и Павел посылает вместо себя Тимофея (16:10–11), т.о. планы апостола не осуществились. Павел едет в Македонию и, встречаясь там с Титом получает утешительные известия, порадовавшись, он пишет коринфянам новое письмо (2 Кор 1–9) и посылает его с Титом, но тот, придя в Коринф видит, что настроения вновь изменились и, вернувшись к Павлу, рассказывает ему об увиденном, тогда Павел пишет еще одно послание (2 Кор 10–13) с целью упрочить свой апостольский авторитет и вступает в полемику с пришедшими в Коринф «лжеапостолами», которые настраивали против него его духовных чад (2 Кор 10:1–13:10) представляет собой особый род апологетического послания, написанного для опровержения обвинения оппонентов, настроивших коринфян против Павла. Хотя Павел и отрицает (в риторическом вопросе), что защищает себя, на самом деле он заявляет только о том, что отказывается защищать себя с помощью аргументации, характерной

для судебной риторики. Он строит свою защиту на философских и духовных оправданиях (похожих на Сократовскую традицию). Как и Сократ, Павел использует в качестве оружия защиты пародию, иронию и сарказм, «похваляясь» в речи неразумного (11:1–12:18) своим отказом принять финансовую поддержку (11:7–12), видениями и откровениями (12:1–4), своей немощью (12:7–10) и признаками апостола (12:12)³.

Подавляющее большинство исследователей (Betz, Furnish, Barret, Windish, Bruce и т.д.) рассматривают 2 Кор 12:1–4 в контексте полемики с «лжеапостолами» (11:13), которые смущали Коринфскую общину, и с которыми Павел ожесточенно спорил. К сожалению, мы не можем восстановить причину конфликта, и на данном этапе нам не известно достаточно убедительных гипотез о том, кем могли быть эти «лжеапостолы» (или «высшие апостолы» 11:5), которые проповедывали «другого Иисуса», «иногo Духа» и «иное Евангелие» (11:4). Павел не описывает их учение, т.к. оно должно было быть хорошо известным Коринфянам, а в связи с их происхождением он говорит, что они «Евреи», «Израильтяне», «семя Авраамово» (11:22). Т.о. можно предположить, что это были иудео-христиане, имевшие опыт экстатических состояний и видений и использовавших этот опыт для отрицания апостольского авторитета Павла.

Собственно, сам рассказ о восхищении на небо Павел использует для доказательства того, что он не имеет никакого ущерба по сравнению со «сверхапостолами». Этот опыт рассматривается им как дар Божий, не за его заслуги, а как бы вопреки его слабости (точнее, по его мысли, благодаря ей). Этот опыт наиболее интимный и наиболее сакральный в его жизни. Странно, что в «речи неразумного» Павел, «вынужденный» хвалиться, как-то на удивление скуп похваляется наиболее ярким аргументом в пользу своего апостольского авторитета.

В таком контексте, краткий рассказ о небесном путешествии является избыточным и представляется не вполне уместным, т.к. не содержит подробных описаний, принятых в подобного рода повествованиях, весьма в то время распространенных, и призванных укрепить авторитет рассказчика, и не несет в себе обычной для апостола назидательности⁴. Этот рассказ

о восхищении на небеса выглядит скорее как напоминание читателям о чем-то, им уже известном, имеющим очень большое значение для их церковной жизни и очень важным аргументом для доказательства истинности Павловского притязания на авторитет апостола и духовного отца и пастыря коринфской общины.

Т.о. перед нами встает проблема, почему Павел связывает апостольское и пастырское служение с прикровенным опытом восхождением на небо.

Вообще, в еврейской традиции небесные путешествия, нередко описываются как происходившие именно в теле: Сиф и его мать (Жизнь Адама и Евы 37:1), Енох (Быт 5:23–24; 1 Енох 12:1; 14:8; 39:3–4; 2 Енох 38:1–2), Авраам (Зав Авр[В] X, где Авраам поднимается на облаке–колеснице в теле), Пророк Илья в теле был поднят на небесной колеснице (4Цар 2:11–12), Варух (3 Апок Вар 11:1–2. В талмудических текстах та же картина: р. Акива входит в Рай со своими тремя коллегами также, возможно, в теле (Hagigah 14b, и т.д. см. ниже). Однако, это предположение требует проведения дополнительных исследований, которые выходят за рамки настоящей работы.

Термин *ἀρπαγέντα* в смысле восхищения в небесную реальность встречается в Деян 8:39, Отк 12:5. Это пассив от глагола *ἀρπάζειν*, имеющего значение хватать, похищать, захватывать, грабить, присваивать. В LXX глагол *ἀρπάζω* используется в очень утилитарном смысле, им переводится еврейский глагол *קָרַח*, используемый для обозначения «растерзать дикими зверями» (Быт 37:33; Иез 22:27) или «вырвать (содрать) кусок кожи (мяса)» (Иез 19:3), «похищен дикими зверями» (Наум 2:13), или же глагол *קָח*, обозначающий «насиленно отнимать», «похищать», «воровать», «притеснять» (Мих 3:2). Для обозначения восхождения на небо в еврейских библейских текстах, как и в псевдоэпиграфах используется глагол *קָח* (Быт 8:20, 17:22, особ. 22:13; Исх 24:18; 3 Ен 1 и т.д.), который напрямую связан с понятием жертвоприношения. Этот глагол часто употребляется именно в контексте возношения кого-либо или чего-либо к Богу как жертвы, (жертвенный дым возносится к Богу как приятное благоухание: Исх 40:29). Надо отметить, что т.к. глагол *ἀρπάζω* не является синонимом *קָח*, то использование

Павлом этого термина свидетельствует о его хорошей осведомленности в греческих и еврейских текстах.

Мистический оттенок глагола *ἀρπάζειν* отчетливо устанавливается только в 1 в до н.э. в Прем Сол 4:11, в ряде работ Филона, и в некоторых апокрифических апокалипсисах, причем не как переводное, а как собственно греческое, т.е. использование этого слова для обозначения мистического опыта было поэтическим узусом.

В Прем Сол это слово, возможно, указывает на то, что Енох был восхищен на небо. Филон также употребляет *ἀρπάζειν* в смысле мистического порыва души (О созерцательной жизни 473: 13–18, Об особенных законах III, 1–2). В Апок Моис 37:3, Адам был восхищен к Богу, а во 2 Езд 14:49 сам Ездра. В Платиновской Эннеаде VI, 9 книге «О благе или об Едином» созерцание Бога Плотин описывает так: «В то время, как он был перенесен таким образом в небесную область, ничто не действовало в нем – ни гнев, не пожелание, ни рассудок, ни даже мышление: более того, он не был самим собою, если нужно и это сказать, но погруженный в восхищение *ἀρπασεῖς* или иступление спасенный и наедине с Богом, он наслаждался невозмутимым покоем».

Конечно, подобное мистическое значение можно найти и в достаточно древних текстах, но при этом стоит заметить, что такое употребление характерно именно для поэтической речи. В мифе о Клите также говорится о том, что он был похищен на небеса, чтобы быть причисленным к бессмертным:

«Клита *похитила ἤρπασεν*, светлой его красотой пленяся, златопрестольная Эос, чтоб был он причислен к бессмертным...»⁵

Такова же участь Ганимеда.

«Младой Ганимед, небожителем равный,

Истинно был на земле он прекраснейший сын человеков!

Он-то богами и *взят в небеса ἀνερείψαντο*, виночерпцем Зевесу,

Отрок прекрасный, дабы обитал среди сонма бессмертных»⁶.

В обоих случаях речь идет о взятии человека в небесную реальность, причем, судя по всему, вне его воли (возможно, свыше его воли, т.е. он готов, но его воля не является актив-

ным агентом), т.е. как бы действительно «похищая» его из нашего мира⁷.

В тексте Нового Завета этот глагол также используется для обозначения грабежа, насилия и т.п. (Мф 7:15, 23:25; Лк 18:11; Ин 10:12; и т.д.), только Павел придает ему мистическое значение, и то, не везде (ср. напр. 1 Кор 6:10). Скорее всего, Павел учитывал современный ему смысл этого глагола придаваемый ему некоторыми греческими текстами, имевшими достаточно широкое хождение и пользовался им для описания именно мистического опыта (1Фесс 4:17), вопреки значениям в LXX (это при том, что Писание он цитировал именно по LXX). Похоже, что Павел был знаком с грекоязычными текстами мистического содержания, в которых встречалось именно такое значение этого глагола, в противном случае, он бы воспользовался более простым глаголом – *ἀναλαμβάνω* (Мк 16:19; Деян 1:22 и т.п.).

В данном контексте у Павла несомненно мистическое употребление глагола *ἀρπάζειν*. Глагол *ἀρπάζειν* может иметь отнюдь не порицательное значение (напр. Мф 11:12). В этом употреблении данного глагола Павлом можно увидеть *terminus technicus* мистической философии. И ранее и позже в чуть-чуть иной форме гораздо чаще употреблявшегося слова *ἀρπαυ*, происходящего от того же глагола *ἀρπάζω*, это слово, как и самый глагол *ἀρπάζειν*, было *terminus technicus* для обозначения высшей степени экстаза⁸. Значит использование этого глагола Павлом подразумевает, что он, усвоив это не совсем обычное употребление глагола в контемпоральных ему текстах, мог опираться на традицию, предлагаемую литературой, описывающей небесные путешествия.

В иудаизме того времени был достаточно известен и неоднократно описан опыт небесного путешествия. Зная, что Павел был весьма образованный человек, хорошо ориентированный среди «отеческих преданий», мы можем проанализировать типологически сходный опыт небесного путешествия главы религиозной общины на материале текстов скорее всего известных Павлу. Очень часто, это тексты, повествующие об «одностороннем» путешествии мистика, т.е. человек не возвращается из своего путешествия в мир живых (наиболее известный пример – пророк Илья (4Цар 2:11–12), а также герои

различных псевдоэпиграфов, таких как Апок Авр, 4 Езд, Возн Моис, и т.п.). Подобного рода тексты описывают небесную реальность, открывающуюся перед взором мистика, но этим и ограничиваются. В случае с Павлом мы видим принципиально иную ситуацию, когда мистик не остается в небесных покоях, но возвращается на землю и продолжает активно действовать в религиозной общине. Типологически такого рода мистическому путешествию наиболее точно соответствуют тексты, повествующие о допотопном патриархе Енохе. Он также был взят на небо в теле, но потом, обучившись всей небесной премудрости вернулся к общине праведников с тем, чтобы предупредить их о готовящейся катастрофе (Всемирном Потопе) и открыть им горние тайны.

Для анализа мы взяли тексты еврейского происхождения, повествующие о восхождении в небесную реальность – первый из них – т.н. 1Енох (или Эфиопский Енох), на которого даже есть ссылка в новозаветном тексте в Послании Иуды 1:14–15, т.е. для такого ученого человека как Павел он был наверняка известен.

Материал 1 Ен использовали авторы книги Юбилеев, Заветов 12 патриархов, Вознесения Моисея, 1 Варуха и 4 Езры. В некоторых текстах Нового Завета ощущается влияние этой книги (см. выше). По мнению многих исследователей влияние 1 Ен ощущается также и в других книгах НЗ, включая Евангелия и Откровение.

1 Ен играл заметную роль в раннехристианской Церкви, его влияние видно в Послании Варнавы, Апокалипсисе Петра, в различных апологетических произведениях. Ранние отцы, такие как Иустин Мученик, Иреней, Ориген и Климент Александрийский также вдохновлялись этим текстом.

Для нашего исследования особенно важен тот аспект легенды, который повествует о том, что Енох не только получил возможность приобщиться к небесной мудрости, но должен был вернуться из своего путешествия обратно к людям с тем, чтобы научить их тем знаниям, которые он обрел, а также предупредить общину праведников о готовящемся возмездии грешникам.

В 1 Ен вернувшийся с небес праведник, пытается поддержать общину верных тем, что разворачивает перед ними кар-

тину посмертного воздаяния: «Не говорите праведным и добрым, которые еще живут: “в дни нашего бедствия мы трудились, и побеждали всякую нужду, и встречались с всякими бедствиями; мы не могли ничего сделать против врагов ни словом, ни делом, и совершенно ничего не достигли; мы мучились и погибали, и не могли надеяться видеть жизнь день за днем. Мы надеялись быть главою, а сделались хвостом; мы измучились в работах и не получили плодов своего труда, мы сделались пищею для грешников, неправедные сделали для нас тяжким свое ярмо” (1 Ен 103). Я клянусь вам, праведные, что ангелы на небе напоминают о вас пред славою Великого к вашему благу, и ваши имена записаны пред славою Великого. Надейтесь вы, праведные, ибо прежде вы были в позоре, и несчастии, и бедствии, а теперь вы будете светить, как светила небесные, и будете видимы, и врата небесные отверзнутся для вас. И ваш вопль о суде продолжается: он откроется для вас, ибо властителям отомстится за ваше страдание, и всем помощникам тех, которые обкрадывали вас. Надейтесь и не покидайте свои надежды: ибо вы будете иметь великую радость, как ангелы небесные. Так как вам предстоит таковое, то вы не будете скрываться в день великого суда, и не будете найдены подобными грешникам, и от вас далеко будет вечное осуждение, на все роды мира (1 Ен 104)»⁹.

В этом утешении праведников автор (авторы) 1 Ен не выходит за пределы традиционных представлений о посмертном воздаянии. Текст хотя и не дает нам удовлетворительного объяснения мотивации Павла, но раскрывает некоторую традицию, согласно которой мистическое путешествие имеет иные цели помимо удовлетворения личного любопытства мистика или его личного духовного возрастания. Текст 1 Ен важен для нас в двух аспектах. То, что праведник совершает небесное путешествие с намерением вернуться к своей общине и то, что это возвращение больше нужно не самому путешественнику, а тем, к кому он возвращается.

Конечно, надо учесть, что в 1 Ен фигура Еноха является настолько совершенным праведником, что фактически становится ангелом-вестником общины, т.е. почти ангельская фигура (Енох) встречается с Божеством. К тому же, он очень отдален от читателя не только своими удивительными качествами,

но и колоссальной исторической дистанцией, что также мешает воспринимать его как человека. В связи с этим, имеет смысл обратиться к исторической личности, которая не смотря на свою реальность имеет несколько унифицированные черты вообще характерные для праведника.

Вышеуказанной характеристике полностью отвечает текст 3 Ен, повествующий о восхождении на небеса знаменитого законоучителя Рабби Ишмаэля, и о его встрече с архангелом Метатроном, высшим в небесной иерархии ангелов, (которого также называют «Малый Яхо», т.е. фигурой почти божественной), и который оказался преображенным патриархом Енохом, а также о созерцании чудес и тайн горнего мира.

Было показано, что текст 3 Ен вырос из комбинации множества различных самостоятельных традиций и имеет сильную тенденцию распадаться на отдельные блоки. В процессе становления текста эти блоки прошли минимальную обработку и поэтому зачастую несовместимы или даже противоречат друг другу¹⁰.

3 Ен написан на еврейском языке. Исследования Одеберга¹¹ показали, что нет оснований предполагать, что 3 Ен был переведен на еврейский с другого языка, например, арамейского, на котором написано большинство других текстов традиции Меркавы.

Стиль 3 Ен очень связан с традицией текстов Меркавы и характеризуется чрезмерной избыточностью эпитетов (1:11), причем наличествует тенденция перехода в ритмизованную прозу (22В:8).

Время создания произведения определить весьма затруднительно. Одеберг полагал, что древнейший пласт материала в 3 Ен – 9:2–13:2, где Метатрон изображен как дотварная фигура – может быть датирован временем не позднее I в. до н.э.¹² Основная же часть, по его мнению была отредактирована во второй половине III в. н.э. Даже главы 1–2, 15В, 22ВС и 48ВС – все доисламского происхождения¹³. Александер подвергает эти аргументы серьезной критике, и датирует 3 Ен V–VI вв. н.э.¹⁴ Грюнвальд¹⁵ придерживается мнения, что хотя 3 Ен, возможно, и возник около VI в., он содержит значительно более ранние материалы II–III вв., восходящие к традициям Маккавейской эпохи. Г. Шолем датирует 3 Ен V–VI вв. н.э., в отли-

чие от Одеберга он полагает, что 3 Ен моложе ряда текстов Меркавы (тех же Хехалот Раббаты), «3 Ен некорректно реинтерпретирует некоторые древние традиции мистики, чего авторы третьего века не могли не понимать»¹⁶.

Решение вопроса о происхождении 3 Ен связано с его датировкой. Придерживаясь взглядов Шолема, Грюнвальда и Александера мы можем предполагать, что т.к. основными центрами мистики Меркавы были Палестина и Вавилония, то весьма вероятно, что 3 Ен окончательно был отредактирован в этих регионах. Это произведение скорее всего основывается на традиции палестинской апокалиптики.

3 Ен, как и другие тексты Меркавы приписывается перу Р. Ишмаэля – известнейшего палестинского законоучителя, который умер незадолго до войны Бар Кохбы (132 н.э.). Не смотря на то, что традиция 3 Ен восходит ко временам жизни Р. Ишмаэля и даже более ранним, нет сомнения, что это псевдоэпиграф, и имя Р. Ишмаэля взято автором для придания тексту авторитетности.

В тексте 3 Ен р. Ишмаэль как реальная историческая личность проявляет себя очень слабо, поэтому, чтобы выяснить смысл и мотивацию путешествия р. Ишмаэля мы обратились к двум известнейшим мидрашам, повествующим о подобном мистическом путешествии-восхождении – это мидраш о Четырех, вошедших в Сад и мидраш о Десяти мучениках. Анализ этих текстов поможет нам понять Павла, который также является главой общины и совершает восхождение в небесную реальность.

Тут надо оговориться, что конечно, шаг, который мы предприняли, достаточно рискован и имеет множество натяжек и недостатков, но, опираясь на исследования, показавшие, что нельзя недооценивать значение устной традиции, мы считаем возможным сравнение *идей*, заключенных в текстах, имеющих хотя и более позднюю датировку, но, по крайней мере, опирающимися на раннюю традицию с идеями, выраженными в ранних текстах. Несмотря на то, что проанализированные нами мидраши повествуют о людях и событиях, случившихся позже написания Павлом его посланий, мы можем говорить о типологически едином мотиве, который берет свое начало в

традиции I Ен и, встречаясь в разнообразных текстах I–IV вв., усваивается еврейской талмудической традицией.

Для нас очень интересен рассказ знаменитого мидраша «О четырех, вошедших в Сад», где четверо рабби входят в «Сад–ПАРДЭС», но лишь один (р. Акива, чье имя в талмудической традиции неразрывно связано с именем р. Ишмаэля) выходит оттуда в мире (bНаг 14b).

Приведем текст согласно Гософфе (t.Наг 2, 3–4)¹⁷ в нашем переводе:

(3) *Четверо вошли в Сад (נבנו לפרדס)¹⁸: Бен Аззай, Бен Зома, Ахер и Р. Акива. [Один увидел и умер; один увидел и понес ущерб (נשנע); один увидел и уничтожил насаждения (юные побеги); один взошел (הלך) в мире и нисшел (ירד) в мире]. (В bНаг 14–15b добавлено: Р. Акива сказал: «Когда вы подойдете к месту, где лежат сверкающие мраморные плиты не кричите: «Вода! Вода!» Ибо сказано: «глаголющий ложь не пребудет перед Моим взором»¹⁹ Пс 101(100):7)*

Бен Аззай увидел и умер. О нем Писание говорит: Драгоценна в очах Божиих смерть мудрецов Его (Пс 115:6 (116:15)).

Бен Зома увидел и понес ущерб. (В Пал Талм указано, что он сошел с ума). О нем Писание говорит: Нашел ты мед, – ешь, сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им и не изbleвать его (Прит 25:16).

Ахер увидел и уничтожил насаждения. О нем Писание говорит: Не позволяй устам твоим вводить в грех плоть твою, и не говори пред Ангелом [Божиим]: «это – ошибка!» Для чего тебе делать, чтобы Бог прогневался на слово твое и разрушил дело рук твоих? (Екк 5:5)

(4) *Рабби Акива вошел в мире и вышел в мире. О нем Писание говорит: Влеку меня, мы побежим за тобою (Песн 1:3)*

Ряд исследователей²⁰ соглашаются с тем, что этот текст, – всегда привлекавший внимание экзегетов – повествование о путешествии в духовную реальность и о созерцании Меркавы.

В Палестинском Талмуде (t.Наг 2, 1–6 и у.Наг 2, 77a) также присутствует учение Меркавы, известно, что Бен Аззай, Бен Зома, Ахер и Р. Акива – палестинские рабби жившие в первой половине II в. н.э.

Литература Меркавы имеющая палестинские корни восходит к традициям таннаев связанных, главным образом, с кругом учеников Йоханана бен-Заккая.

Современные взгляды на взаимосвязь между трактатами Ма'асе Меркава (Хехалот Раббати и 3 Ен) и талмудическими текстами о Меркаве выражены двумя позициями. С одной стороны можно предполагать, что мистические трактаты выросли из талмудических и пост-талмудических текстов как попытка объяснить эзотерический материал Талмуда. С другой стороны можно не менее аргументировано предположить, что и трактаты Меркавы и тексты Талмуда на эту же тематику родились из единого мистического движения и некоторые элементы мистической традиции трактатов Меркавы могли переходить в тексты талмудического периода, а некоторые могли существовать задолго до него²¹.

Возникает вопрос, ради чего р. Ишмаэль стал восходить на небо и для чего он хотел увидеть Меркаву. В его путешествии по небесным чертогам должен быть какой-то смысл помимо простого любопытства.

В контексте мидраша о 10 мучениках восхождение р. Ишмаэля и созерцание Меркавы имело цель спросить Бога о судьбе своего народа. Встреча с Метатроном не случайна, у них общая судьба праведника посреди развращенного поколения.

Этот мидраш, происхождение которого восходит к временам Адриановых гонений, как и весь маритрологический материал, связанный с именем Р. Ишмаэля, в целом, имеет тесную связь с традицией мистической литературы, в частности, с литературой Чертогов (Хехалот). По мнению Дана²² и Шефера²³ это предание было внутренним обоснованием этих текстов (особенно Хехалот Раббати), т.к. если придерживаться традиционных взглядов на историю, то этот мидраш является полным анахронизмом. Большинство упомянутых в нем мудрецов жили в разное время, и не могли быть умерщвлены в один день. Помимо этого, именование Р. Ишмаэля первосвященником также является ошибочным²⁴. В ранний период Р. Ишмаэль уже считался прототипом мученика. Этим можно объяснить его явление в качестве апокалиптического визионера в различных трактатах Хехалот. Его истинное поло-

жение в качестве ученика Р.Нехунии бен-ХаКаны принимало мистический характер в глазах членов этого кружка²⁵.

Дан²⁶ показал, что все эти исторические несоответствия являются следствием особого взгляда на историю, отличающийся от традиционного ее понимания. Авторы этого мидраша и раскрывающих его трактатов Хехалот опирались на мистическое видение истории, при котором в Небесном Иерусалиме в Храме продолжает идти богослужение и Р. Ишмаэль совершает свои обязанности как первосвященник. Т.о. мистический взгляд на исторические события подразумевает, что существует некая внутренняя связь между мистическим откровением, получаемым главой общины и последующими фактическими событиями. Причем, первичны по отношению к исторической реальности именно мистические события, они определяют ход истории. Не вдаваясь в сложные переплетения мартирологических и мистических сюжетов и их взаимовлияния можно с уверенностью утверждать, что Р. Ишмаэль является центральной фигурой обеих традиций. Он является любимым и самым способным учеником Р.Нехуния бен-ХаКана, который передал ему тайные знания о Имени Бога и особенные правила совершения мистического восхождения и созерцания Меркавы, а также коллегой Р. Акивы, героя мидраша о четырех вошедших в Сад, тоже великого учителя и мистика.

Рассмотрев 3 Ен в контексте мидраша о Десяти мучениках мы пришли к следующим выводам:

Восхождение на небо, как правило, вызвано некоторыми вынужденными обстоятельствами. Оно не имеет целью удовлетворения личного любопытства мистика, но продиктовано необходимостью вызванной нуждами религиозной общины, которую этот мистик собой представляет и за которую несет ответственность как духовно наиболее опытный. Это восхождение происходит тогда, когда мистик достигает определенной степени чистоты и мудрости, некоего рубежа духовной зрелости, когда он начинает нести полную ответственность за вверенную его попечению общину. Именно движимый ответственностью за общину духовный глава предпринимает это путешествие с целью заступничества и прояснения духовного пути своей общины. В процессе восхождения личность мистика претерпевает существенные изменения, которые

позволяют ему вступить в общение с Богом. Эти изменения сопряжены с принятием особых даров от Бога и, в конечном счете, преображением мистика. Изменяется его природа – она становится огненной. Кроме того, мистик наделяется рядом особых качеств, таких как духовная мудрость, знание, могущество, власть, и т.п. Эти новые свойства делают мистика способным совершать правильное богослужение вместе с небесными обитателями, приносить вместе с ними жертву хвалы. Вместе с тем, преображение раскрывает перед мистиком необходимость мученичества, которое будет являться совершенной искупительной жертвой за оставшихся на земле членов его общины. Принятие этого пути и согласие с ним понуждает мистика вернуться на землю. Его ответственность за общину с этого времени будет заключаться в том, что его жизнь и его смерть становятся этапами жертвоприношения. Соотнося события 3 Ен и мидраша о Десяти мучениках, можно заметить, что Р. Ишмаэль достигнув высшей ступени своего восхождения, когда он созерцает Десницу Бога, получает ответ на свое вопрошание о судьбе народа. С одной стороны он узнает, что лучшим сынам Израиля уготована участь жертвы за грехи народа, а с другой, что спасение народа будет осуществлено Самим Богом и Его Мессией тогда, когда не останется никого, кто мог бы стать заступником за народ, т.е. Сам Бог станет в то страшное время жертвой за народ. В этом же контексте просматривается еще одна очень важная тема, это то, что столь высокого призвания удостаиваются не просто некие безвестные праведники, которые в уединении достигли высокой степени чистоты, а именно пастыри народа, его учителя, т.е. те, кто был призван, по роду служения, нести большую ответственность. Оказывается, что эта ответственность всегда сопряжена с жертвой за паству. Поэтому, в последние дни, дни мессианского пришествия Тот, Кто носит имя «Пастырь Израилев», также совершит последнее жертвоприношение, после которого осуществится окончательное спасение Его народа. В этом смысле мученическая кончина Десяти праведников становится в глазах авторов мистических текстов некой вершиной служения, сопряженной с восстановлением правильного богослужения и правильного жертвоприношения.

В контексте этой традиции упоминание Павлом своего небесного путешествия может означать подтверждение того, что он получил право называться апостолом и отцом Коринфской общины не по причине своих особых дарований, а потому, что был избран Самим Богом и согласился принять на себя мученичество за эту общину. Согласился стать жертвой.

Примечания

¹ Этому вопросу посвящена книга: Sanders E.P. *Paul and Palestinian Judaism*. London. 1996.

² *Martin R.P.* 2 Corinthians, Word Biblical Commentary, V. 40, Dallas, Texas, 1998. [электронный ресурс]

³ *Barrett C.K.* A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. London: A. & C. Black, 1973. С. 207.

⁴ Существует даже мнение, что Павел писал эти строки как пародию на описание небесных путешествий (*Betz H.D.* Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu einer «Apologie» 2 Korinther 10–13. Beiträge zur historischen Theologie (Tübingen: Mohr) 45, 1972, pp.84–92., цит по Barrett 1973, р. IX), но представляется, что пассаж своим происхождением имеет иную мотивацию, Павел не стал бы упражняться в литературных экзерсисах на заданную тематику, он рассказывает о некоем реальном случае (ст 2: Знаю человека во Христе, который тому назад четырнадцать лет), происшедшим с ним 14 лет назад, когда еще и в помине не было Коринфской общины.

⁵ Гомер. Одиссея, XV, 250–251. Пер. Жуковского.

⁶ Гомер. Илиада, XX, 232–235. Пер. Гнедича.

⁷ Очень интересным в этой связи нам кажется замечание Вяч. Иванова по поводу работы Флоренского «Не восхищение непщева»: «...у эсотериков и в круге их влияния, как уже быть может, и издавна в лоне оргиастических культовых общин, – это, в применении к отдельным отмеченным личностям, – (*ἀχλειῶς*) толкуется как благодатное восхищение от земли в святые обители, как вид чудесного *ἀφαισιμῶς*. Повидимому, *ἀρταυριμῶς*, – безвозвратное, – тогда как *ἐ΄χστασις* – временное выхождение из себя, отделение от тела.» Письмо Флоренскому от 7 окт. 1915 г. цит. по Флоренский П. Не восхищение непщева. // Собр. Соч. в 4 тт., т. 2, М. 1996, с. 748.

⁸ Флоренский П., 1996. С. 145–147.

⁹ Тантлевский И.Р. Книги Еноха. М.: «Мосты Культуры», 2000. С. 373.

¹⁰ *Alexander P.S.* 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch. // The Old Testament Pseudepigrapha, V. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, ed. by Charlesworth J. H., P. 223–217., NY – L – Toronto – Sydney – Auckland: The Anchor Bible Doubleday, 1983. P. 223.

¹¹ *Odeberg H.* 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch. Cambridge, 1928 (Переиздание: NY, 1973. Prolegomenon by J.C. Greenfield). 1973. PP. 3–18.

¹² *Odeberg*, 1973. Pt 1. P. 188.

¹³ *Ibid.* Pt. 1. PP. 41–42.

¹⁴ *Alexander*, 1983. P. 228–229.

¹⁵ Gruenwald. «Jewish Sources for the Gnostic Texts from Nag Hammadi?» Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies. V. 3. Jerusalem, 1977. P. 50.

¹⁶ Sholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. NY: The Jewish Theological Seminary of America., 1965. P. 7. N. 19.

¹⁷ Параллельные места: bHag 14b; y.Hag 77b.8–23; SongR 1:4.1

¹⁸ Раши комментирует так: (קלו לרקיע על ידי שם) «вознеслись на небо посредством Священного Имени»

¹⁹ Пер. псалма: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Библиотека-Алия, Иерусалим 1984. С. 83

²⁰ Sholem G. 1965. PP. 14–16; Halperin D.J. The Merkabah in Rabbinic Literature. Connecticut, New Haven, 1980. P. 87;

²¹ Alexander, 1983. P. 232.

²² Dan J. The Ancient Jewish Mysticism. Tel-Aviv, 1993. PP. 169–182.

²³ Shafer P. Sinopse zur Hekhalot Literatur. Tübingen, 1985. PP. 107–112, 198–203.

²⁴ Надо отметить, что Шолем показал, что отождествление Р. Ишмаэля-мученика с первосвященником – недоразумение. Исторический Р. Ишмаэль в период разрушения Храма был еще ребенком, но он называет своего отца Элишу первосвященником (см. Tosefta Halla I.10). Это обозначение уже довольно рано переносится на сына. Тот факт, что уже раннейшие тексты Хехалот используют легенду об Ишмаэле в качестве первосвященника, не затруднившись объяснить ее, указывает, что речь идет о сложившейся тогда традиции. Это превращение Ишмаэля в первосвященника и, одновременно, мистика, стало частью талмудической традиции уже в III – IV вв. В трактате Berachot 7a говорится от лица Р. Ишмаэля: «Однажды я вошел в Святая Святых Храма, чтобы вознести курения. Тогда я увидел, что Ахтаризель Ях, владыка воинств, сидит на высоком возвышенном Престоле, и Он обратился ко мне со словами: «Ишмаэль, сын Мой, вознеси мне хвалу (или благословение)», а в Berachot 51a сообщается о трех вещах, которые Р. Ишмаэль услышал от Суриэля, князя Божественного облика.

²⁵ См. Шолем. 1984. С. 283–284. Прим 2.

²⁶ Dan. 1993. P. 180–182.

Александр Лифшиц (Москва)

**Созвучия в библейском повествовании
(на материале Книг: Иисуса Навина, Судей,
Первой и Второй Самуила)**

Начнем с классификации созвучий (нередко *созвучия* называют *звуковыми повторами*): (1) *парономазия* – постановка рядом сходных по звучанию слов; (2) *рифма* – повтор звуков в конце слов; (3) *аллитерация* – повтор согласных, иногда *аллитерация* определяется как повтор согласных исключительно в начале слов; (4) *ассонанс* – повтор гласных; (4) *звуковой хиазм* – повтор звуков с их полной или частичной перестановкой¹.

Если допустить, что созвучия являются не просто декоративным элементом, но формой звуковой и одновременно смысловой организации библейского текста, то встает вопрос об их применении.

Итак, некоторые аспекты применения созвучий:

- создание атмосферы, эмоциональное окрашивание текста;
- придание речи большей убедительности (созвучие как ораторский прием);
- разработка определенной тематической линии (созвучие как элемент построения сюжета);
- выстраивание дополнительных смысловых связей (звуковые ассоциации, аллюзии);
- через производимый звуковыми повторами эффект игры слов может быть выражено отношение персонажа или автора к кому-либо/чему-либо (ирония, сарказм и прочее).

Я проиллюстрирую вышеприведенные положения примерами, и, в некоторых случаях, приведу доводы в пользу намеренной выстроенности рассматриваемых созвучий.

- Создание атмосферы, эмоциональное окрашивание текста

Иеффай и его дочь (кульминационный момент истории)

Иеффай (Йифтах) дает обет Господу, в случае победы над аммонитянами, принести во всесожжение первого, кто выйдет из дверей его дома по его возвращении с войны. Иеффай наносит аммонитянам сокрушительное поражение и возвращается домой.

Суд 11: 34-36

ויבא יפתח המצפה אל-ביתו והנה בתו יצאת לקראתו
בתפים ובמהלוח ורק היא יהודה אין-לו ממנו בן או-בת
34 И пришел Иеффай в Мицпу, в дом свой (*'el-bêtô*), и вот, дочь его (*bittô*) выходит навстречу
ему (*liqra'*) с тимпанами (*bätuppîm*) и
плясками: она была у него единственная, и не
было у него кроме нее сына или дочери (*'ô-bat*).

וידי כראותו אותה ויקרע את-בגדיו ויאמר
אהה בתי הכרע הכרעתי ואת היית בעברי
ואנכי פצית-פי אל-יהודה ולא אוכל לשוב

35 И когда он увидел ее (*kir'ôitô*), разодрал он
(*wayyiqra'*) одежду свою и сказал: ах, дочь моя
(*bittî*)! ты сразила меня (*hakrē' hikra'tinî*); и
ты среди сокрушающих меня (*bə'ōkōrāy*)! Я
отверз уста мои пред Господом и не могу
отречься.

והאמר אליו אבי פצית את-פיך אל-יהודה
עשה לי כאשר יצא מפוך אחרי אשר עשה
לך יהודה נקמות מאיביך מבני עמון

36 И сказала она ему: отец мой! ты отверз уста
твои пред Господом – и делай со мною то, что
произнесли уста твои, после того (*'ahārê*) как
Господь совершил чрез тебя отмщение врагам

твоим, сынам Аммоновым.

Перед нами следующие созвучия:

(1) Стихи 34-35: 'el-**bêṭô** – **bittô** – **bəṭuppîm** – 'ô-**bat** – **bittî**.

(2) Длинная цепочка созвучных слов протянута через стихи 34 – 36: **liqrā(')** ṭô – **kir'ôṭô** – **wayyiqra'** – **hakrēa'** **hikra'tinî** – **bə'ōkərāy** – '**ahărê**.

Плотной звуковой фактурой и особым звуковым напряжением подчеркивается драматизм ситуации: сначала передается ощущение неминуемого приближения катастрофы – эмоциональное напряжение нагнетается в стихе 34-м и в начале стиха 35-го, выплеск же эмоций происходит в момент, когда Иеффай раздирает свою одежду: *разодрал он* (**wayyiqra'**), затем в горестном вопле Иеффая (ст. 35 b), словно бы, слышится треск раздираемой ткани: **hakrēa'** **hikra'tinî** ... **bə'ōkərāy**. И наконец – последний отзвук, как стихающее эхо – '**ahărê** в ответе дочери, далее следует трагическое завершение истории.

• Созвучие как ораторский прием. Придание речи большей убедительности

Речь Господня (И Нав 1:1-9)

В своей речи Господь ободряет Иисуса Навина (Йехошуа сына Нуна) перед вступлением в обетованную землю. Остановимся на двух фрагментах этой речи. В ст. 4 указываются размеры будущих владений израильтян:

מהמדבר והלבנון הזה ועד-הנהר הגדול נהר-פרת כל
ארץ ההתים ועד-הים הגדול מבוא השמש יהיה נבולכם

4 От пустыни и этого Ливана до реки великой, реки Евфрат, всю землю Хеттов ('**ereš haḥittîm**), и до великого моря к заходу солнца будут границы ваши.

В ст. 9 – обращенные Иисусу Навину призывы:

הֲלֹא צִוִּיתִךָ הֶזְק וְאִמּוֹץ אֶל-תַּעֲרֹץ
וְאֶל-תַּחַת כִּי עִמָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תֵּלֶךְ

9 Не повелел ли Я тебе: будь тверд и мужествен, не страшись и не ужасайся (*'al-ta'ārōṣ wə'al-tēhāt*); ибо с тобою Господь Бог твой везде, куда ни пойдешь.

Выделим в транслитерированных фразах созвучные слова:

(1) *'eres* – *ta'ārōṣ* и (2) *hahittim* – *tēhāt*.

Приведем некоторые аргументы в пользу намеренной выстроенности этих созвучий:

(1) *'eres* – *ta'ārōṣ*. Во фразе «не страшись и не ужасайся» вместо глагола *'rṣ* вполне мог быть использован его синоним *ur'*, как это сделано в И Нав 8:1 – *al-tîrā(')* *wə'al-tēhāt*² (отметим, что этими словами Господь ободряет все того же Иисуса Навина), и, в таком случае, был бы потерян один из элементов рассматриваемого нами созвучия³. (2) *hahittim* – *tēhāt*. Хетты несколько раз упоминаются в И Нав (см. 1:4; 3:10; 9:1; 11:3; 12:8; 24:11), всякий раз, кроме рассматриваемого нами стиха (1:4), хетты включены в перечень народов, противостоящих израильтянам, можно предположить, что упоминание только и исключительно хеттов, в данном случае, определяется сходством звучания этнонима *hittim* (*хетты*) и глагола *htt* (Nif. *ужасаться*).

Напомним, что Господь проводит своего рода психологическую подготовку Иисуса: несколько раз⁴ в первой главе повторяется призыв к твердости и мужеству, обращенный к Иисусу Навину. И хотя призыв «не страшись и не ужасайся» лишь один раз звучит в речи Господней, однако, указанными созвучиями к нему привлекается особое внимание, к тому же, речь практически завершается этим призывом.

- Разработка определенной тематической линии (созвучие как элемент построения сюжета)

Захват и разрушение Айя (И Нав 8:1-29)

В кратком пересказе история выглядит следующим образом: Господь повелевает Иисусу Навину устроить *засаду* (**'ōrēb** – ст.2) позади города. Царь Айя и жители города выступают на сражение в назначенное место *перед равниной* (*līpñê-hā'ārābā* – ст.14), царь не знает, что для него устроена *засада* (**'ōrē'b** – ст. 14)⁵ за городом. В результате примененной израильянами военной хитрости, город захвачен и предан заклятию, царь Айя повешен на дереве *до вечера* (*'ad-'ēṭ hā'āreb* – ст.29). Вечером труп царя бросили у городских ворот и наметали над ним груды камней.

Ключевым в этой истории является слово *засада*. Эффект игры слов достигается употреблением созвучных: אָרֵב (*zасада*)⁶, אֶרֶב (равнина, пустыня) и עֶרֶב (*вечер*). Отчасти, необходимостью выстраивания созвучий задаются отдельные элементы сюжета, так, определяются: *место*, где происходит сражение, – *перед равниной*; *время*, когда история завершается, – *вечер*.

Дополнительные примеры созвучий в этой истории см. в *Приложении*.

Итак, прибегнув к хитрости, израильяне захватывают Ай, но затем их самих перехитрили жители Гивона.

Хитрость жителей Гивона (И Нав 9)

Из экспозиции истории мы узнаем о том, что все *цари* (*hammālākīm* – ст.1), которые за Иорданом собрались вместе, *чтобы воевать* (*lāhillāhēm* – ст.2) с Иисусом и израильянами. Гивонитяне же, услышав о том, что Иисус сделал с Иерихоном и Айем пошли на хитрость. Для того, чтобы заключить союз с израильянами и, тем самым,

сохранить себе жизнь, гивонитяне выдали себя за посланцев от жителей дальней страны.

Обратим особое внимание на *хлеб* (*leḥem*) в этой истории, хотя мы лишь дважды встречаем это слово в гл. 9 (стихи 5 и 12)⁷, его можно считать ключевым, поскольку *отзвуками* этого слова наполнена вся история.

Остановимся на стихах 4-5.

ויעשו גם-המה בערמה וילכו ויצטירו ויקחו שקים
בלים להמוריהם ונאדות יין בלים ומבקעים ומצדרים
4 Они также применили уловку: пошли словно посланцы и положили старые мешки на ослов своих (*laḥāmôrêhem*) и старые, изорванные и залатанные мехи вина;

ונעלות בלות ומשלאות ברגליהם ושלמות
בלות עליהם וכל להם צידם יבש היה נקדים
5 И обувь на ногах их (*bəraḡlēhem*) была поношенная и залатанная, и одежда на них (*‘ālêhem*) поношенная; и весь дорожный хлеб (*leḥem*) их был сухой и заплесневелый (другой возможный перевод: «и раскрошившийся»).

Созвучие *laḥāmôrêhem* – *leḥem* (на ослов своих – хлеб) подпадает под определение аллитерации, поскольку в данном случае повторяются согласные при различной огласовке.

Особо выделим слова, рифмующиеся с *leḥem* (хлеб) – помимо *bəraḡlēhem* (на ногах их) и *‘ālêhem* (на них) в стихе 4, еще ранее в тексте, как мы уже отметили, появляются: *hammēlākīm* (цари) и *lāhillāḥēm* (чтобы воевать) – стихи 1 и 2 соответственно, далее *‘ālêhem* (им) в стихах 11, 21, 22.

Итак, хотя в рассмотренном нами первом перечне предметов (стихи 4-5), использованных гивонитянами для того, чтобы перехитрить израильтян *хлеб* упоминается рассказчиком в последнюю очередь, однако, созвучиями к

нему привлекается наше внимание. Затем уже сами жители Гивона, перечисляя то, что должно свидетельствовать об их приходе издалека, первым делом указывают на сухой и заплесневелый хлеб и лишь затем говорят о ветхости мехов, одежды и обуви (ст. 12).

Созвучны слову *leḥem* (хлеб) также *lāhem* (им – употребляется в этой главе 11 раз – см. 9:15³, 16, 18, 19, 20², 21, 22, 26) и *lākem* (вам – 9:24).

Говоря о словах, сходных по звучанию с *leḥem* (хлеб), возможно, следует обратить внимание и на слово *melek* (царь – см. 9:10²). Так, *leḥem* и *melek* одинаково огласованы (т.е. это пример ассонанса), если же говорить о согласных, то перед нами пример звукового хиазма.

Таким образом, вся история наполнена *отзвуками* слова *хлеб (leḥem)*, однако, мы находим отзвуки *leḥem*, также и в следующей затем истории, где рассказывается о поражении пяти царей выступивших против гивонитян (гл.10).

Поражение пяти аморрейских царей выступивших против гивонитян (И Нав 10)

В десятой главе неоднократно употребляется глагол *lḥm* (Nif. воевать, сражаться)⁸, напомним, что этот глагол и слово *leḥem* (хлеб) образованы от омонимичных корней. Стоит упомянуть также слово *hammilḥāmā* (война – см. 10:7,24). Отметим также рифмующийся с *leḥem* предлог с местоименным суффиксом *'alēhem* (им), который мы уже встречали в гл. 9, в главе 10 – см. стихи 9 и 25.

Сходны по звучанию с *leḥem* (хлеб), как мы уже отметили, и следующие формы слова *царь*, встречающиеся в гл. 9 и 10: *melek* (царь)⁹ и *hammēlākīm* (букв.: эти цари)¹⁰.

Приведем яркий пример созвучия в гл. 10.

Аморрейские цари выступили против гивонитян, поскольку те заключили мир с израильтянами. Гивонитяне

призывают на помощь Иисуса Навина. Иисус с войском приходит на выручку гивонитянам и наносит аморреям поражение. Аморрейские цари схвачены.

И Нав 10:24-25

ויהי כהוציאם את-המלכים האלה אל-יהושע
 ויקרא יהושע אל-כל-איש ישראל ויאמר אל-קציני
 אנשי המלחמה ההלכווא אתו קרבו שימו
 את-רגליכם על-צוארי המלכים האלה
 ויקרבו וישמו את-רגליהם על-צואריהם

24 Когда вывели этих царей (*'et-hammälākîm*) к Иисусу, Иисус призвал всех израильтян и сказал предводителям воинов (*'anšê hammilḥāmā*), ходившим с ним: подойдите, станьте ногами вашими (*'et-raġlēkem*) на шеи этих царей (*hammälākîm*). Они подошли и поставили ноги свои (*'et-raġlēhem*) на шею их.

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אֶל-תִּירְאוּ וְאֵל-תַּחֲתוּ
 הַזִּקְן וְאִמְצוּ כִּי כֹכַח יַעֲשֶׂה יְהוָה
 לְכָל-אִיְבִיכֶם אֲשֶׁר אִתְּם נְלַחֲמִים אוֹתָם

25 И сказал им (*'älêhem*) Иисус: не бойтесь и не ужасайтесь, будьте тверды и мужественны, потому что так поступит Господь со всеми врагами вашими, с которыми вы воюете (*nilḥāmîm*).

В приводимых стихах длинная цепочка созвучных слов и в каждом из них слышится *отзвук* слова *leḥem* (хлеб): *'et-hammälākîm* – *'anšê hammilḥāmā* – *'et-raġlēkem* – *hammälākîm* – *'et-raġlēhem* – *'älêhem* – *nilḥāmîm*.

Дополнительные примеры созвучий в этой (и предыдущей) истории см. в *Приложении*.

Как мы видим, во всех трех последовательно идущих и взаимосвязанных историях развитие сюжета обусловлено, в

определенной мере, и необходимостью выстраивания созвучий.

- **Выстраивание дополнительных смысловых связей (звуковые ассоциации, аллюзии)**

Саул пытается убить Давида

Саул (Шаул) различными способами пытается устранить Давида, усматривая в нем претендента на престол. Приведем фрагмент рассказа об одной из таких попыток:

1Сам 19:15

וישלח שאול את-המלאכים לראות
את-דוד לאמר העלו אתו במטה אלי להמתו

И послал Саул вестников осмотреть Давида, сказав: принесите его ко мне на постели (*bammiṭṭā*), чтобы убить его (*lahămitô*).

Перед нами построенная на созвучии игра слов: *bammiṭṭā* (на постели) – *lahămitô* (чтобы убить его).

Если бы автор употребил вместо слова *miṭṭā* (постель, ложе, одр) его синоним *miškāb*, то не было бы рассматриваемого нами созвучия. Не было бы данного созвучия и в случае употребления вместо глагола *mwt* (Hif. – умерщвлять) таких его синонимов, как *hrg* (убивать), *ršh* (убивать). Все это свидетельствует в пользу намеренной выстроенности данного созвучия.

Подобные созвучия мы находим и во 2Сам: в историях убийств Авнера и Ишбошета:

2Сам 3:30-31, 37 (Фрагменты рассказа об убийстве Авнера):

ויואב ואבישי אחיו הרגו לאבנר על אשר
המית את-עשהאל אחיהם בנבעון במלהמה

30 Иоав же и Авишай, брат его, убили Авнера за то, что он умертвил (*hēmît*) их брата Асаэла в

битве при Гивоне.

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-יֹאבָב וְאֶל-כָּל-הָעָם אֲשֶׁר-אִתּוֹ
קָרְעוּ בְגָדֵיכֶם וְהִגְדוּ שָׂקִים וּסְפְדוּ לִפְנֵי
אֲבִנֵיךָ וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד הֵלֵךְ אַחֲרַי הַמָּטָה

31 И сказал Давид Иоаву и всему народу, бывшему с ним: раздерите ваши одежды и опояшьтеся вретисцем и плачьте над Авнером. И царь Давид шел за смертным одром его (*'aḥrê hammit̄ā*).

וַיִּדְעוּ כָל-הָעָם וְכָל-יִשְׂרָאֵל כִּי
לֹא הָיְתָה מִהַמֶּלֶךְ לְהַמִּית אֶת-אֲבִנֵי בֶן-נֵר

37 И узнал весь народ и весь Израиль в тот день, что не от царя произошло умерщвление (*lāhāmîṭ* – букв.: чтобы умертвить) Авнэра, сына Нэра.

Перед нами созвучие: *hēmîṭ* (он умертвил) – *hammit̄ā* (смертным одром его) – *lāhāmîṭ* (букв.: чтобы умертвить).

Убийство Ишбошета

Ишбошет (сын Саула) был убит двумя своими военачальниками.

2 Сам 4:7

וַיָּבֹאוּ הַבַּיִת וְהוּא שָׁכַב עַל-מִטָּתוֹ בַּחֲדָר
מִשְׁכָּבוֹ וַיִּכְהֶנּוּ וַיִּמָּתוּ וַיִּסְרֻוּ אֶת-רִאשׁוֹ וַיִּקְחוּ
אֶת-רִאשׁוֹ וַיִּלְכוּ דֶרֶךְ הָעֲרָבָה כָּל-הַלַּיְלָה

7 Когда они вошли в дом, он лежал на постели своей (*'al-mittātāṭō*), в спальнной комнате своей; и они поразили его, и умертвили его (*waymit̄uhû*), и обезглавили его, и взяли голову его с собою, и шли равниною всю ночь;

В данном стихе созвучие: *'al-mittātāṭō* (на постели своей) – *waymit̄uhû* (и умертвили его).

Итак, во всех трех историях встречаются сходные созвучия. Созвучия, выстроенные с использованием слов *mittā*

(постель, ложе, одр) и *mwt* (Hif. – умерщвлять), в историях убийств Авнэра и Ишбошэта заставляют нас вспомнить о несправедливой и безуспешной попытке Саула убить Давида. Отметим, что следующие одна за другой истории об убийствах Авнэра и Ишбошета являются фрагментами повествования о распре между царскими домами Саула и Давида («и была продолжительная война между домом Давида и домом Саула» – 2 Сам 3:1b), хотя Авнэр и Ишбошет были противниками¹¹ Давида, в повествовании подчеркивается непричастность Давида к их убийствам.

Пример звуковой ассоциации мы рассмотрим уже в следующем разделе доклада (см. И Нав 17:15).

• Через производимый звуковыми повторами эффект игры слов может быть выражено отношение персонажа или автора к кому-либо/чему-либо (ирония, сарказм и прочее)

И Нав 17:15

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אִם-עִם-רַב אַתָּה עִלָּה
 לְךָ הִיעָרָה וּבִרְאֵת לְךָ שָׁם כְּאֲרִיץ
 הַפְּרָזִי וְהַרְפָּאִים כִּי-אֵין לְךָ הָר-אֶפְרַיִם

15 И сказал им Иисус: если ты народ многочисленный, то поднимись в лес и там расчисти себе *место* в земле перизеев и рефаимов (*wəhārəpā'îm*), если тесна (*kî-'ās*) для тебя гора Ефремова (*har-'eprāyim*).

В рассматриваемом стихе созвучие: *wəhārəpā'îm* (*и рефаимов*) – *har-'eprāyim* (*гора Ефремова*). Отметим также, что הַרְפָּאִים является анаграммой¹² словосочетания הָר-אֶפְרַיִם.

Данное созвучие привносит оттенок сарказма в слова Иисуса Навина (он отвечает на сетования сынов Иосифовых на недостаточность выделенного им надела), так как из пары упомянутых народов (перизеи и рефаимы), созвучием особо

выделяются *рефаимы*, овладение территорией которых, вряд ли представлялось простой задачей.¹³

Сарказм присутствует и в том, что, говоря о расчистке территории в лесу и допуская, что на горе Ефремовой недостаточно места, Иисус использует достаточно редкое слово *'āš*¹⁴ (тесный) вызывающее ассоциацию с *'ēṣ* (дерево). Вместо *'āš* вполне мог быть использован его синоним *ṣar* (тесный, узкий).

Возможно, в приведенном отрывке следует также обратить внимание и на созвучие: *ûbēre(')lā* (расчисть) – *bə'ereṣ* (в земле).

Ответ старейшин Явеша Нахашу аммонитянину

1Сам 11:2-3

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם נְהַשׁ הָעַמּוֹנִי בְּזֹאת אֶכְרַת לָכֶם בְּנִקּוֹר
לָכֶם כָּל-עֵין יְמִין וְשִׁמְתִּיהָ הָרְפָה עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל

2 И сказал им Нахаш Аммонитянин: я заключу с вами союз, но *при условии*, что у каждого из вас будет выколот правый глаз (*kol-'ēn yāmîṅ*), и тем будет опозорен (*wəśamtîhā ḥerpā*) весь Израиль.

וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו זְקֵנֵי יְבִישׁ הָרָפָה לָנוּ שִׁבְעַת יָמִים
וְנִשְׁלַחַה מַלְאָכִים בְּכָל נֶבֶל יִשְׂרָאֵל
וְאִם-אֵין מוֹשִׁיעַ אֶתֵּנוּ וַיִּצְאָנוּ אֵלֶיךָ

3 И сказали ему старейшины Явеша: дай (*herep*) нам семь дней (*yāmîṅ*) сроку, и мы пошлем вестников во все пределы Израильские, и если никто не (*wə'im-'ēn*) спасет нас, то мы выйдем к тебе.

В приводимых стихах следующие пары созвучных слов:

- (1) *'ēn* (глаз) – *'ēn* (здесь: никто не);
- (2) *yāmîṅ* (правый) – *yāmîṅ* (дней);

(3) *ḥerpā* (букв.: позор) – *herēp* (дай; позволь).

Ответ старейшин Явэша на жестокое и унижительное предложение Нахаша превращает диалог в игру слов, возможно, таким образом дается характеристика состояния городских старейшин в момент страшной угрозы: они не пали духом и оказываются в состоянии дать остроумный ответ Нахашу. Старейшины обращаются к Нахашу с просьбой, но в том как они это делают, усматривается почти неприметная издевка.

Приложение

Дополнительные примеры созвучий

Захват и разрушение Айя (И Нав 8)

Созвучия в стихах, рассказывающих об участии царя и жителей Айя.

И Нав 8:23

ואת-מלך העי תפשו חי ויקרבו אתו אל-יהושע

23 А царя Айя (*hā'ay*) взяли они живым (*ḥāy*) и привели его к Иисусу.

Царь Айя (*hā'ay*) пока еще жив (*ḥāy*), далее говорится об избииении жителей и разрушении города, а затем и об умерщвлении самого царя: он повешен на дереве.

И Нав 8:28-29

וישרף יהושע את-העי ושימה
תל-עולם שממה עד היום הזה

28 И сжег Иисус Ай и обратил его в вечную
гряду развалин (*tēl-'ōlām*), в пустыню,
сохранившуюся донныне,

ואת-מלך העי תלה על-העץ עד-עת הערב

וכבוא השמש צוה יהושע וירידו את-נבלתו
 מן-העץ וישליכו אותה אל-פתח שער העיר
 ויקימו עליו גל-אבנים גדול עד היום הזה

29 А царя Айя повесил он (*tālā*) на дереве, до вечера; и когда зашло солнце, приказал Иисус, и сняли труп его с дерева, и бросили его у входа во городские ворота, и наметали над ним большую груду камней, *которая сохранилась* донныне.

В приводимых стихах яркое созвучие *tēl-'ōlām – tālā*.

Мы рассмотрели некоторые созвучия в стихах, рассказывающих об участии царя Айя, теперь примеры созвучий в стихах, рассказывающих об участии прочих жителей города.

И Нав 8:21

ויהושע וכל-ישראל ראו כי-לכד הארב את-העיר
 וכי עלה עשן העיר וישבו ויכו את-אנשי העי

21 Иисус же (*wihōšua'*) и весь Израиль, увидели, что находившиеся в засаде взяли город, и дым поднимается от города, и возвратились (*wayyāšubū*), и стали поражать жителей Айя;

И Нав 8:24, 26

ויהי ככלות ישראל להרג את-כל-ישבי העי בשדה
 במדבר אשר רדפום בו ויפלו כלם לפי-הרב
 עד-תמם וישבו כל-ישראל העי ויכו אתה לפי-הרב

24 Когда Израильтяне перебили всех жителей (*yōšabē*) Айя на поле, в пустыне, где они преследовали их, и когда все они до последнего пали от острия меча, тогда все Израильтяне обратились (*wayyāšubū*) к Айю и поразили его острием меча.

ויהושע לא-השיב ידו אשר נטה בכידון
 עד אשר ההרים את כל-ישבי העי

26 Иисус же (*wîhôšua^a*) не опускал (*hēšîb*) руки своей, которую простер с копьём, пока не предал заклятию всех жителей (*yôšəbê*) Айя;

Итак, в стихе 21 созвучие: *wîhôšua^a* – *wayyāšubû*, цепочка созвучий продолжается в стихах 24 и 26: *yôšəbê* – *wayyāšubû* – *wîhôšua^a* – *hēšîb* – *yôšəbê*.

Заметим, что эта линия созвучий находит продолжение и развитие в следующей затем истории.

Хитрость жителей Гивона (И Нав 9)

Как мы помним, *жители же* (*wəyôšəbê* – ст. 3) Гивона взяли с собой *сухой* (*yābēš* – ст. 5) заплесневелый хлеб. Они сказали Иисусу о том, что посланы своими старейшинами и всеми жителями (*wəkol-yôšəbê* – ст. 11) своей земли для заключения союзного договора с израильтянами. В доказательство своего прихода издалека, посланцы указывают в первую очередь на хлеб, *сухой* (*yābēš* – ст. 12) и заплесневелый. Иисус заключает с ними союзный договор, князья израильтян дают им клятву: «и поклялись (*wayyiššəbə'u*) им князья общества (ст.15 b)». Три дня спустя обман раскрылся, поскольку выяснилось, что приходившие *живут* (*yôšəbîm* – ст.16) близко к израильтянам.

Итак, с гивонитянами заключен мир, им гарантировано сохранение жизни. Князья предлагают сделать гивонитян дровосеками и черпальщиками воды.

И Нав 9:20-21

אֵת נַעֲשֶׂה לָהֶם וְהָיְתָה אוֹתָם וּלֹא-יִהְיֶה
עֲלֵינוּ קֶצֶף עַל-הַשְּׂבוּעָה אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְנוּ לָהֶם

20 Поступим с ними следующим образом: оставим их в живых, чтобы не было на нас гнева за клятву (*'al-haššəbû'ā*), которою мы поклялись им.

ויאמרו אליהם הנשיאים יהיו ויהיו הטבי עצים
ושאבי-מים לכל-העדה כאשר דברו להם הנשיאים

21 И сказали им князья: пусть они живут, но будут дровосеками и черпальщиками воды (*wəšō'ābê mayim*) для всего общества, как сказали им князья.

В приводимых стихах производящее эффект игры слов созвучие: *'al-haššəbū'ā* – *wəšō'ābê*. Иисус спрашивает гивонитян, для чего они обманули израильтян, при этом он сообщает гивонитянам, что они определены быть дровосеками и черпальщиками воды. Гивонитяне отвечают Иисусу.

И Нав 9:24-27

ויענו את-יהושע ויאמרו כי הגד הנד לעבדיך
את אשר צוה יהוה אלהיך את-משה
עברו לתת לכם את-כל-הארץ ולהשמיד
את-כל-ישבי הארץ מפניכם ונירא מאד
לנפשתינו מפניכם ונעשה את-הדבר הזה

24 И ответили они Иисусу и сказали: поскольку известно стало рабам твоим, что Господь Бог твой повелел Моисею, рабу Своему, дать вам всю землю и уничтожить всех жителей (*yōšəbê*) этой земли перед вами, то мы чрезвычайно испугались из-за вас за жизни наши, и так поступили;

ועתה הגנו בידך כשוב וכישר בעיניך לעשות לנו עשה

25 Теперь же вот мы в твоей власти: что хорошо (*kaṭṭôb*) и справедливо по-твоему сделать с нами, то и делай.

ויעש להם כן ויצל אותם מיד בני-ישראל ולא הרגום

26 И поступил он с ними так: избавил их от руки сынов Израилевых, и те не умертвили их;

ויתנם יהושע ביום ההוא הטבי עצים ושאבי מים לעדה
ולמזבח יהוה עד-היום הזה אל-המקום אשר יבהר

27 И сделал их в тот день Иисус дровосеками (*ḥōṭəbê 'ēšîm*) и черпальщиками воды

(*wəšō'ābē mayim*) для общества и для жертвенника Господня – доньне – на месте, которое Он изберет.

И вновь перед нами построенная на созвучиях игра слов:

(1) стихи 24 и 27: *yōšābē* – *wəšō'ābē*;

(2) стихи 25 и 27: *kaṭṭōb* – *hōṭābē*.

Как мы видим, выбор родов деятельности для гивонитян определяется в повествовании, помимо прочего, и возможностью выстраивания созвучий, особо отметим то, как достаточно протяженной линией созвучий (со стиха 2 по 27 включительно) обыгран рассказ о превращении жителей (*yōšābē*) Гивона в черпальщиков воды (*šō'ābē mayim*)¹⁵.

Поражение пяти аморрейских царей выступивших против гивонитян (И Нав 10)

Когда пять аморрейских царей выступили против гивонитян, за то, что те заключили мир с израильтянами, гивонитяне призвали на помощь Иисуса Навина.

И Нав 10:6

וישלחו אנשי גבעון אל-יהושע אל-המחנה
הגלגל לה לאמר אל-תרף ידיך מעבדיך
עלה אלינו מהרה והושיעה לנו ועזרנו
כי נקבצו אלינו כל-מלכי האמרי ישבי ההר

И послали жители Гивона к Иисусу (*'el-yəhōšua'*) в стан, в Гилгал, сказать: не оставь рабов твоих; выступи к нам скорее и спаси (*wəhōšī'ā*) нас, и помоги нам, так как собрались против нас все цари аморрейские, жители гор.

Игра слов построена на созвучии: *'el-yəhōšua'*

(Иисусу)– *wəhōšī'ā* (и спаси).

Источники и литература

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Eds. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, 1967–1977.

Арханова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 1969.

Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 2001.

Тимофеев Л.И., Тураев С.В. (редакторы-составители). Словарь литературоведческих терминов. М.: Просвещение, 1974.

Alonso Schokel, L. A Manual of Hebrew Poetics. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1988.

Bar Efrat Sh. Narrative Art in the Bible. Sheffield: Almond Press, 1989.

Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.

Bullinger E. W. Figures of Speech Used in the Bible. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993 (17th printing).

Davidson B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997.

Even-Shoshan A. A New Concordance of the Bible. Jerusalem: «Kiryat Sefer» Publishing House, 1993.

Koehler L., Baumgartner W.; Richardson M.E.J. (tr.), The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament, (CD-ROM Edition, Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill, NV) 1994–2000.

Lisowsky G. Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Примечания

¹ Подробнее о типах созвучий см.: Alonso Schokel L. A Manual of Hebrew Poetics. Roma, 1988, pp. 20-26; Bar Efrat Sh. Narrative Art in the Bible. Sheffield, 1989, pp. 201- 203; о паронимии в ВЗ см. Bullinger E.W. Figures of Speech Used in the Bible. Grand Rapids, Michigan, 1993, pp. 307-318.

² См также И Нав 10:25а (Иисус обращается к предводителям своих воинов): אל-תִּירְאוּ ואל-תִּחַתּוּ – «не бойтесь и не ужасайтесь».

³ Приведем еще несколько примеров на созвучие ארץ / ערץ :

Пс 10:18 b: «чтобы не утратил (*la'ārōš*) более земной (*min-hā'āreš*) человек».

Во 2-й главе Исаии дважды встречается созвучие *la'ārōš hā'āreš* (сокрушить землю) – см. Ис 2: 19b и 21b.

⁴ Трижды звучит этот призыв в речи Господней: «будь тверд и мужествен» (стихи 6 и 9), в стихе 7 с усилением «будь тверд и очень мужествен»; и затем с этим призывом обращаются к Иисусу Навину люди из колен Рувима и Гада и половины колена Манассии: «будь тверд и мужествен» (ст. 18).

⁵ Созвучие *hā'ārābā – 'ōrēb* – пример паронимии. В этом же стихе созвучие вполне тривиальное, но, возможно, значимое в данном контексте: *lō(ʾ)* (не) – *lō* (для него).

⁶ **כָּרַח** как активное причастие (ожидающий в засаде) употребляется 1 раз – см. 8:4. **כָּרַח** как субстантивировавшееся активное причастие (засада) употребляется 6 раз – см. 8:2,7,12,14,19,21. Помимо **כָּרַח**, в этой истории используется также однокоренное с ним: **כָּרַחַי** (засада) – см. 8:9.

⁷ Собственно форму *lehem* мы встречаем лишь в стихе 5, в ст. 12 – с местоименным суффиксом – *lahmēnū* (хлеб наш).

⁸ Немного статистики: глагол *lhm* (Nif. воевать, сражаться) 17 раз употребляется в Книге Иисуса Навина (9:2; 10:5,14,25,29,31,34,36,38,42; 11:5; 19:47; 23:3,10; 24:8,9,11), как видно из перечня стихов, впервые в мы встречаем этот глагол в 9:2, т.е. в экспозиции истории о хитрости гивонитян, а в главе 10, в которой рассказывается о войне, явившейся одним из последствий этой хитрости мы встречаем этот глагол 9 раз, таким образом, на истории связанные с хитростью гивонитян и ее (хитрости) последствиями приходится более половины случаев употребления глагола *lhm* в книге Иисуса Навина.

⁹ *melek* (царь – см. 9:10²; 10:1,3⁵,5⁵,23⁵,33), *lamelek* (царю – см. 10:28²,30).

¹⁰ *hammēlakīm* (эти цари – см. 9:1; 10:16, 17, 22, 23, 24², 42). В истории, о поражении пяти аморрейских царей, выступивших против гивонитян (гл.10). встречаются и такие формы слова «царь», как **מֶלֶךְ** (*ee царь*) и сопряженная форма **מְלָכִי** (*цари*), однако, в контексте рассматриваемой нами проблемы, они для нас гораздо менее интересны

¹¹ Авнэр – двоюродный брат Саула и предводитель его войска. После гибели Саула Авнэр воцарил его сына Ишбошета над Израилем, но над коленом Иудиным воцарился Давид, Между царями началась длительная распря, Авнэр предводительствовал войском Ишбошета. Авнэр был убит, в момент, когда он практически перешел на сторону Давида.

¹² Анаграмма – слово или словосочетание, образованное в результате перестановки букв, входящих в состав другого слова или словосочетания, вообще, анаграмму можно считать подвидом звукового хиазма. (определения анаграммы см.: Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 1969, С. 43; Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 2001, С. 23; Тимофеев Л.И., Тураев С.В. (ред.-составители). Словарь литературоведческих терминов. М., 1974, С. 14).

¹³ *Рефаимы* (רִפְאִים): (1) этноним, *рефаимы* были гигантами и отличались необыкновенной физической силой, (2) другое значение этого слова – *мертвецы, души мертвых, призраки*. В любом случае, борьба с *рефаимами* в первом ли, во втором ли значении этого слова, вряд ли представлялась простой задачей.

¹⁴ Перфект глагола *'wš* (Qal 3 m sing). Отметим, что глагол *'wš* лишь 1 раз употребляется в значении *быть узким* (в рассматриваемом нами стихе), вообще же этот глагол лишь 10 раз (Qal. и Nif.) встречается в библейских текстах, основные его значения: *торопить(ся), сдавливать, принуждать*.

¹⁵ Эта линия созвучий выстраивается с использованием: активн. причастий глаголов *שָׁב* (жить, обитать – см. 9:3,7,11,16,22,24) и *שָׁאב* (черпать – см. 9:21,23,27), глаголов *שָׁבֵשׁ* (быть сухим – см. 9:5,12) и *שָׁבַע* (Nif. клясться – см. 9:15,18,19,20), существительного *שְׁבוּעָה* (клятва – см. 9:20).

Прим. Редколлегии: статья напечатана в авторской редакции.

*Simcha Fishbane (New York)***The Case of the Modified *Mamzer* in Early Rabbinic Texts**

The illegitimate child has been a concern to societies throughout cultural history. Each society according to its needs defined the illegitimate or bastard accordingly and in most cases the illegitimate offspring was stigmatized. In fact the word bastard represents this concept, coming from the old French *ba(s)t*, translated baggage. It is unclear why an illegitimate child is called baggage. It is suggested amongst different explanations that possibly it represents the father's short stay in town, or the mother's baggage or burden.

Anthropologists define illegitimacy as a child whose conception and birth did not conform to the institutional rules that govern reproduction in the community where its parents belong. (Teichman 80) In most western societies the basic conceptual distinction between legitimacy and illegitimacy is an outcome of the institution of marriage. Sociologists also understand this phenomenon, the stigmatizing of the bastard, as the need for society to control the purity of their group. Who is born and recognized legitimate would have significant economic ramifications, for example, inheritance and food distribution (in tribe or clan situations). In other words, the idea of illegitimacy is bound up with ideas of property, inheritance, domicile, lineage, naming, marriage portion and dowries. (Teichman p. 83) This is especially relevant in patriarchal societies (as in the Jewish tradition). In addition, where society or religion places strong emphasis on the importance of the family structure, any defiant activity that would threaten this unit would be discouraged.

The first reference to the illegitimate child or bastard (*mamzer*) in Jewish literature is found in the Torah Deuteronomy 23:2 : «No mamzer shall be admitted into the congregation (assembly or community) of the Lord; even to the tenth generation none of the decedents shall enter the congregation of the Lord». No definition of this group of persons is described. We are not informed of his place and obligations in the Israelite nation or his status in his nuclear family. Does he receive an inheritance from his Father and is he obligated in *mitzvoth* (Jewish laws and rituals)? The

Torah does not inform us what are the parameters of congregation of the Lord (*khal hashem*). The significance or the sanctions against the sinner are not stated. All that is clear is that stigma and restriction to be a member of the Jewish people remains with the offspring and is transmitted genetically for future generations. In Zecharia 9:6 the word *mamzer* appears again; «A mamzer shall dwell in Ashdod and I will make an end to the pride of Philistia». It is not clear if this refers to the Jew born as a *mamzer* or a foreign nation. Here the *mamzer* is placed amongst a group of negative stance and status discussed in the prophecy of Zecharia. What the passage implies is that this person or group will be separated from the rest of Israel as the suggested above, not to be part of the community of the Lord. This would seem to support the assumption that the *mamzer* was physically separated from the clan of Israelites. Epstein (1942, p. 279) suggests that both the book of Deuteronomy and Zecharia are referring to a foreign nation most probably «despised by the Jewish people for sex irregularities, promiscuity or incest». These foreigners were unidentifiable in post biblical times.

Thus the word *mamzer* is suggested to mean 1. *mam zar* – from a alien folk. 2. In addition, the word is explained from the root *mzr* meaning he is deprived of seed. (see Bar Ilan, 2000 ff 5). 3. *mum zar* (B. Ybamot 71a) translated is a strange defect. 4. *ish muzar* meaning a strange person (Ramban commentary on the Torah Deuteronomy 23:3) All interpretations suggest a person to be considered liminal to the Israelite society. Bar Ilan (2000, p. 135, 139–141) argues that the *mamzer* in pre Mishnah times was physically restricted from specific activities within the congregation of Israel. These included entering Jerusalem, learning Torah or the teaching of him Torah. The social and religious ostracism continues Bar Ilan also included the whitewashing of the house and grave of the *mamzer* as a means of identification so other Jews would avoid them. (This argument is testified to in Tosefta Yebamot 3:1, that states «They asked R. Eliezer, does a *mamzer* inherit? Does one [a *mamzer*] plaster his house. Does one [a *mamzer*] plaster his grave? Economically they were excluded from the right of inheritance and physically and as a method of identifying the *mamzer* so one would avoid them and they could not intermingle with other members of the community they were

shaved bald and washed with a substance that their hair would never grow back.

Tribe and caste systems played an essential role in the life of the early Israelites. Cohen (1942, p. 194) argues that tainted blood was sufficient cause to categorize the child as a *mamzer*. For example, it made no difference whether the child was born of a mixed marriage or of a free union between Jew and heathen or of a child from a child born from an unmarried Jewish girl and a Jewish man. In all these sexual unions the child was deemed a *mamzer*. Novack (1985, p. 14) attributes the reinterpretation of *mamzer*, which he bases upon the meaning of the word, to the Jewish society's change from a patrilineal to matrilineal descent. In pre-exile times the child's identity was determined by the father. The change to matrilineal descent had the effect of limiting the definition of *mamzer* to illicit sexual union between Jews as expressed in the Mishnah.

Epstein (1942, p. 279) also argues that after the fall of the second commonwealth, in pre-Mishnaic times, the *mamzer* was a child born of a harlot and a mixed marriage, such as from a sexual union with a non-Jew or slave (as reflected in Mishnah Kiddushin 3:12). Only later were additional or different categories identified. As we will see below this interpretation of the *mamzer* continued to be viewed by some *Tannaim* (Rabbis of the Mishnah period).

The Mishnah, the first published rabbinic document (2 CE) with a particular logic that governs its coherent discourse (an expression used by Professor J. Neusner to describe Tannaic literature) offers the impression of being particularly concerned with the issue of *mamzer*. In contrast to the primary agenda of Mishnah an examination of the text reveals a contemporary and sociological concern of the Rabbis. The Mishnah emphasizes to be or bring a *mamzer* into the world was continued to be viewed by the early Rabbis as a evil and immoral action. The Mishnah in Hagigah 1:7 when discussing the interpretation of the passage «That which is crooked cannot be made straight, and that which is wanting cannot be reckoned» (Qohelleth 1:15) attributes the meaning of this passage to the case of *mamzer*. «Rabbi Simeon ben Menasia says, What is that which is crooked which cannot be made straight? This is one who has sexual relations with a woman in a forbidden relationship and produces a *mamzer* from

her. If you should claim that it applies to a thief or a robber, he can make restitution and be made straight».

The Mishnah's disapproval of the individual presented in the form of the *mamzer* as well as their negative status in society is reflected in Horiyot 3:8 «A priest takes precedence over a Levite, a Levite over an Israelite, an Israelite over a *mamzer*, a *mamzer* over a *Netin* (a decedent from the Givonites in the time of Jeshova), a *Netin* over a proselyte, a proselyte over a freed slave.» The Mishnah commentaries explain the reason for the *mamzer* to be classified higher than the *Netin*, proselyte and freed slave is because he even though a bad genetic offspring but still the child of a Jew. But this hierarchy reflects the Mishnah editors view of the *mamzer's* place in society. The *mamzer* is below the ordinary Jew. It is interesting to note that Mishnah concludes that if the *mamzer* is a scholar and the high priest is not the *mamzer* takes precedence. This last statement follows the agenda and philosophy of the Rabbis of the Mishnah which emphasizes the importance and status attributed to the study of Torah.

A similar hierarchy is also presented in Mishnah Qiddushin 4:1 «Ten castes came up from Babylonia: Priests, Levites, Israelites, impaired priests, converts and freed slaves, *mamzers*, *netins*, silenced ones and foundlings.

Priests, Levites, and Israelites are permitted to marry among one another.

Levites, Israelites, impaired priests, converts and freed slaves are permitted to marry among one another.

Converts, freed slaves, *mamzers*, *Netins*, silenced ones and foundlings are permitted to marry among one another.» The historical aspect of this Mishnah is not our concern, (see Bar Ilan 2000, p. 129) rather our interest is that the Mishnah authors primary clear concern discussed is marriage and the low status of the *mamzer* amongst other Jewish related groups.

The isolation of the *mamzer* from parts of society is also reflected in Mishnah Horayot 1:4 «If the court gave a decision, and one of the members of the court realized that they had erred and said to them, You are in error, or if the head of the court was not there, or if one of them was a proselyte, a *mamzer*, a *Netin* or an elder who did not have children – lo these are exempt [from a public offering under the provisions of Lev. 4:14] since

congregation [*eida*] is said here [Lev. 4:13] and congregation is said later on [Num. 15:24]. Just as congregation later on applies only in the case in which all of them are suitable for making a decision so congregation stated here to a case in which all of them are suitable for making a decision.» What is clear from this Mishnah is that the *mamzer* was excluded from sitting as a judge on the *Sanhedrin* (high court of 71 judges). The reason offered is that a *mamzer* is an outsider and cannot participate in the congregation of Israel. This Mishnah and the following from tractate Makot amplify the temple period, the primary concern of Mishnah.

The Mishnah (Makot 3:1) even informs us that one who transgresses the law and marries a male or female *mamzer* is to be punished by flogging. «These are the ones who are flogged: ... a *mamzer* girl and a *netin* girl with an Israelite, an Israelite girl with a *nitin* or with a *mamzer*.» The flogging is derived from the bible's negative commandment concerning the *mamzer*. Flogging, for negative commandments is the standard accepted punishment until the destruction of the Jerusalem Temple.

While we have the above statements reflecting on the negative stance and status of the *mamzer* by the Mishnah editors an examination of the entire Mishnah documents reflects a new focus to a topic which would seem to be of great concern to the early rabbis. In the Mishnah there is no discussion of the role of the *mamzer* in Jewish law, ritual or status other in the areas and issues concerned with marriage. There is no discussion of the right to inherit, exclusion from religious rituals or holy places or even their obligation in *mitzvot*. It is taken for granted they have the obligation to act as any other Jew in the performance and observance of Jewish law.

The following Mishnaic texts will demonstrate a different direction in the views of the rabbis relating to *mamzer*. Before discussing these texts and understand who falls under the category of *mamzer*, it is important to point out that the Halakhah now interpreted the law of *mamzer* and the passage «No *mamzer* shall be admitted into the congregation of the Lord» exclusively as a marriage prohibition.

The Mishnah in Yebamot 4:13 first demonstrates its changing concern with this topic in its discussion of who falls under the

category of *mamzer*. The Mishnah asks «What is the definition of a *mamzer*?» The Mishnah offers three definitions: «[The offspring of] any [marriage of] near of kin which is forbidden under the rubric, 'He shall not come into the congregation of the Lord' (Dt. 23:3), the words of Rabbi Aqiba. Simeon of Teman says, [The offspring of] any [marriage] for which the participants are liable to extirpation by Heaven. And the law follows his opinion. R. Joshua says, [The offspring of] any [marriage] for which the participants are liable to be put to death by a court. Said R. Simeon b. Azzai, I discovered a family register in Jerusalem, in which was written: Mr. So-and-so is a *mamzer* [having been born of an illicit union] of a married woman [and someone other than her husband]. So supporting the opinion of R. Joshua.»

Rabbi Aquiba's law specifies that *mamzer* is a result of child born from the union of relatives that are forbidden in the Torah by what is popularly termed «negative prohibitions» (*isurei lavin*), since they are found in passages that specifically use the terminology «do not». These unions, that may be considered incestuous are similar to those prohibited by Simeon of Teman are found in Lev. 18:7–16. They include ones mother, father's wife, your sister from either of your parents, your granddaughter from either your sons or daughters, your aunts, sister-in-law, daughter-in-law. It is in our Mishnah (4:13) that the word relative is added to Rabbi Aquiba's law. In the previous Mishnah (4:12) Rabbi Aquiba's law is discussed but includes all *isurei lavin* that deal with sexual relationships, and not only incestuous unions. The difference is significant. If the *mamzer* is only the result of an incestuous relationship the additional number of cases would be far and few. They would include, for example, the rape victim of one's father. On the other hand if they include all *isurei lavin* (as suggested by Maimonides in his commentary on the Mishnah) the possibility of *mamzer* would be greatly enhanced. It would also include such cases as a child born from a Jew and non Jew, from a Jew and unmarried Jewish girl, and a child born from cohabitation with a mensterous wife. The concern for unions with non Jewish spouses is also accented in Mishnah Kiddushin. This latter understanding could possibly reflect the pre Mishnah definition of *mamzer*. Either way the redactors of the Mishnah choose the law to follow the social taboos of Simeon of Teman.

He (as well as R. Joshua) would not include the sexual union with a gentile. In addition to the above included relatives of Simeon of Teman it would also take into account the offspring with a married lady with a man other than her husband. The Mishnah when stating Simeon of Teman's law employed a rare terminology only found two other instances throughout its volumes, «and the law follows his (Simeon of Teman) opinion». This would suggest the need to emphasize the limited boundaries for the definition of *mamzer*. The distance between the categorization of incestuous relationships and sexual unions with non Jews or an unmarried partners is significant.

The decision to follow the rule of Simeon of Teman is substantiated in Quiddushin 3:12. In a discussion of genealogy, the status of different offspring and marital relationships the Mishnah states; «And in any situation in which a woman has no right to enter betrothal with this man but has the right to enter into betrothal with others, the offspring is a *mamzer*. What is such a situation? This is a man who had sexual relations with any of those women prohibited to him by the Torah.»

The Mishnah in Quiddushin 3:13, suggests the support this restrictive or focused view. Again a unique and different terminology and concern is employed by the Mishnah editors. The Mishnah wants to know how to purify a *mamzer*. Such a query is not typical of the Mishnah. It is not typical either in its literary style or content. The Mishnah writes as follows: «R. Tarfon says, *Mamzerim* can be purified [from the taint of bastardy]. How so? A *mamzer* who married a slave girl – the offspring is a slave girl. [If] he then freed him, the son turns out to be a free man. R. Eliezer says, lo, this is a slave who also is in the status of a *mamzer*.» Our issue is not the solution how to purify a *mamzer*, but rather the Mishnah's question. The Mishnah is seeking solutions to reduce the possibilities of *mamzerim* within the nation of Israel.

The redactors continue to support the concept of limiting the possibility of *mamzerin* in additional tractates of the Mishnah. For example in Ketubot 1:9 within an overall discourse of a woman's credibility, if she is believed or not to claim who her sexual partner was, they discuss the case of a woman who is raped or we are just uncertain of the child's father the Mishnah states: «If she was pregnant, and they said to her, what is the character

of this foetus? [and she said] it is by Mr. So and so and he is a priest. Rabbi Gamaliel and Rabbi Eliezer say, she is believed. And Rabbi Joshua says, we do not depend upon her testimony. But lo, she remains in the assumption of being made pregnant by a *Netin* or a *mamzer*, until she brings evidence to back up her claim». While the concern of the Mishnah is the woman's integrity the clear result is if the child born will be a *mamzer* or not. Rabbi Eliezer seems to be consistent in his approach which I suggest represents the primary intent of the Mishnah editors, to restrict and channel the possibility of *mamzerim*.

The same concept is further expressed in Quiddushin 4:8; «He who says, this my son, is a *mamzer*, is not believed. And even if both parties say concerning the foetus in the mother's womb, it is a *mamzer*, they are not believed. Rabbi Judah says they are believed.»

While the Mishnah limits its taxonomy of *mamzer* it is not sympathetic to those who are deemed as a *mamzer*. On one hand the *mamzer* is obligated in all halakhic requirements and on the other hand due to their status restricted from various halakhic possibilities. These are primarily in the area of *yibum* (levirate marriage) and marriage into a priestly family. When exploring any issue within Mishnah the primary concern and agenda of the Mishnah cannot be disregarded, that is the halakhic recreation of the Temple society. Even in the case of *mamzer* where the Rabbis exhibited a contemporary concern many of the issues found in the Mishnah text concerning *mamzer* deals with areas that were not relevant to the Mishnah period. For example as stated the majority of mishnayot that discuss *mamzer* are in tractate Yebamot. The Mishnah discourages the practice of the *yibum* ritual in favor of *halitzah*. It is stated in Mishnah Bekhorot 1:7 «The requirement of levirate marriage takes precedence over the ceremony of *halisa*. At first when they would consummate the levirate marriage for the sake of fulfilling a commandment. But now, that they do not consummate the levirate marriage for the sake of fulfilling a commandment, they have ruled. The requirement of *halisa* takes precedence over the requirement of levirate marriage.» Other places discuss the family purity of the temple priests, temple rituals and *mamzer*. Thus it is necessary to view the message of the Mishnah redactors on a twofold level. One,

the inclusive agenda and then a secondary connotation the issue of *mamzer*.

Tosefta

Jacob Neusner (1979, p. IX) describes the relationship between Mishnah and Tosefta. «Tosefta, redacted about A.D. 400, is a companion to Mishnah and wholly comprehensible only when brought into relationship with Mishnah, redacted about A.D. 200... Thus Tosefta is a vine hanging on Mishnah's trellis. It contributes to Mishnah in three ways. First of all, it may cite Mishnah and make some comment or clarify some point of Mishnah's law. Second, while not citing Mishnah, it may complement Mishnah with pericopae able to be fully and completely interpreted only in relationship to Mishnah. Third, it may supplement Mishnah materials relevant to the theme or general principal of Mishnah, but fully and completely interpreted entirely out of relationship to Mishnah.» What is necessary to emphasize is that Tosefta although compiled from Taniac literature is a separate monograph then Mishnah, edited almost 400 years after Mishnah and with its redactors own agenda. Therefore, while it compliments Mishnah, and can be understood through Mishnah and we can therefore seek a greater understanding of the concept of *mamzer* by the tanaim, Tosefta must be examined as a separate document.

The dispute over the definition of *mamzer* is also discussed in Tosefta.

The Tosefta approaches the problem of *Yebama* and *mamzer* in more direct manner. Instead of implying that the ritual of *yibum* is discouraged and therefore no longer a reality the Tosefta simply states repeatedly in the name of the sages that the «status of *mamzer* is not applicable to the offspring of a levirate marriage». (see T. Yabmot 11: 5, 6, 8 and 9).

Not like the Mishnah (M. Yebamot 4:13) Tosefta does not pose the question who constitutes a *mamzer*. Rather Tosefta seems to accept the view of Rabbi Simeon of Teman that a *mamzer* is from «any offspring of any marriage for which the participants are liable to extirpation by Heaven.» Tosefta takes the clear stand In Yebamot 1:10, while discussing two taanaitic views, those of the Houses of Hillel and Shammai and following the Mishnah's direction of limiting the definition of *mamzer* writes; «Even though

the House of Shammai disputed with the House of Hillel regarding the co-wives, they concur that the offspring is not a *mamzer*. For the status of *mamzer* is imposed only on the offspring of a woman who has entered into a marriage prohibited on account of licentiousness [one of those listed at Leviticus Chapter eighteen], and on account of which they [who enter into such a marriage are liable to the penalty of extirpation]. The same approach, accepting the view of Rabbi Simeon of Teman without explicitly referring to the Mishnaic discussion is also found in Tosefta: Qiddushin 4:16; «Rabbi Simeon b. Judah says in the name of Rabbi Simeon, a *mamzer* derives only from a woman who is prohibited by reason of the Scriptural statements on prohibited sexual unions and on account of whom they are liable to extirpation.» This statement follows an anonymous Mishnah (*stam Mishnah*) that if not for the explicit statement of Mishnah that the law is a Rabbi Simeon of Teman we would choose to follow it and accept it as the ruling. The Tosefta writes: «A gentile, or slave who had sexual relations with an Israelite girl and she produced a son, the offspring is a *mamzer*.» This law echoes Rabbi Akiva's definition of *mamzer*. (This view is also explicitly found in Mishnah Yebamot 7:5 and implicitly in Tosefta Kiddushin 5:12 and Ediyot 3:4.) Rabbi Akiva, as we shall see in the next Tosefta Yebamot 6:9, although the law was not as he argued it is not disregarded by Tosefta but investigated during the discussions of *mamzer*. «Rabbi Akiva concedes in the case of a widow wed to a high priest or a divorcee or woman who has performed the rite of *halisa* wed to an ordinary priest, that even though these come under the negative rule, 'He shall not come', the offspring is not an *mamzer*. For a *mamzer* derives only from near of kin. Rabbi Simeon of Teman concedes in the case of a man who had sexual relations with his wife while she is menstruating that, even though the act is subject to expiration, the offspring is not *mamzer*, for an offspring is a *mamzer* only in the case of a union of near of kin». Tosefta follows the lead of Mishnah with its intent to restrict the definition of *mamzer*. (Lieberman 1967 p. 58 points out that this statement of Rabbi Akiva negates the view of Maimonides in his Mishnah commentary that Rabbi Akiva includes all cases of 'He shall not come'.)

There is a very interesting difference in the text of Mishnah Qiddidhin 4:8 and Tosefta Qiddidhin 5:5 which reads; «He who says, this man, my son is a *mamzer* is not believed. This man, my son is the son of a divorcee or the son of a woman who has undergone the rite of *halisa*, concerning a minor he is believed, concerning an adult he is not believed, the words of Rabbi Judah. And the Sages say, even if both of them say concerning the fetus in her womb that it is a *mamzer*, they are not believed». The Mishnah cites a dispute between R. Judah and the sages whether either of the parents are believed to say their son is a *mamzer* or not. Tosefta presents the sages without any disagreement but presents R. Judah to be concerned with a different issue. For Tosefta there is one additional instance when the child cannot be classified as a *mamzer*.

Tosefta does not explicitly offer a solution for a *mamzer* to remedy their situation as does Mishnah. Rather the editors of Tosefta leaves its readers (Tosefta Qiddidhin 5:4) with some anticipation, «*Netinim* and *mamzers* will be clean in the world to come, the words of Rabbi Yose. Rabbi Meir says, they will not be clean. Said to him Rabbi Yose, but has it not truly been said, 'I will sprinkle water upon you, and you shall be clean' (Ez. 36:25).

Said to him Rabbi Meir, 'and you shall be clean from all your uncleannesses and from all your idols, I will cleanse you' (Ez. 36:25).

Said to him Rabbi Yose, Why then does Scripture say 'I shall clean you'? It means, even from the *Netinim* and *Mamzers*.» Even though presented in the form of a dispute the spark of hope found in the Jews strong belief in Messiah is evident.

Why had the Mishnah Rabbis change in attitude and limit the definition and sanctions against the *mamzer*? Although they have no conclusive evidence scholars as Epstein (1942, p. 283) and Cohen (1947, pp. 35–37) suggest that there was an influence of Roman law upon the Rabbis of the Mishnah especially when it was an issue of Jews non-Jews having children. Which ever of the three views of *mamzer* presented in the Mishnah they all present a channeling or focused view of the *mamzer* than in pre Mishnaic times. If one takes into consideration that the overall agenda of Mishnah is to represent the world of the Jerusalem Temple (destroyed two centuries before the redaction of the Mishnah)

the emphasis here which would seem to be a practical or contemporary issue for the rabbis just accents the concern of the Mishnah redactors concerning the *mamzer*. The tannaim for whatever sociological drive they had wanted to limit the number of *mamzerim* within the Jewish nation. Novack (1985, p. 11) argues that the Rabbis had ethical considerations when they limited reinterpreted the significance of *mamzer*. The «halakhah regarded *mamzerut* as an institution to be expanded and this was also based upon ethical considerations, namely the integrity of the Jewish family». Bar Ilan (2000, pp.143–145) suggests a social historical explanation. Although there is no empirical evidence his suggestions are historically logical. He argues that the transition period to the tannaic period in the first three centuries of the Common Era which was under Roman rule was undergoing a transition from an agricultural society to a more modern and urban society. This also affected the family structure which was very strongly patriarchal. A direct connection can be made between urbanization of a society and the change in the family structure and the sexual conduct of its members. A consequence of *mamzerim* over those in a less mobile social environment.

One cannot ignore the political situation of the post Temple period, the conquest of Jerusalem and Judea when Jews were being persecuted and uprooted. Women were being raped and taken captive. The social interaction being Jew and gentile was now much greater, lines of pure family blood lines were being tainted. (Buchler, 1956 p. 71) The result according to the early definition of *mamzer* was a greater increase in the numbers of *mamzerim*.

In addition the destruction of the Temple reduced considerably the status and priesthood. As seen both in Mishnah and Tosefta the issue of priestly purity, who they married and the retaining of pure lines of priestly blood, and the need to ostracize the *mamzer* were strongly interconnected. The Mishnah (Ketubot 2:9) in fact places the full rigor of the law on specifically priestly marriage. (buchler, 1956 pp. 70-71) With the change in this social stratification where the priests were no longer the center power, honor and wealth, also came a change in attitude to the integration of the *mamzer* into the Jewish society and thus the need for a new definition.

While the historical logic bends towards the above interpretation what the redactors of these Tannaic documents are informing its readers is that they have here a different message. Predominantly Mishnah whose agenda is the Temple and its society, a time and place they so yearned to return to, is not the focus in the case of *mamzer*. It is their contemporary social reality and the needs of the Jewish people that were of concern.

Bibliography

Bar Ilan Meir. The Attitude Toward **Mamzerim** in Jewish Society in Late Antiquity // *Jewish History*. 2000. № 14. Pp. 125–170.

Buchler A. *Studies in Jewish History* Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1956.

Cohen Boaz. Some Remarks on the Laws of Persons in Jewish and Roman Jurisprudence // *Proceedings – American Academy for Jewish Research*. Volume 16, 1946–1947, pp 1–37.

Dewar Diana. *Orphans of the Living: A Study Of Bastardy* Hutchinson & Co., London, 1968.

Epstein Louis. *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1942.

Bastardy and its Comparative History / Ed. By Laslett Peter, Oosterveen Karla, Smith Richard. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1980.

Laslett Peter. *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations* Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Levitsky Joseph. The Illegitimate Child in Jewish Law // *The Jewish Bible Quarterly*. Volume 18, N. 1, 1989. PP 6-12.

Lieberman Saul. *Tosefta Ki-Fehuta. A Comprehensive Commentary on the Tosefta. Part VI, order Nashim*. The Jewish Theological Seminary of America, New York 1967.

Neusner Jacob. *The Mishnah. A New Translation*. Yale University Press, New Haven and London, 1988.

Neusner Jacob. *The Tosefta, Translated from the Hebrew*. Ktav Publishing House, New York, 1979.

Teichman, Jenny. *Illegitimacy, An Examination of Bastardy*. Cornell University, Ithaca, New York, 1982.

The Tosefta / Translated from Hebrew by Jacob Neusner, Ktav Publishing House Inc., New York, 1979.

Tschernowitz Chaim. *The Inheritance of Illegitimate Children According to Jewish Law* // *Jewish Studies in Memory of Israel Abrams*. Arno Press, New York, 1980.

*Софья Копелян (Москва)***Двойная природа пророчества Моисея**

«Что есть истина?» – вот вопрос, который объединяет теологию и философию. Разделяют теологию и философию ответы, которые они дают на этот вопрос. – «На чьей стороне истина?..» – Маймонид (РаМБаМ) и Фома Аквинский жили и творили в таком мире, в котором *de facto* существовала не одна, а две истины: откровение, рассматриваемое как выражение Божественной мудрости и основа религии, и наука в аристотелевском понимании этого слова (философия, рациональное рассуждение), в которой находит свое выражение мудрость человеческая. Однако они не согласились бы признать, что таково истинное положение дел. Истина по определению была всего одна, а откровение и наука были ее, отличными друг от друга, источниками. Оба источника были для них авторитетны, но, казалось, порождали несовместимые друг с другом доктрины (например, учения о вечности мира и о «творении из ничего»). Отсюда следовала необходимость доказать, что возникающие между ними противоречия – это мнимые противоречия.

Пророчество, с одной стороны, служило своеобразным «полем битвы» между Разумом и Верой, а с другой, создавало принципиальную возможность для компромисса между ними. Оно является основой религии (так как посредством пророчества было получено Писание), определяет характер верований, ритуалов и других социальных практик. И если удастся показать его совместимость с метафизическим и научным знанием (и наоборот, или даже их идентичность) как на уровне процесса, так и на содержательном уровне, то удастся защитить религию от скептиков, а философию – от нападков «невежд из раввинских масс» или консервативно настроенных служителей церкви. Пророк мог и должен был выступить в роли посредника между верой и разумом.

При этом феномен пророчества создавал особенные и вполне определенные проблемы в контексте рациональной эпистемологической теории того времени и представлений о человеческой психологии. Само по себе явление не подверга-

лось сомнению, – оно воспринималось как данность, – но требовало объяснения. Если средствами одного человеческого разума можно достичь такого знания о Боге, больше которого человек вообще не способен достичь, тогда для чего нужны пророки? Как примирить философский образ Бога и антропоморфные высказывания о Нем, содержащиеся в Писании? Как протекает процесс получения откровения? Каким образом сам пророк убеждается в том, что получил откровение, а не стал жертвой иллюзии или галлюцинации, и как он убеждает в этом других? Пророческий дискурс номотетичен: пророк повелевает, но авторитет пророка не самоочевиден, он нуждается в обосновании, подкреплении доказательствами, – можем ли мы быть уверены в истинности того, что он говорит? Как отличить ложных пророков от истинных? (Последний вопрос был особенно острым для Маймонида, поскольку пророчество является источником конфликта между исламской и еврейской религиями, где в одной – Мухаммад, а в другой Моисей считается величайшим пророком. Перед Аквином стояла иная задача: провести границу между пророчеством и богочеловечеством).

Несмотря на то, что оба мыслителя были последователями рациональной философии Аристотеля и находились в более-менее едином информационном поле (образованном переводами трудов Аристотеля, сочинениями исламских философов и пр.), и что Фома был хорошо знаком с латинской версией «Путеводителя растерянных» Маймонида, который мог послужить ему в качестве примера поиска ответов и источника некоторых решений, они по-разному ответили на этот вызов.

Здесь мы не станем останавливаться на общих теориях пророчества Фомы и РаМБаМа¹, а покажем, как различия между их воззрениями отразились на созданном ими образе Моисея, пророка *par excellence*. (Моисей получил Откровение, Десять заповедей на Синае; традиционно ему приписывается запись (но не сочинение!) текста Пятикнижия кроме последних стихов Второзакония, где (Втор 34:10, после рассказа о смерти Моисея) сказано, что «не было более у Израиля пророка такого, как Моисей»).

Начнем с политического контекста. Религиозный фанатизм Альмохадов и тенденции ассимиляции, появившиеся в

еврейской среде в результате контактов с арабской культурой, вынуждали РаМБаМа быть осторожным в высказываниях и утверждали во мнении, что религия необходима для сохранения еврейского народа и социального порядка. Отсюда эзотерический стиль его сочинения² и забота о затруднении понимания своих учений для простых людей. Маймонид полемизировал одновременно с теми в своем сообществе, кто выбрал одно из двух – либо Закон, либо Разум, – и с притязаниями мусульман на превосходство откровения, полученного Мухаммадом.³

На латинском Западе ситуация была другой. Фома жил в христианском обществе и мог высказываться свободно (запрет на изучение философии Аристотеля был малоэффективен и с течением времени аннулирован) и, веря в истинность одних теорий Философа, иные открыто отвергал как несовместимые с христианским учением. Тем не менее, он тоже находился в полемической ситуации. С одной стороны, мыслящим более консервативно теологам (и тем, кто инспирировал запреты изучения естественной философии Аристотеля на факультетах искусств в течение всей первой половины XIII в.) Аквинский казался опасным новатором. С другой стороны, во время своего пребывания в Париже (1269–1272) он оспаривал учение так называемых «латинских аверроистов» и доктрину «двойной истины», приписывавшуюся им.⁴ Считалось, что, по их мнению, высказывание может быть истинным в философии и в то же время ложным в теологии, что, естественно, компрометировало последнюю.

Главная интенция мысли Фомы хорошо известна⁵: интегрировать философию в область сакрального как «преамбулу веры», сохранив в то же время за ней ее автономию. Истины веры направляют и дополняют использование разума в философском рассуждении, и между ними не должно возникнуть конфликта, а если он возникает, то заранее ясно, что ошибочно именно философское рассуждение.⁶ Откровение, а не философия определяет содержание веры, но с помощью философии можно показать, что вера рациональна – в том смысле, что разум может продемонстрировать рациональность предпосылок веры (например, доказать существование Бога), а не в том, что он может доказать истинность ее положений

посредством умозаключения, тем паче их опровергнуть. «Ни один из аргументов, выдвинутых в опровержение веры, не может быть доказан; *на все затруднения всегда можно найти ответ* [курсив наш – С.К.]».⁷

Маймонид иначе согласовывает греческую науку с положениями богооткровенной религии. Роль философии в поиске человеком знания о Творце выглядит в «Путеводителе» гораздо более весомой, чем в «Сумме теологии». Признавая ограниченность человеческого разума, он все же наделяет его большей властью, чем Аквинат: философия, будучи не способна позитивно обосновать некоторые положения религии, доказав неистинность, противность чего-либо разуму, тем самым указывает на то, что *не может быть истинным* в откровении.⁸

Маймонид, для которого это был еще и вопрос примирения двух своих призваний, а именно законоучителя и философа, достигает желаемого результата путем представления пророчества не как чудесного, а как естественного феномена, особого вида человеческого познания. отождествление пророческого и спекулятивного знания делает легитимным изучение философии, но одновременно угрожает необходимости существования иудаизма. Сохранность его уникального статуса гарантирует пророчество Моисея, которое Маймонид целенаправленно и подчеркнуто отличает от откровений остальных пророков.

У перечисленных им в «Мишне Тора»⁹ четырех отличительных черт Моисеева пророчества есть общий источник: они являются следствиями того, что способность воображения Моисея не была вовлечена в его пророчествование, что оно было чисто интеллектуальным. Говорится, в частности, что оно проистекало без посредничества ангела. В доказательство Маймонид приводит слова из Чисел 12:8 «Устами к устами говорю Я с ним» и Исхода 33:11 «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу».¹⁰ Таким образом, Моисей реализует идеал человеческого совершенства: он является философом, ведущим созерцательную жизнь.¹¹ Более того, он реализует его в максимальной степени: он назван «господином знающих», и о нем сказано, что он смог достичь пределов постижения сущности Бога, возможных для человека, и что того, что постиг

Моисей, «не постиг никто прежде него и не постигнет никто поле него».¹² Таким образом была удовлетворена просьба Моисея к Богу, а именно «покажи мне славу Твою» (Исх 33:18, «слава» здесь понимается Маймонидам как сущность).

Из всего сказанного следует, что полученное Моисеем интеллектуальное откровение было наиболее совершенным из возможных и качественно отличалось от откровений остальных пророков, в которых была задействована их способность воображения и которые получали их или во сне, или в видении и постигали спекулятивные истины, основываясь на образном тексте Торы, воспринимая его через воображение, то есть как философы были несравнимо ниже Моисея. Кроме того, неизменный характер Закона проявляется в том, что только Моисей обращался ко всему народу, и Израиль поверил ему не на основании чудесных знамений, а потому, что сам был свидетелем Синайского Откровения¹³; другие пророки не устанавливали новых законов, а призывали к соблюдению Закона Моисея, и пророк, отрицающий что-либо из Моисеева Закона и приводящий в доказательство своей правоты чудеса и знамения – ложный пророк.¹⁴ Маймонид доверял более рациональным доказательствам, нежели знамениям. К тому же, творение чудес и знамений связано со способностью воображения человека. Открыто допустить ее к участию в пророчестве Моисея (что, между прочем, следует из буквального смысла Втор 34:10–12) значило бы умалить превосходство Иудаизма, основанного на полученном им интеллектуальном откровении, содержащем одни универсальные истинные понятия, сделать его уязвимым для релятивизации.¹⁵

Между тем, в последних главах «Путеводителя» (III:51–54), где описывается конечное человеческое совершенство, мы сталкиваемся с противоречивым сосуществованием двух идеалов: идеала уединенной, созерцательной жизни философа и идеала подражания Богу, реализуемого как уподобление человеческих действий Божественным.

Моисей адресовал Богу также и такую просьбу: «Открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих; и помысли, что сии люди – Твой народ» (Исх 33:13, «путь» здесь становится синонимом божественных атрибутов – атрибутов действия, которым стремился упо-

добить свою практическую жизнь Моисей¹⁶). Конец данной цитаты получает политическое истолкование: «Народ Твой, которым я должен управлять, действуя в подражание тому, как Ты действуешь, управляя им»¹⁷. Моисей предстает пред нами уже и как Философ, и как Царь, его образ двоятся. Его политический статус при этом также возносится Маймонидам на недостижимую высоту.

Оставляя в стороне вопрос практического осуществления возможности одновременного созерцания Бога и управления народом¹⁸, обратим наше внимание на то, что политическая деятельность предполагает активное использование Моисеем способности воображения.¹⁹ Тем более что интеллектуальность его пророчества приходит в противоречие с полученным в результате текстом Торы, «говорящей» совсем не на философском языке, изобилующей метафорами, иносказаниями. Без участия способности воображения такой текст не мог возникнуть. Маймонид не мог не знать о данной проблеме, поскольку посвятил «Путеводитель» в первую очередь разъяснению смысла тех образных слов Писания, которые, при буквальном их понимании, вступают в конфликт с рациональным философским знанием об этом же предмете.²⁰

Отсюда же, наверное, амбивалентность его высказываний о воображении в 36-ой главе II части: описывая совершенного индивида, живущего в *уединении* (то есть вступающего в политические – они же общественные – отношения только в случае крайней необходимости), Маймонид говорит, что когда *его совершенная способность воображения получает эманацию от его интеллекта*, этот индивид, наряду с тем, что он постигает Бога, получает знание об *истинных мнениях и общих указаниях, необходимых для процветания людей в обществе*. А далее мы читаем странную фразу: пророческое откровение не приходило к Моисею после случая со шпионами, отправленными в Землю Ханаанскую, вплоть до того, как умерло поколение евреев, которые были в Египте рабами. Причина была в том, что Моисей страдал от осознания всей чудовищности их преступления, и *«это было так, даже несмотря на то, что способность воображения не участвовала в его пророчестве»!* (По мнению Маймонида, пророки зависят от собственного расположения духа, и что скорбь по поводу пребы-

вания в изгнании – причина прекращения пророчества после утраты евреями государства). А чуть ранее упоминания Моисея утверждается, что сильные и негативные эмоции (скорбь, злоба) отвлекают на себя, ослабляют именно способность воображения,²¹ и тогда становится непонятно, каким же образом страдание могло повлиять на получение откровения его рациональной способностью?

Возможное решение данной проблемы заключается в том, что, получив интеллектуальное Откровение, Моисей должен был при помощи воображения перевести Его на язык, доступный для всех, и именно осуществление перевода было прекращено в тот момент.

Заметим, что утверждение, гласящее, что Закон – это совершенный перевод Божественного Откровения, – но все-таки перевод, продукт воображения Моисея²², – не является свидетельством в пользу «авторства», «изобретения» Моисеем Закона. Для Маймонида его источник несомненно божественен, поскольку божественна цель этого Закона: в отличие от человеческих установлений, он способствует совершенствованию рационального мышления и обращает внимание на правильность мнений относительно Бога и ангелов²³, его цель – обеспечить благополучие не только тела, но и души.²⁴ Однако открыто провозгласить такое было, по очевидным причинам, невозможно для рабби.

Итак, согласно Маймониду, Моисей отличается от остальных пророков двояким образом: относительно сущности его пророчества, и относительно законодательного характера его пророчества. В определенном смысле РаМБаМ попадает в замкнутый круг: фигура Моисея нужна ему, чтобы доказать совершенство и неизменный характер Закона, а Закон, в свою очередь, совершенен постольку, поскольку совершенен посредник между Источником и адресатом Закона.

Аквинский соглашается с тем, что Моисей был самым великим из пророков (*Quaestiones disputatae de Veritate*, далее обозначаемые как QD, 12:14 и ST 2:2, 174.4). И в «Сумме теологии», и в «Спорных вопросах об Истине» список совершенств Моисея состоит, как и в «Мишне Тора», из четырех пунктов. Доказательствами того, что Аквинский был каким-то образом знаком с последним сочинением, автор этих строк

не располагает, и наше в принципе правдоподобное предположение, что Фома мог обратиться к какому-нибудь еврейскому ученому за разъяснениями, – распространенная тогда практика, – мы не в состоянии обосновать. Зато из сравнения текста «Путеводителя» и списка Фомы следует, что Аквинат пытался реконструировать содержание этих четырех пунктов, исходя из замечаний, «разбросанных» по тексту 32–48 глав II-ой части «Путеводителя». В результате их переработки возникла следующая характеристика Моисеева пророчества:

- Моисей обладал выдающимся интеллектом и был, как и апостол Павел, вознесен до видения сущности Бога (здесь Фома использует ключевую цитату из Чисел 12:8, свидетельствующую о том, что Моисей видит Господа «явно, а не в гаданиях»). В связи с этим утверждается также, что это видение происходило без посредничества ангела: «уста́ми к уста́м» (там же).
- Он обладал совершеннейшим воображением. Поэтому сказано: «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33:11). Моисей не только слышал слова, но и видел Бога, и не в образе человека или ангела, а в образе Самого Бога, и не во сне, а бодрствуя.
- Провозглашаемое им было отличным от всего остального, поскольку Моисей впервые говорил от лица Господа и обращался ко всему народу. Проповедь предшествовавших Моисею пророков готовила к принятию Моисеева Закона, а последующие пророки проповедовали на его основе и призывали к его соблюдению (очевидные заимствования из Маймонида).
- Согласно более ранним «Спорным вопросам», его пророчество сопровождалось великими чудесами и знамениями, которые он творил не для отдельных людей, как другие, но для всего народа. Фома апеллирует ко второй части стиха из Второзакония (34:10–12), утверждающего, что не было у Израиля пророка, подобного Моисею «по всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь сделать в земле Египетской над фараоном, и над всеми рабами его, и над всею землею его» и «по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей

совершил пред глазами всего Израиля», на первую часть которого обычно ссылается Маймонид.²⁵ Так он явно следует за интерпретацией этого стиха Маймонидом в «Путеводителе» II:35. Там объясняется, что после Моисея уже никогда не явится такой пророк, который, как и он, творил бы чудеса как перед теми, кто благосклонно, так и перед теми, кто недоброжелательно к нему настроен. Однако в «Сумме» Фома говорит уже лишь о чудесах, адресованных неверующим (фараону и египтянам), и не цитирует окончания стиха, касающегося народа Израиля. Только в ответе на возражение 2 того же вопроса (ST 2:2, 174.4) остаются слова о том, что чудеса творились перед всем народом.

Вообще, везде, эксплицитно подтверждая слова Писания об исключительности Моисея, имплицитно Фома умаляет значимость и весомость его фигуры. Так, свои рассуждения в обоих источниках Фома начинает с утверждения, что в том или ином аспекте отдельные пророки превосходят Моисея, и только если мы ставим вопрос вне зависимости от какого-либо критерия, от условий и ограничений, безоговорочно Моисей превосходит остальных. Это позволяет Фоме во множестве остальных случаев, говоря о пророчестве Моисея под специфическим углом зрения, «снимать» его с высшей ступени.

Относительно интеллектуальной стороны процесса уточняется, что апостол Павел также удостоился видения сущности Бога, будучи взятым живым на небо (2 Кор 12:2–4), то есть их с Моисеем интеллектуальные восприятия принадлежали одному уровню совершенства.²⁶ Даже более: из того, что о Моисее не сказано, что он был взят живым на небо, можно умозаключить, что интеллектуальное видение Павла было совершеннее. Затем, если Моисей получил исчерпывающее откровение о Божестве, то последующие пророки получили более явные откровения о Боговоплощении. В этом плане Давид, степень интеллектуального видения которого приблизительно равна степени интеллектуального видения Моисея, превосходит его.²⁷ (Тогда как по мнению Маймонида, Давид находится на двух первых, предведомляющих собственно пророческие, ступенях. На первой – в соответствии с характером его поступков, совершать которые его вдохновлял Дух

Господень. На второй – как автор Псалмов, сочиненных им по наитию Святого Духа.²⁸ Важно отметить, что во-первых, Маймонид ставит Моисея и Давида на первой ступени рядом, говоря об их *деяниях*, а не о полученных ими откровениях, и, во-вторых, подчеркивает, что пророчество Давида – это не чистое пророчество). Наконец, любой пророк Нового Завета (например, Иоанн Креститель), будучи свидетелем более полного Откровения, которого пророки Ветхого Завета еще только ожидали, также превосходит Моисея.

При взгляде на собственные характеристики Моисеева пророчества бросается в глаза, во-первых, что, с одной стороны, отсутствие ангела, непосредственность этого пророчества («устаи к устам») также связывается Аквинским с его интеллектуальной природой. С другой стороны, за словами об интеллектуальном видении Моисея сразу же следует превознесение его воображения, которое он мог использовать произвольно. Аквинский цитирует при этом стих, содержащий выражение «лицом к лицу», означающее для Маймонида ровно противоположное (а именно, отсутствие ангела и неучастие воображения).

Во-вторых, если Маймонид утверждал, что Моисей мог пророчествовать произвольно, в любое время, то Фома отрицает возможность пророчествования по собственной воле (QD 12:3). При этом напрямую о Моисее не говорится, но в контексте сверхъестественного пророчества это правило не может знать исключений, поэтому мы с уверенностью распространяем его и на данный случай.

В-третьих, в ходе рассуждения о том, имеет ли ангельское посредничество место в любом пророческом откровении (QD 12:8), Аквинский цитирует Послание к Галатам, в котором сказано, что закон «преподан через Ангелов рукою посредника» (3:19), и Деяния Апостолов (7:39), где Стефан говорит о Моисее, что «это тот, который был в собрании в пустыне с Ангелом, говорившим ему на горе Синай, и с отцами нашими». «Если сам Моисей получил Откровение через ангела, то остальные пророки тем более», – заключает Фома, утверждающий несколько разделов спустя, что в случае Моисея *посредничества не было*.

Правда, тезис об отсутствии ангельского посредничества выдвигается Фомой в контексте *интеллектуального* видения Моисея, а в контексте характеристики его *воображения* сказано, что он видел не Бога, но Его *образ*. Об образах же Фома говорит (QD 12:8), что их формирование в воображении должно приписывать ангелам (духам, умным нематериальным субстанциям; Фома не разделяет мнения Маймонида, называющего ангелами также силы природы).

Это позволяет нам утверждать, что Аквинат различает в опыте Моисея опыт видения Божественной сущности и собственно пророческий опыт. Первый интеллектуален и непосредствен, второй лишь немного более совершенен, чем у других пророков, и, так же как у них, связан с телесными органами и способностью воображения. Так же, как и другие пророки, Моисей получил Откровение через ангела.

Наконец, из сказанного о вознесении Павла становится понятно, каким образом это сверхъестественное видение относится к пророчеству: как и пророческое состояние, состояние блаженства (в отличие от посмертного блаженного созерцания Бога) было для Павла преходящим, временным (ST 2:2, 175.3, ответ на возражение 2).²⁹ В главном же пророческое видение и видение Божественной сущности различны. Пророческое знание отличается от того совершенного знания, которым обладают святые в Раю, тем, что пророки видят то, что видят, не в *Самой* Божественной сущности, но в *образах*, полученных посредством просвещающего их Божественного света (ST 2:2, 173.1), и видят издалека, а не непосредственно (как мы сегодня, когда являемся не непосредственными свидетелями событий, а смотрим телерепортаж или разглядываем фотографии).³⁰

Различение двух родов видения можно представить как способ разрешения противоречий, возникших вследствие крайнего интеллектуализма Маймонида, отрицания им участия воображения в пророчестве Моисея. Но Маймонид не согласился бы с тем, что Закон был получен в результате обычного пророчества, да еще по той причине, что совершенный закон Нового Завета надлежало получить непосредственно от Самого воплощенного Бога, а ветхий Закон надлежало дать людям через ангелов (ST 1:2, 98.3).³¹ По его мне-

нию, совершенство Закона является следствием совершенного постижения Моисеем сущности Бога («Путеводитель» II: 39: «После того, как мы сказали о сущности пророчества и возвестили его истинную реальность, и разъяснили, что пророчество нашего Учителя Моисея отличается от остального, мы скажем, что призыв к Закону с необходимостью следовал из одного этого постижения [Бога – С.К.]»). Для Маймонида Синайское Откровение – это *историческое* событие, уникальность и значение которого *вечны*.

Аквинат *«историзирует»* и без того историческое событие, отказывая Закону в вечном совершенстве: он был совершенен для тех обстоятельств, которые привели к необходимости его дарования, и всегда, а не только на Синае люди получали Божественные указания относительно того, какие действия являются целесообразными для их духовного благополучия (ST 2:2, 174.6). В русле христианской традиции, в которой Ветхий Закон отменяется Новым, для Фомы изначально слово Моисея – не последнее слово.³² Обеспечить уникальность и универсальность Христианства можно только за счет переопределения, переоценки статуса одних и умаления достоинства других откровений. Тем самым Аквинат совершает по отношению к Иудаизму ту же операцию, что Маймонид по отношению к Исламу, когда он настаивает на качественном отличии Моисея от остальных пророков.

О превосходстве Христа как пророка над Моисеем можно прочесть в вопросе 7.8 третьей части «Суммы» (интересно, что и в случае Христа интеллектуальное знание отличается от знания, использующего образы, находящиеся в воображении, и именно в силу последнего он назван пророком). В вопросе 43.4 той же части показывается, что чудеса, которые творил Иисус, являются достаточным свидетельством того, что он есть Бог. Естественно, утверждается, что эти чудеса были величайшими. Причем одно из перечисленных там оснований для данного утверждения состоит в том, что эти чудеса совершались самим Богом (другие совершали чудеса не сами, а благодаря Божественной благодати), Божественность которого они при этом доказывают. Так получается круг в доказательстве.³³

Перенос превосходства с Моисея на Христа происходит и на дискурсивном уровне. Христос именуется пророком-царем (это одна из причин, по которой Иисуса называют сыном Давида – оба были как пророками, так и царями (ST 3, 31.2); добавим, что, если Моисей был царем только функционально, в силу управления народом, когда Израильского царства с царем во главе еще не существовало, то Давид был царем фактически, что косвенно доказывает правомочность отнесения этого атрибута ко Христу и его истинность).

Другой пример: Маймонид нередко уподобляет Моисея ангелам,³⁴ а стих «Не много Ты умалил его пред ангелами» (Пс 8:6) говорит, по его мнению, о человеке «в наиболее совершенном и законченном из своих состояний», обладающем «природными качествами и умопостигаемыми понятиями».³⁵ В данном конкретном случае (согласно индексу Библейских цитат,³⁶ это единственный случай на весь «Путеводитель») этим человеком являлся Адам до грехопадения, Адам-Философ, сосредоточенный на созерцании Бога (такова интерпретация Маймонидом текста Быт 3). Но в статье Л. Бермана «Маймонид о Грехопадении человека»,³⁷ в качестве примечания, сказано, что, поскольку способность воображения не участвовала в пророчестве Моисея, «Адам и Моисей были идентичны, различаясь в том, что Адам, до Грехопадения, представляет собой идеал человека, не живущего в обществе, тогда как Моисей представляет собой идеал человека, живущего в обществе».³⁸ Маймонид сам намекает на это, например в 39-ой главе II части, когда пишет, что ничего похожего на призыв, адресованный Моисеем евреям, не было совершено никем из тех, кто жил во времена между Адамом и ним. Поэтому мы можем (в соответствии с методом интерпретации эзотерического текста) включить Моисея в семантическое поле данного стиха у Маймонида (Пс 8:6).

Семантическое поле данного стиха у Фомы однозначно предопределено текстом Послания к Евреям (2:9): «Иисус, который немного был унижен пред ангелами» (то есть его человеческая природа немного уступала ангельской).

С христианской точки зрения, Моисей даже сам, «добровольно уступает» Иисусу: он пророчествует о его пришествии, присутствует при его преображении (согласно одному

из толкований, для того, чтобы засвидетельствовать, что Иисус не нарушал Закона, как его в том обвиняли евреи, а исполнил его), и *верует* в него, ибо только через веру в Христа возможно спастись (ST 1:2, 107.1; 3, 43.4; 3, 45.3; 3, 46.1 и др.).

В итоге мы приходим к следующему выводу: интерпретация пророчества Моисея соответствует первоначальным интенциям мысли Маймонида и Аквината. В согласовании веры и разума первый, тесно увязывая интеллектуальный и законодательный аспекты откровения, допускает больше рационализации, чем второй, подвергающий характеристики Моисеева пророчества жесткому отбору с точки зрения непротиворечия их христианской доктрине. Повторяя Маймонида на словах, на деле Аквинат спорит с ним по каждому из пунктов.

Различия между взглядами РаМБаМа и Фомы на отношения между Откровением и греческой наукой в случае Моисея не в последнюю очередь объясняются рамками тех религий, которые они исповедовали. Понятия «вера», «Бог»³⁹, «Откровение» и др. наполнялись для каждого из мыслителей своеобразным содержанием. Понятие «Закон», обусловившее исключительность положения Моисея в мировоззрении Маймонида, стало условием невозможности его исключительности в мысли Аквинского.

Также и с философским категориальным аппаратом: одно и то же слово (из греческого источника, общего для обоих) могло получить несходные интерпретации, часто вследствие обусловленности этих интерпретаций соответствующими верованиями и степенью приверженности им. Например, Маймонид, вслед за исламскими перипатетиками, считал Активный Интеллект внеположным телу, отождествлял его с ангелом, низшим (десятым) интеллектом, являвшимся источником форм для подлунного мира. Ранее нами было отмечено, что «устаи к усам» для Маймонида означает «при посредничестве Активного Интеллекта». Почему такая интерпретация не подходит Аквинскому понятно из того, что он называет Активным Интеллектом. Фома «интериоризирует» это понятие: Активный Интеллект перестает быть ангелом (такое положение дел угрожало бы, по его мнению, учению о том, что конечное счастье человека заключается в единении с Богом,

а не с какой-либо другой субстанцией, существующей наравне с Ним – см. de Anima 5) и становится одной из двух частей человеческой души (другая, соответственно, пассивная), что играет важную роль в учении Фомы о ее бессмертии⁴⁰.

Философские источники Фомы Аквинского, разумеется, не совсем совпадали с источниками Маймонида, что тоже отразилось на их представлениях о Моисее. РаМБаМ, например, через исламскую философию воспринял идущий еще от Платона образ Философа-Царя. Рассуждая о взаимодействии пророчества и политики, арабские мыслители в основном сосредотачиваются на двух элементах: связи между законом и философской квалификацией правителя и политической важности богооткровенного закона, переданного общине верующих пророком. Оттуда же пришла традиция видеть в политической функции пророка причину для сокрытия метафизических понятий под фигурами речи, которую продолжил Маймонид. Исламская политическая теория также «подсказала» ему разделить пророков на законодателей и проповедников-учителей законов этих пророков.⁴¹

Аквинату, помимо работ исламских философов, был доступен широкий круг латинских сочинений, в особенности двенадцатая книга «De Genesi ad litteram»⁴² св. Августина, в 27-ой главе которой говорится о пророчестве Моисея. Политические взгляды Аквинского основывались на «Политике» Аристотеля, которая была не известна или не востребована мусульманскими и еврейскими мыслителями.⁴³ (Соответственно, политическая сфера виделась ему как независимая от сферы духовной, позитивный человеческий закон рассматривался отдельно от божественного, власть была поделена между императором и Папой).

И, конечно, в круг источников Фомы входил сам «Путеводитель растерянных». Но Фома, естественно, обращался к еврейскому рабби только по философским вопросам, и никогда не использовал того, что могло бы посягнуть на авторитет Sacra Doctrina, Священного Учения.⁴⁴ Эти мыслители были согласны друг с другом (и с Аристотелем) в том, что интеллектуальное совершенство – самое превосходное из совершенств, но Священное Учение «предписывало» не приписывать его Моисею так, как это сделал другой Моисей – рабби.

В результате, в их сочинениях возник двойственный образ пророчества Моисея. В «Путеводителе растерянных» он предстает как Философ-Царь, а в «Сумме теологии» полученное им откровение распадается на собственно пророческое видение и на видение Божественной сущности.

Примечания

¹ На эту тему см. *Altmann A. Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy? // AJS review. 1978. № 3. P. 1–19.* В самом общем виде их можно обозначить как «естественная» (Маймонид) и «сверхъестественная» (Аквинский). «Знай же, что истинная реальность и сущность пророчества состоят в том, что оно есть истечение, происходящее от Бога (да будет Он любим и прославляем!) и воспринимаемое, через промежуточную инстанцию Активного Интеллекта, сперва рациональной способностью, а затем способностью воображения» («Путеводитель растерянных», далее обозначаемый как «Путеводитель», II:36. Пер. взят из книги *Cipam, K. История средневековой еврейской философии. М.–Иерусалим, 2003. С. 295.*) По Маймониду, пророчество «изливается» только на тех индивидов, что предварительно развили до совершенства свои моральные и интеллектуальные качества, и чья способность воображения от природы расположена к пророчествованию. Аквинский, отвергая теорию эманации, рассматривает пророчество как чистый дар от Бога, который может получить любой смертный (*Donum Dei, donum Spiritus sancti, Summa theologica, далее обозначаемая как ST, 2:2, 172.1 и 2.*)

² Дав свое общее, строгое и недвусмысленное определение пророчества, философ не оставляет для нас такого в случае Моисея.

³ Нам достаточно в целом обосновать превосходство Моисея, чтобы исключить истинность пророчества Мухаммада. Подробнее о положениях теории пророчества Маймонида, направленных против основателя ислама, см. *Shamir Y. Allusions to Muhammad in Maimonides Theory of Prophecy in his Guide of the Perplexed // The Jewish Quarterly Review. 1973–1974. Vol. LXIV. P. 212–224.*

⁴ В его работе «О единстве разума против парижских авероистов» критикуется их учение о разуме, устраняющее основания для веры в личное бессмертие и в посмертное воздаяние.

⁵ ST I, 1.

⁶ *Ibid.*, раздел 8.

⁷ *Ibid.*

⁸ Предположительно, ничто в еврейской Библии не противоречит разуму, – нерациональными могут быть интерпретации текста (например, раввинистические) и возникшие вследствие этого верования. Подробнее см.: *Fox M. The Range and Limits of Reason // Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy. Chicago & London, 1990. P. 26–46.*

⁹ «Законы, касающиеся основных принципов Торы» VII:6

¹⁰ М. Шнейдер уточняет, что, по мысли Маймонида, неопосредованное присутствие Бога возможно только «пред лицом» человеческого интеллекта: *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / Пер. М.А. Шнейдера.*

М.—Иерусалим, 2003. С. 196–197 (примечание 14). «Без посредничества ангела», тем не менее, не означает «без посредничества Активного Интеллекта». В 45-й главе II части Маймонид цитирует Исход 25:22: Моисей слышал голос Господа «над крышкою [ковчега – С.К.], посреди двух херувимов», и его способность воображения не принимала в этом участия. В другом месте философ разъясняет, что «способность воображения называется ангелом, а интеллект называется херувимом» («Путеводитель» II:6). Это значит, что отрицание посредничества ангела только подчеркивает интеллектуальный характер пророчества Моисея, не отрицая при этом неизбежности посредничества как такового.

¹¹ Сравнивая процесс философского и пророческого получения знания, Маймонид иногда говорит, что пророки приходят к тому же заключению, что и философы, но минуют при этом промежуточные стадии рассуждения, цепь из посылок и следствий (например, «Путеводитель» II:38). Ход рефлексии в их случае как бы сжимается, сворачивается, мысль в мгновение ока переносится в самый его конец. Сейчас мы назвали бы такой вид познания «озарением», «инсайтом».

¹² «Путеводитель» I:54. *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. С. 268. Точнее, Моисей узнал, что атрибуты Бога суть атрибуты действия, и, может быть, нечто сверх того (см. текст главы и комментарии к ней М. Шнейдера). Напомним в связи с этим, что Маймонид считал невозможным описать сущность Бога средствами человеческого языка (т. наз. «негативный путь»), а Фома развил учение об аналогии (есть нечто общее между значениями слова, сказанного о Творце, и того же слова, сказанного о чем-либо сотворенном). Вопрос о различиях в понимании данными мыслителями понятия «сущность Бога» требует отдельного исследования.

¹³ Маймонид считает, что такие чудеса, как разделение вод Красного моря или добыча воды из скалы, производились Моисеем потому, что в этом нуждались люди, а не с целью доказать им, что он – пророк Господа. О различном восприятии Откровения Моисеем и народом Израиля см. *Levinger Y. Rambam ke-filosof u-khe-foseq* (Маймонид как философ и как кодификатор). Jerusalem, 1989. С. 39–48. Я. Левингер полагает, что из текстов Маймонида следует, что только Народ, – поскольку восприятие людей был обусловлено их воображением, – «слышал» «Голос Бога», тогда как Моисей воспринимал Откровение интеллектуально, не антропоморфически.

¹⁴ «Мишне Тора», «Книга знания», «Законы, касающиеся основных принципов Торы», VIII и IX.

¹⁵ Забегая вперед, скажем, что Аквинат, напротив, переносит акцент на доказательство истинности пророчества Моисея с помощью чудес. Поскольку Господь может наделить этим даром любого, Моисей а priori ничем не лучше других пророков. (В контексте Божественной благодати вообще трудно говорить об индивидуальном человеческом совершенстве и исключительности так, как это делает Маймонид). Заслуга любого превосходного качества Моисея принадлежит не ему как человеку, развившему свои способности до высшей степени, но Богу. Знаком, по которому мы можем судить о степени превосходства одного пророка над другим, служит чудо. Оно важно само по себе, а тот факт, что оно было адресовано целому народу, приобретает второстепенное значение, становится характеристикой чуда, согласно которой оно

получает место в иерархии чудес (как его «проводник» – в иерархии великих людей), и ничего более не говорит о характере Закона. К тому же, если доказательством совершенства Закона служат чудеса, эти доказательства и Закон гораздо легче оспорить и превзойти, чем если оно основано на интеллектуальном откровении, на полученном в нем вечных, неизменных истинах. Одна истина не может быть более вечной, более неизменной или более универсальной, чем другая.

¹⁶ Об *imitatio Dei* как практическом следствии интеллектуальной любви к Богу и неотъемлемой составляющей человеческого совершенства см. *Altmann A. Maimonides's «Four Perfections» // Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover, New Hampshire, London, 1981. P. 65–76; в сравнении с концепцией ал-Фараби см. *Berman L. V. The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God // Studia Islamica*. 1961. № 25 P. 53–61; *Frank D.H. The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man // Judaism*. 1985. № 34. P. 485–495, а также *Kellner M. Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, Georgia, 1990.

¹⁷ *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. С. 272. Не случайно, наверное, Маймонид, описав первую, подготовительную ступень пророчества, говорит: «Знай, что такая сила *не покидала* [курсив наш – С.К.] Моисея нашего Учителя с момента достижения им зрелости» («Путеводитель II:45). Речь идет о том, что, вдохновляемый Божественной помощью, человек совершает такие праведные и важные поступки, как избавление сообщества добродетельных людей или человека от сообщества злодеев, или творение блага многочисленному народу. Очевидно, что эти деяния по природе своей политические, а значит, связанные со способностью воображения. Очевидно также, что Моисей действительно совершал все это (убийство египтянина, Исход из Египта и управление Израилем в пустыне).

¹⁸ См. об этом, например, *Kreisel H. Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides' Approach to Ethics // PAAJR*. 1992. № 58. P. 34–35; в связи с уподоблением пророка ангелу, истечение совершенства которого не приводит к его уменьшению у носителя, см. *Kreisel H. Maimonides' View of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man // Daat*. 1984. № 13. P. XXII–XXV. *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. С. 276 (примечание 36).

¹⁹ Необходимость участия способности воображения в осуществлении политической деятельности – «общее место» в исламских философских источниках Маймониде. Он сам характеризует политиков как людей, которые воспринимают эманацию от Активного Интеллекта *только* своей способностью воображения, в то время как их рациональная способность ущербна либо от природы, либо вследствие недостаточности усилий по ее совершенствованию («Путеводитель II:37).

²⁰ См. Введение к первой части «Путеводителя» и знаменитую «борьбу с антропоморфизмами» в данной части трактата.

²¹ Будучи не только рабби и философом, но еще и врачом, Маймонид не понаслышке знал о том, что телесные недуги (а воображение представлялось тогда телесной способностью) влияют на мыслительную способность человека.

²² Норберт Сэмюэлсон, проводя различие между рецептивной и продуктивной функциями воображения, предлагает объяснять происхождение Торы так: Закон был получен Моисеем через интеллект, без участия воспринимающей функции воображения, но затем он был вынужден воспользоваться его продуктивной функцией, чтобы выразить это концептуальное знание на языке людей. Но Сэмюэлсон не приводит аргументов в пользу того, что сам Маймонид различал в воображении две этих функции. *Samuelson N.M. Comments on Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy // CCAR Journal. 1971. Vol. 18, № 1. P. 23–24.*

²³ «Путеводитель» II:40. См. также *Galston M. The Purpose of the Law According to Maimonides // Maimonides: A Collection of Critical Essays. Ed. by Joseph A. Buijs. Notre Dame, Indiana, 1988. P. 215–233.* К. Бланд, напротив, полагает, что Маймонид считал Моисея автором закона (кроме двух первых заповедей) и не верил в возможность того, чтобы конкретный исторический закон являлся следствием интеллектуального постижения. См. *Bland K. Moses and the Law / Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altman. Ed. by Jehuda Reinhartz and Daniel Swetschinski. Durham, NC, 1982. P. 59–64.*

²⁴ «Путеводитель» III:27. Никто не может достичь состояния интеллектуального совершенства в одиночку, так как необходимо, чтобы были сперва удовлетворены телесные потребности. Отсюда двоякая функция истинного Закона: так упорядочивать жизнь сообщества, чтобы индивидуумы становились восприимчивы к правильным мнениям, а затем сообщать им это знание. Эту миссию берут на себя пророки, которых Маймонид называет «столпами благополучия рода человеческого» (там же, II:23).

²⁵ Целиком он цитирует этот стих в 35-ой главе II части – но не только для того, чтобы подчеркнуть, что Моисей был единственным, кто творил знамения перед всем народом, а чтобы указать на то, что в этом стихе устанавливается связь между *постижением* (разумеется, постижением Бога) и *действиями* Моисея. «Чудеса и знамения», таким образом, понимаются Маймонидом как синекдоха: вместо целого – действий Моисея вообще – названа его часть – один из аспектов его деятельности, свершение чудес. Аквинский же прочитывает Втор 34:10–12 буквально.

²⁶ Из сравнения Моисея с апостолом Павлом о созерцании Божественной сущности можно узнать, что в процессе созерцания неизбежно отвлечение от чувств (СТ 2:2, 175.4), – то есть не случайно о видении Моисеем Божественной сущности не сказано, что в это время он бодрствовал, как сказано о видении им образа Бога.

²⁷ Христианская традиция почитания Давида как величайшего из пророков возникает в самые первые века Христианства и фиксируется в трудах апологетов и учителей Церкви. Она связана с представлением о том, что Христос – потомок Давида (Мф 1, Лк 3, Рим 1:3), и что книга Псалмов, в еврейской Библии относящаяся к *Писаниям*, есть книга *пророческая*, возвещающая о пришествии Спасителя.

²⁸ Выражение «Святой Дух» употребляется Маймонидом только по отношению к двум первым ступеням. Остальные представлены как бы из антропоцентрической перспективы, с точки зрения самих пророков, и различаются

по физическим и содержательным характеристикам, всяческое же упоминание «вмешательства свыше» избегается. Поскольку у Аквинского, напротив, *все* пророки движимы Святым Духом, разницу между подготовительными и собственно пророческими степенями он видит в том, какая истина содержится в полученном пророком откровении: такая, которую можно постичь силой естественного разума, или же сверхъестественная (ST 2:2, 174.3). Поэтому Давид, пророчествовавший о Христе, превознесен, а Соломон остается на той же ступени, что и у Маймонида.

²⁹ То же самое сказано о видении Моисея в другом месте (ST 2:2, 174.5, ответ на возражение 1). А именно: оно не было постоянным, как блаженное видение, и по этой причине не до конца утратило характер пророчества. Теперь ясно, почему разговор об этом ведется в связи с пророчеством, а не отдельно от него, – что, правда, создает опасность смешения двух понятий.

³⁰ Еще один факт, иллюстрирующий различие между пророчеством и видением сущности Бога, проводимое Аквинским, состоит в контексте, окружающем словосочетания «устаи к устам» и «лицом к лицу». Если для Маймонида они взаимозаменяемы или, по крайней мере, подкрепляют друг друга, то Фома их разводит. «Устами к устам» означает «созерцающая сущность Бога» (см., например, ST 1, 12.11, возражение 2), но когда в Писании говорится «лицом к лицу», то имеется в виду, что Моисей не видел сущности Бога непосредственно. В последнем случае эти слова могут пониматься как выражающие мнение простых людей, полагающих, что Моисей говорил с Господом устами к устам тогда, когда Он на деле являлся ему в виде ангела или облака. Или могут означать некое возвышенное и близкое созерцание Бога, находящееся по рангу все же ниже видения Божественной сущности (ST 1:2, 98.3). Поэтому «устаи к устам» встречаем при утверждении интеллектуального совершенства Моисея, а «лицом к лицу» – при утверждении совершенства его воображения.

³¹ В интерпретации слов «покажи мне славу Твою» Аквинат следует за мыслью Августина (De genesi ad litteram XII, 27), обращающего внимание на то, что мы читаем: «Моисей сказал: покажи мне славу Твою» (Исх 33:18) вслед за словами «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу» (Исх 33:11). Это означает, что Моисей желал того, чего не получил: и, раз он просил о видении Божественной сущности, то его предыдущее – законодательное – видение было пророческим, опосредованным ангелом.

³² Еще раз остановимся на стихах 10–12 34-й главы Второзакония: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу, по всем знамениям и чудесам...». Для того, чтобы данные слова не противоречили тезису об интеллектуальной природе Моисеева пророчества и служили основанием и подтверждением тезиса о его уникальности, Маймониду приходится разделять фразу на три смысловых части и настаивать на а) буквальном смысле начала стиха; б) отождествлять смысл словосочетаний «лицом к лицу» и «устаи к устам», где оба подразумевают непосредственное интеллектуальное постижение Бога; в) умалять значимость чудес для сего пророчества и аллегорически толковать их присутствие в этой фразе. Аквинат: а) цитируя иногда лишь самое начало стиха, тем не менее воспринимает смысл этой фразы в единстве ее частей; б) относит словосочетание «устаи к

устам» к интеллектуальному совершенству и непосредственному видению Бога, а «лицом к лицу» – к совершенству воображения и опосредованному ангелом видению; в) понимает слова «не было пророка такого... по всем знамениям и чудесам» и связь между нами буквально и умаляет значимость того, что чудеса совершались перед всем народом Израиля. Это позволяет ему отнять у откровения, полученного Моисеем, атрибуты уникальности и интеллектуальности и создать возможность для другого откровения превзойти его. Интересно, что было вначале: буквальное толкование стиха или полемическая установка на такое истолкование?

³³ В свою очередь, значимость чудес для доказательства божественности Иисуса должна была сказаться на повышении внимания к ним в случае пророчества Моисея. Но и вне зависимости от этого, в общем, Фома полагал необходимость чудес для подтверждения истинности любого учения, исходящего от Господа. Он основывал это мнение на тексте Исхода (глава 4, в которой Бог дает Моисею знамения для убеждения египтян, чтобы те поверили ему и исполнили то, что он скажет) и Послания к Евреям (2:3–4, где сказано, что откровение Иисуса было передано другим слышавшими от него, при засвидетельствовании знамениями и чудесами. См. ST 3, 38.2).

³⁴ Например, «Мишне Тора», «Книга знания», «Законы, касающиеся основных принципов Торы», VII:6.

³⁵ «Путеводитель» I:2, цит. по *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. С. 71–72.

³⁶ *Maimonides, Moses. The Guide of the Perplexed.*/Trans. by Shlomo Pines. Vol. II. Chicago & London, 1992. P. 652.

³⁷ *Berman L. V. Maimonides on the Fall of Man.* // *AJS Review*. 1980. № 5. P. 1–15.

³⁸ *Ibid.*, примечание 8, P. 22.

³⁹ См. «Путеводитель» I:50 и примечание 1 к этой главе (*Моше бен Маймон (Маймонид)*). Путеводитель растерянных. С. 239–243), из которых следует, что Маймонид стремился связать понятие «вера» с понятием «знание» уже на уровне семантики используемого им арабского слова, и что истинная вера, по его мнению, достигается путем обретения совершенного знания посредством интеллектуального созерцания. Здесь же см. его критику представления о троичности Бога.

⁴⁰ Подробнее см. *Herrera R.A. An Episode in Medieval Aristotelianism: Maimonides and St. Thomas on the Active Intellect* // *The Thomist*. 1983. № 47. P. 317–338. Также см. *Жильсон, Э. Избранное*. Т. I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., СПб., 1999.: на С. 212–213 о несогласии Фомы с Аввиценой и Маймонидом и его отказе дробить творческую активность Бога (то есть принять, что всякий вышестоящий разряд творений дает бытие следующему за ним разряду) и на С. 256–257 о том, что действующий (активный) ум – это способность души («способность приведения в акт того умопостижимого, которое в потенции содержится в чувственной реальности»), а не такое сущее, которое выше, нежели душа, внеположно ее сущности и сообщает ей извне способность познания.

⁴¹ Существует богатая исследовательская литература, посвященная влиянию исламских философов, в особенности ал-Фараби, на теорию пророчества Маймониды. Например: *Berman L. V. The Political Interpretation of the Maxim:*

The Purpose of Philosophy is the Imitation of God // *Studia Islamica*. 1961. № 25. P. 53–61; *Berman L. V.* Maimonides, the Disciple of Al-Farabi // *Israel Oriental Studies*. 1974. ? 4. P. 154–178; *Galston M.* Philosopher-King v. Prophet // *Israel Oriental Studies*. 1978. № 8. P. 204–218; *Macy J.* The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, al-Farabi, and Maimonides // *Studies in Islamic and Judaic Traditions*. Ed. by William M. Brinner and Stephen D. Ricks. Vol. 1. Atlanta, Georgia, 1986. P. 205–232; *Pines S.* Translator's Introduction: The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed // *Maimonides, Moses. The Guide of the Perplexed* / Trans. by Shlomo Pines. Vol. 1. Chicago & London, 1991. P. lvii–cxxxiv.

⁴² Рус. пер.: *Блаженный Августин. О Книге Бытия* // *Блаженный Августин. Творения. Т. 2. Теологические трактаты*. СПб., Киев, 1998. С. 625–673.

⁴³ С другой стороны, «Законы» и «Государство» Платона появились в христианской Европе не раньше XV века (*Kellner M.* Politics and Perfection: Gersonides vs. Maimonides // *Jewish Political Studies Review*. 1994. Vol. 6, № 1–2. P. 50–51).

⁴⁴ *Tirosh-Rothschild H.* Maimonides and Aquinas: The Interplay of Two Masters in Medieval Jewish Philosophy // *Conservative Judaism*. 1986. Vol. XXXIX, № 1. P. 54–66.

*Ростислав Дымерец (Киев)***Концепция творения в философии Б. Спинозы**

Проблема творения унаследована Спинозой от средневековой еврейской философии, одной из основных задач которой было примирение монотеистической идеи, согласно которой мир был сотворен Богом, с аристотелевской идеей вечного существования мира. В Средние века существовало три основные точки зрения, связанные с вопросом о происхождении мира. Согласно первой из них, сотворение мира произошло в некий момент времени из ничего (этой точки зрения придерживались, в частности, аль-Газали и Маймонид); концепция эта имела точки соприкосновения с учением об изготовлении мира Демидургом, которое изложено в диалоге Платона «Тимей». Согласно второй, имеет место вечная эманация мира из Бога (этой точки зрения придерживались, в частности, аль-Фараби и Авиценна); эта концепция восходит к неоплатонизму. Согласно третьей точке зрения, имеет место вечное сотворение мира Богом (на этой позиции стоял, в частности, Аверроэс).

С вопросом о творении в Средние века были связаны важные теологические импликации, поскольку позиция того или иного философа в вопросе о происхождении мира определялась, главным образом, его представлением об отношении Бога к миру. Например, у Маймонида, как известно, возникли затруднения, когда он попытался примирить аристотелевскую теорию вечно существующего мира с библейской концепцией всемогущего и создавшего мир по Своей воле Бога. В поисках выхода из этой дилеммы Маймонид, в конечном счете, пришел к выводу о том, что аристотелевская аргументация не может служить достаточным доказательством вечного существования мира, поскольку она применима к миру только в том случае, если его рассматривать как существующий только в его нынешнем состоянии¹.

Благодаря авторитету Маймонида, концепция сотворения мира в некий начальный момент времени из ничего стала, фактически, базовой доктриной для ряда еврейских философов XV в.; различные версии этой доктрины можно найти у Иосефа Альбо (ум. в 1444), Ицхака бен Моше Арамы (ок.

1420–1494), Ицхака Абраванеля (1437–1509) и др.² В XIV же веке философы – такие, как Ицхак Албалаг (2-я половина XIII в.) и Моше Нарбони (к. XIII или нач. XIV – вскоре после 1362) – следовали за Аверроэсом, доказывая, что мир вечно создается Богом как его первопричиной. Согласно Албалагу, аристотелианская вера в вечность мира – это всего лишь вера в то, что создание мира является вечным, и что нет такого времени, когда бы мир не создавался³. Нарбони утверждал, что вечность Бога связана с вечностью мира, ибо Бог во все времена создает мир⁴.

Следует отметить факт настаивания практически всеми средневековыми философами на том, что Бог создал (или создаст) мир с некой *целью*. Телеологический аргумент в пользу концепции творения мира из ничего становится главным аргументом у Герсонида (1288–1344), которому представлялось несомненным, что каждая вещь имеет цель, и что это является свидетельством в пользу существования высшего интеллекта, который дает миру существование согласно некоему высшему плану. Глубокое убеждение Герсонида в том, что все феномены, небесные и подлунные, имеют цели, которые могут быть обнаружены, является лейтмотивом всех его сочинений⁵.

Важно обратить внимание на то, что при существенном различии во взглядах на проблему творения, практически все представители средневекового аристотелизма признавали, что вещь, для того, чтобы существовать, т.е. чтобы осуществлять в действительности свою сущность, нуждается в какой-то *другой* вещи, иначе говоря, что ни одна вещь не обладает сама по себе *способностью*, достаточной для своего существования. При этом им также приходилось признавать, что такой *другой* вещью не может быть никакая вещь сама по себе, поскольку она, в свою очередь, тоже нуждается для своего существования в какой-то другой вещи и т.д. Именно таким образом рассуждал Аристотель, который пришел к мысли о существовании цепочки *причин*, восходящей к первой причине – Богу-перводвигателю, который, однако, является уже не вещью, а *чистой деятельностью*⁶. Мы не найдем, однако, у Аристотеля ответа на вопрос о том, какова сущностная связь между *чистой деятельностью* и *вещью*?

Ответить на этот вопрос пытались неоплатоники, попытка которых представить такую связь как иерархическую связь

различных интеллектов оказалась, однако, не вполне удовлетворительной, поскольку в их концепции, фактически, пропала *вещь* как таковая.

Средневековые аристотелианцы сделали акцент на *существовании* вещи, понимаемом ими как некое комплексное или суммарное состояние, представляющее собой сочетание испытания вещью воздействий на себя других вещей и воздействия самой этой вещи на другие вещи. Они увидели здесь возможность *связать* все вещи между собой: это осуществляется благодаря тому, что каждая вещь причинно, т.е. определяющим образом воздействует на какую-то другую вещь. Порядок такого воздействия предопределен Богом, который, согласно учению Аристотеля, является также и *первой* причиной всякого существования.

При всем различии подходов, общей чертой всех средневековых теорий является то, что Бог в них оказывается *средством* творения или существования⁷.

В Новое время эта тенденция была поколеблена Спинозой, который выступил против важнейшего принципа средневековой (в том числе и еврейской средневековой) философии, который может быть выражен словами Маймонида: «[каждая] вещь существует ради [какой-то] другой вещи»⁸. Позиция Маймонида опиралась на учение Аристотеля о причинности. Согласно Аристотелю, причина определяет форму, а следовательно, *сущность* вещи. Сущность вещи действительным образом выражается в действительном *существовании* вещи. Поэтому сущность вещи не есть нечто независимое, она обусловлена цепочкой причинных зависимостей.

Из упомянутого средневекового принципа существования вещей следует, помимо прочего, что каждая вещь является *средством* для какой-то *другой* вещи. Даже Ф. Бэкон и Р. Декарт не отказались, в общем, от этой средневековой позиции: согласно учению Бэкона, *природа* должна служить целям, определяемым человеком как его, человека, благо; в учении же Декарта *Бог*, фактически, оказывается *средством*, благодаря которому мир и человек созданы таким образом, что мир оказывается познаваемым для человека (знаменитое декартово: «Бог – не обманщик»¹⁰, означает, что Бог *не мог* вложить в наши души ложные представления, или идеи, и что

поэтому идеи, которые Он в нас вложил, структурно соответствуют реальности, благодаря чему мы и можем познавать мир. Следовательно, у Декарта Бог как бы выполняет *целевую* функцию, которая сводится к созданию Им необходимых условий для познания человеком мира).

Спиноза радикально рвет с этой концепцией, в связи с чем, в частности, пересматривает вопрос о *творении*. Почему же у Спинозы возникла необходимость обратиться к вопросу о творении? Очевидно, это можно объяснить тем, что отмеченная нами выше средневековая тенденция оказывается возможной только в том случае, когда *бытие* отождествляется с *творением* (что происходит и у неоплатоников, с их концепцией эманации, и у аристотелианцев, с их концепцией бытия, понимаемого как *сущее*, т.е. как то, что *представляется* как некая данность¹¹, и что представляется ими как *цель* божественного творения. Поэтому для того чтобы опровергнуть эту средневековую позицию, необходимо было пересмотреть концепцию отождествления творения и бытия. Именно это и сделал Спиноза. Для него это означало, прежде всего, что необходимо прекратить рассматривать существование вещей с точки зрения целевой причинности. В этом вопросе Спиноза выступил, в первую очередь, против Маймонида, и это не случайно. Ведь именно Маймонид рассматривал положение о том, что каждая вещь существует ради какой-то другой вещи, как «величайший из всех аргументов в пользу [концепции] сотворения мира [из ничего]»¹². Иначе говоря, Маймонид стремился использовать аристотелевскую концепцию вечного бытия в качестве аргумента в пользу библейской концепции творения. Если это и было возможно сделать, то только в случае переосмысления как самой аристотелевской концепции бытия, так и библейской концепции творения. Маймонид сделал и то, и другое, представив творение не как творение вещей, а как творение *смыслов* посредством *текста* (т.е. введя творение в качестве аспекта бытия некоей сотворенной вещи, а именно – текста Торы). Эти смыслы в своей совокупности представляют собой *бытие*, которое, согласно Маймониду, адекватно представлено в тексте Торы (на различных смысловых уровнях), существующем в качестве образца Божественного творения, который порождает смыс-

лы бытия. Цель Маймонида заключалась в том, чтобы философскими, а именно, аристотелевскими в своей основе, средствами доказать, что принципы иудаизма (принципы Торы) являются принципами *существования* мира. Для этого ему необходимо было доказать, что принципы *существования* мира *не* могут отклоняться от принципов творения вещей, изложенных в Торе. Однако в результате совершенной им процедуры «согласования» принципов аристотелевской философии с принципами Торы, Маймониду, вольно или невольно, пришлось концептировать определенные ограничения для *всемогущества* Бога, поскольку оказалось, что Бог *не* может совершать что-то, что отклоняется от принципов, изложенных в Торе¹³. Эта позиция получила свое выражение уже в Талмуде, где говорится¹⁴, что Бог смотрел в Тору, когда создавал мир. Таким образом, оказывалось, что *всемогущество* и *воля* Бога ограничены существованием, по крайней мере, одного из Его творений, а именно, Торы, которую Бог создал для человека, и, следовательно, *всемогущество* и *воля* Бога ограничены существованием человека как целью Его творения. Такой, фактически, оказывалась позиция средневековой еврейской философии, определенная крупнейшим ее представителем.

Очевидно, что позиция эта внутренне противоречива: действие всемогущего Бога (творение) оказывается здесь ограниченным чем-то внешним по отношению к Богу – сотворенным. Спиноза, обратив внимание на это обстоятельство, пришел к выводу, что средневековые еврейские философы (и, прежде всего, самый значительный из них – Маймонид) имплицитно подчиняют Бога Его творению – Торе. Вот почему он считал крайне важным показать, что Тора, будучи *творением* Бога, не обладает *действительностью* Бога (в терминологии Спинозы – не обладает Его *совершенством*, т.е. бесконечностью его возможности или могущества, *potentia*). Говоря иначе, Тора не обладает *творящим действием* Бога. Только Бог является единственной (и потому – действующей или производящей, *efficiens*) *причиной* всего, иначе говоря, только Бог *действительно создает* все, и то, что Он создал, имеет смысл постольку, поскольку оно является *действительным*¹⁵.

Чтобы утвердить эту мысль, Спинозе приходится провести одну из самых решительных в истории философии атак

на аристотелизм, а именно – атаку на аристотелевское учение о причинности. Дело в том, что никакое учение, базирующееся на аристотелевском учении о причинности, не может избежать подчинения Бога Его творению. Ведь согласно Аристотелю, *причина* вещи – метафизична по отношению к самой вещи, иначе говоря, у нее *должна* быть *другая природа*. В результате причина у Аристотеля неизбежно овеществляется, что, в конечном счете, неотвратимо приводит к овеществлению Бога (посредством приписывания Ему тех или иных *телесных* атрибутов). Поэтому, чтобы избежать такого подчинения, необходимо было пересмотреть вопрос о принципе существования *природы*. В этой связи Спиноза и разработал метафизическое учение, согласно которому существует только *одна* природа, которую он отождествляет с Богом и субстанцией. Спиноза считает абсурдным положение Аристотеля о том, что *одна вещь* может быть *причиной* другой *вещи*¹⁶. В качестве *принципа* существования природы Спиноза разрабатывает альтернативную концепцию – о *переходе* вещи в невещественное (состояние), и о переходе невещественного (состояния) в вещь. Согласно Спинозе, вещь является причиной только своего *действия* – в том смысле, что она *производит, создает, совершает* некое действие¹⁷. В свою очередь, действие является причиной некой другой вещи, но другой не по своей природе, т.е. не субстанциально, но по своему состоянию, т.е. модально. Ведь действие – это *состояние*, в котором пребывает вещь действующая или вещь, претерпевающая воздействие, иначе говоря, действие – это *модус* вещи. Вещь создает свои модусы *посредством* своих действий. Поэтому и существует только *одна* «вещь» – Спиноза называет ее «субстанция, или Бог, или природа». Существование этой вещи проявляется в ее модальной действительности. Все ее действия (все, что она создает, совершает, творит) суть ее *модусы*. Все модусы, субстанции суть результаты действия субстанции, которая является их *производящей причиной* (*causa efficiens*). Поэтому все модусы субстанции сами по себе – *действительны*, хотя и не реальны, не вещественны; вещественна (в качестве одного из своих атрибутов – атрибута протяжения) только субстанция: именно в этом смысле она – *природа*. Спиноза, таким образом, создает новую концепцию *действительности*, различая дей-

ствительность и реальность. Действительность как таковая рассматривается им исключительно в контексте модальных характеристик реальности. (В этом, в частности, состоит смысл отделения Спинозой *сущности от существования*¹⁸.) Действительность у Спинозы – это не динамическое соотношение (*ratio, reason*) движущихся природных тел в пространстве и времени, как у Т. Гоббса, и не процедура сугубо мысленного воспроизведения реальности по аналогии с идеальным структурным соотношением (*ratio, raison*) элементов индивидуального сознания (*cogito*), как у Р. Декарта. Действительность у Спинозы – это *производящая, созидающая, творческая деятельность* (*efficio*) человеческой способности постижения (*intellectus*) каждой из действующих причин субстанции (*causa efficiens*). Речь идет о соответствии (*ratio*) структуры действий человеческого *intellectus*'а (одного из модусов субстанции) структуре действий (энергетических проявлений) субстанции, осуществляемых в виде (*ideata*) различных ее состояний, или способов действительного осуществления своей сущности (модусах).

Именно в этом контексте Спиноза пересматривает (аристотелевский) *принцип* причинности. Поскольку речь не может идти о причине как о телесном воздействии, акт творения не должен, считает Спиноза, рассматриваться в рамках *целевой* причины.

Это означает, прежде всего, что *всякая вещь существует (т.е. действует)*¹⁹ *не ради какой-то другой вещи, но только ради самой себя*²⁰. Из этого вытекает необходимость пересмотра вопроса о творении, который, следовательно, имеет для Спинозы принципиальное значение, поскольку связан с необходимостью доказать, что Бог, будучи *причиной* существования вещей, *не является средством* для их существования. Однако, чтобы доказать это, необходимо продемонстрировать не реальный, но сугубо *действительный* характер творения, иными словами, необходимо показать, что *творение* не является созданием некоего отдельного от Бога мира вещей, но что оно, напротив, *субстанциально неотделимо* от Бога. Иначе говоря, необходимо доказать, что творение не имеет независимого от Бога существования. Такое доказательство возможно только как *выведение* существования сотворенного

из существования (а не из сущности) Творца. И такое доказательство неизбежно должно быть *математическим*²¹.

В средневековой схоластике вопрос о творении традиционно сводился к вопросу о *сущности* того, из чего нечто *создается* (производится), т.е. к вопросу о материальном, или вещественном субстрате творения. Поэтому доказательство (существования чего бы то ни было) сводилось к определению *сущности* предмета, для чего наиболее пригодным инструментом служила аристотелевская логика.

Спиноза радикально меняет перспективу. Суть произведенного им изменения – в том, что *ничто* и *нечто* утрачивают всякие исключительно вещественные или мыслимые *признаки* своего существования (они – не реальные, но и не идеальные – будь то в платоновском или же в декартовском смысле; они – только в большей или меньшей степени – т.е. *относительно* – *актуальны*, что означает – в большей или меньшей степени *совершенны*)²². Поэтому они рассматриваются не в терминах сущности, но исключительно в терминах *состояния*, т.е. как *модальности*. При чем Спиноза рассматривает *модусы* не как материальные предметы, для которых обязательно наличие пространственно-временных характеристик в духе аристотелевской (как, впрочем, и галилеевско-картезианско-ньютоновской) физики, и не как неизменные по своей сути платоновские идеи, но, скорее, как некие *энергетические состояния*, рассматриваемые им как *действия* некой принципиально *неопределимой* ни в каких пространственно-временных пределах сущности (которая есть субстанция, или Бог, или природа, существующая *sub specie aeternitatis*).

Важно отметить, что все эти изменения связаны, так или иначе, с изменением Спинозой самого подхода к рассмотрению вопроса о творении.

Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что в своем определении творения Спиноза намеренно избегает выражения «*ex nihilo*» («из ничего»). Отмечалось, что он это делает, исходя из мысли о том, что «ничто» не следует понимать как материю, т.е. как то, из чего вещи сделаны до божественного творения. Для Спинозы «ничто» – это псевдо-идея или фикция, посредством которой, как считает Спиноза, мы пытаемся представить что-то реальное, не будучи в состоянии

сказать точно, что это такое то, что мы собираемся таким образом представить. Мы знаем, говорит он, что идея «творения» трудна для постижения её человеческой мыслью, для нас привычнее идея «порождения» (*generatio*). «Порождение» же, каким бы комплексным оно ни было, всегда связано с материей. Поэтому, посредством ложной аналогии, мы переходим от идеи «порождения» к идее «творения», присоединяя к слову «творение» слово «ex» (из). Но, поскольку мы не можем точно определить контекст термина «из» в случае «творения», мы добавляем к нему слово «ничто» (*nihil*)²³.

Суть критики Спинозой творения «из ничего» – в том, что, по его мнению, «ничто» понимают как некую *вещь*²⁴. Спиноза отказывается от понимания «бытия» и «небытия» в терминах вещественности. Он вводит некое совершенно иное их понимание. Вследствие этого, «творение» у него оказывается не «формированием», не «изготовлением» и не «эманацией», а чем-то совершенно иным. Творение у Спинозы оказывается учением о *творящей* или *творческой деятельности* как абсолютно *свободной* деятельности: *творческая деятельность* свободна, потому что никакие действия Творца не ограничиваются какими бы то ни было внешними по отношению к ним целями. Творчество, или творение, не может, считает Спиноза, определяться никакими внешними по отношению к нему целями, иначе будет иметь место различие по природе между причиной и причиненным, а в этом случае непонятно, как вообще возможно творение?²⁵

Согласно Спинозе²⁶, творение есть действие, при котором единственной действующей причиной является производящая причина (*causa efficiens*). Иначе говоря, для того, чтобы существовать, созданная вещь не предполагает никакого предшествующего существования, кроме существования Бога. В то же время, согласно Спинозе, творение есть необходимое производство вещей, которое происходит в соответствии с законами Божественного интеллекта²⁷.

В средневековой философии Божественный интеллект рассматривался как абсолютная познающая *способность*. Спиноза модифицирует эту традицию, разрабатывая концепцию *способности* как *творящей (творческой) деятельности (действия)*. Согласно этой концепции, вещи не созданы ради

того, чтобы быть использованными другими вещами, но каждая вещь обладает природной *способностью* использовать ради поддержания своего существования необходимые ей для этого другие вещи. Эта способность по природе своей – *интеллектуальная*: в (каждой) вещи (субстанциально) содержится идея другой вещи как некоего *тела*, необходимого данной вещи для поддержания своего существования. Это *идеальное* знание о вещах как об *ideata* (знание, которое в каждой вещи как модусе субстанции получает свои модальные особенности) есть знание *причинной необходимости* одновременно как *природного закона, смысла бытия и Божественного предписания* (поэтому Спиноза говорит о том, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»²⁸).

Отсюда следует, что указанное познание причинной необходимости есть *творение* вещи как *действительное* (т.е. действительное, творящее, производящее, *efficiens*) осуществление ее *способности* к существованию. Способность теперь – это не только *возможность*, как у Аристотеля, но одновременно и *возможность*, и *действительность*.

Можно, следовательно, говорить о том, что концепция творения лежит в самой сердцевине философии Спинозы: ведь, отождествив Бога и природу (*Deus sive natura*), Спиноза снял таким образом противопоставление Творца и сотворенного мира. (До Спинозы никто из философов не делал этого.) У Спинозы Бог – творец, но Он же, в каком-то смысле, и творение. В каком? Само *бытие* Бога и есть *неизменное, вечное* творение. Бог, субстанция является *причиной*, т.е. *творцом* Самого Себя (по определению субстанции). Спиноза, однако, не отождествляет бытие и творение (о чем свидетельствует его концепция различения *natura naturans* и *natura naturata*), он просто снимает сам вопрос о существовании *сущностного* тождества и различия, переводя рассмотрение в сферу *действительного* существования, т.е. в сферу модальностей. Бытие теперь – не вечное творение (как у Аверроэса), но творение *sub specie aeternitatis* (т.е. творение в *аспекте* вечности – творение как состояние, модальность; бытие же теперь – модус творения); творение теперь – не вечное бытие, но бытие *sub specie aeternitatis* (т.е. творение теперь, в свою очередь, рассматривается как модус бытия). Бытие сохраняется, пото-

му что оно является аспектом творения Богом Самого Себя каждый раз в модусе действительного осуществления той или иной из Его бесконечных возможностей. И потому бытие у Спинозы – это не бытие в аристотелевском смысле, т.е. это не то, что *есть* (не *сущее*), а то, что все время одновременно и *создает* себя, и *создается* собой, пребывая в вечном состоянии творения как модального осуществления своей сущности.

Примечания

¹ См.: *Manekin Ch.H.* Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview // *History of Jewish Philosophy*. Ed. by D. H. Frank and O. Leaman. Routledge: London and New York, 1997. P. 363.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, p. 364.

⁶ *Аристотель*. Метафизика (XII, 7 1072a 25) // *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 309.

⁷ См.: *Manekin Ch.H.* Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview. P. 364.

⁸ *Маймонид* [*Моше бен Маймон*]. Путеводитель растерянных (III, 13) (цит. по: *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. V. 1. Harvard University Press: Cambridge (Mass.), 1934. P. 429).

⁹ *Аристотель*. Метафизика (VIII, 4 1044b 10). С. 230.

¹⁰ См.: *Декарт Р.* Размышления о Первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1992. С. 43.

¹¹ См. в связи с этим: *Спиноза Б.* Этика (I, Прибавление) // *Спиноза Б.* Избранные произведения. М.: Политиздат, 1957. С. 400.

¹² Цит. с добавлениями (в квадратных скобках) по: *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza. V. 1. P. 429.

¹³ Проблема эта возникает вследствие канонической фиксации традиции, в основе которой лежит концепция чего-то принципиально не фиксируемого – в данном случае, Бога: считается, что события, которые происходят *после* зафиксированных традицией событий, уже не могут происходить так, как если бы тех событий не было. Но это автоматически накладывает концептуальные ограничения на всемогущество Бога, действия Которого оказываются зависящими от традиции.

¹⁴ Берешит Рабба 64, 10.

¹⁵ Этой теме Спиноза посвятил свой «Богословско-политический трактат».

¹⁶ См.: *Спиноза Б.* Этика (I, A. 5). С. 362.

¹⁷ *Спиноза Б.* Этика (I, A. 3). С. 362.

¹⁸ См.: *Спиноза Б.* Этика (I, A. 7). С. 362.

¹⁹ Отождествление существования и действия означает, что, как свойства и качества, так и состояния вещи (ее атрибуты и модусы) не существуют ради какой-то внешней по отношению к данной вещи цели.

²⁰ Люди, говорит Спиноза, обычно думают иначе, предполагая вообще, «что все естественные вещи действуют также, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам Бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что Бог все сотворил для человека, человека же – для того, чтобы он чтил Его)» (*Спиноза Б. Этика (I, Прибавление)*, с. 395). Люди «смотрят на все естественные вещи как на средства (выделение подчеркиванием везде мое – Р.Д.) для своей пользы» (там же, с. 396). Ср. спинозовское определение субстанции: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» («Под субстанцией я понимаю то, что есть само в себе и конципирует себя посредством себя, т.е. то, чей концепт (conceptus) не нуждается в концепте другой вещи, из которого ему необходимо было бы формироваться») (*Spinoza B. de. Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977. S. 4*).

²¹ Отсюда, помимо прочего, становится понятен смысл *геометрического* метода Спинозы: из того, что Спиноза говорит о математике (*Спиноза Б. Этика (I, Прибавление)*, с. 397), ясно, что он использует этот метод не для того, чтобы рассматривать (как греки) или воспроизводить (как Декарт) одно положение *посредством* другого, но для того, чтобы выводить одни атрибуты и состояния (свойства, способы существования) из других. У Спинозы ничто ни для чего не *служит*: «в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве» (там же).

²² «...О совершенстве вещей можно судить по одной только их природе и способности» (*Спиноза Б. Этика (I, Прибавление)*, с. 401).

²³ *Zac S. On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy // God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at The First Jerusalem Conference (Ethica I)*. Ed. by E. Yovel. E. J. Brill: New York, 1991. P. 235.

²⁴ Спинозовская критика относится (прямо или косвенно) не только к Фоме Аквинскому и Абраванелю, которые представляли «ничто» как «пустоту», но также и к Хасдаю Крескасу, который, отрицая концепцию творения «из ничего», тоже представлял «ничто» как пустоту, которую он понимал как нетелесное протяжение или величину; согласно Крескасу, мир, фактически, создается в пустоте, понимаемой в смысле *пространства*, свободного от тел (См.: *Manekin Ch.H. Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview*. P. 365).

²⁵ См.: *Zac S. On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy*. P. 234.

²⁶ См.: *Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли (II, X) // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. I. М.: Политиздат, 1957. С. 302.*

²⁷ *Zac S. On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy*. P. 235.

²⁸ *Спиноза Б. Этика (II, Т. 7). С. 407.*

Борис Губман (Тверь)

Расставание перед ликом бесконечности: Ж. Деррида прощается с Э. Левинасом

Э. Левинаса и Ж. Деррида связывала многолетняя дружба, которая отнюдь не исключала теоретической полемики этих разных авторов, наследие которых принадлежит к числу наиболее ярких достижений французской философии второй половины 20 в. Несхожесть их теоретических позиций совсем не означала полного отсутствия некоторых общих корней их мысли, наличия общих подходов к традиции европейской классической философии, которую оба эти автора полагали возможным подвергнуть радикальной критике. Левинас, последовательно приверженный экзистенциально-феноменологической стратегии теоретизирования, одновременно всегда говорил о еврейских истоках собственных построений, о Танахе и Талмуде как отправной точке своих философских размышлений. Его философия вполне вписывается в русло еврейской диалогической мысли 20 в. Ж. Деррида – признанный лидер постструктурализма, чьи деконструктивистские штудии по праву трактуются как наиболее радикальная версия крика европейской культурной традиции, ее фонологическо-центристских оснований. Хотя Деррида никогда не отказывался от признания источников собственного стиля теоретизирования в еврейской традиции, сопряженной с задачей неустанного толкования Торы, породившей богатство жанра мидраша, он не склонен к эксплицитному акцентированию этого обстоятельства в своих основных сочинениях, принесших ему славу одного из наиболее вдумчивых критиков западной мысли и культуры. При всей несхожести этих авторов, они несомненно сопричастны постмодерной ситуации в культуре, чья мозаичность и устремленность на превращение мира в пространство интерпретаций воспроизведены и умножены их рефлексивными усилиями.

После кончины Левинаса Деррида счел своим долгом сказать последнее слово о своем друге и коллеге, подчеркивая значимые для себя и созвучные собственным умонастроениям моменты его учения, которые позволяют судить и о его отно-

шении к традиции еврейской мысли. «Прощай» – речь, произнесенная им 27 декабря 1995 г. в день похорон Левинаса и другое произведение «Слово приятия», прозвучавшее на мемориальном коллоквиуме памяти Левинаса в Сорбонне 7 декабря 1996 г., вошли в книгу «Adieu à Emmanuel Lévinas» (1997). Попытаемся рассмотреть понимание Деррида значимости наследия Левинаса и его еврейских оснований. Размышления по поводу философии Левинаса позволяют многое понять и в собственной мысли Деррида, том поле проблем, которое занимает его сегодня.

Произнося французское слово «adieu» и обращаясь с ним к ушедшему мыслителю, Деррида замечает, что само его звучание позволяет вспомнить о пафосе творчества Левинаса, изначальном присутствии в нем божественной бесконечности, абсолютного другого. Деррида полагает, что к такому пониманию ведет прочтение этого слова как «à-Dieu». Исходя из этого, он говорит, ссылаясь на «Четыре талмудические чтения» Левинаса, о необходимости вспомнить перед лицом ухода в небытие о том, что «сильнее смерти» – о верности божественного Закона. Божественная бесконечность открывает релятивность всего земного и преходящего, и именно эта тема, ставшая стержневой в творчестве Левинаса, представляется Деррида созвучной не только моменту прощания с ушедшим философом, но и позволяющей глубже взглянуть на человеческие проблемы в ситуации нашего времени.

Характеризуя значимость наследия Левинаса, Деррида писал: «Я не могу и не хотел бы даже стараться измерить здесь несколькими словами сделанное Эммануэлем Левинасом. В нем не различимы даже границы, столь оно велико. Нужно было бы, например, прежде всего научиться вновь у него и у “Тотальности и бесконечности” мыслить то, чем является “произведение” и плодотворность. Затем можно будет предвидеть достоверно, что раскроют тут грядущие столетия прочтения его мысли. Уже сейчас за пределами Франции и Европы мы наблюдаем тысячи признаков этого все время, во множестве разноязычных публикаций, переводов, обсуждений и т.д. Отзвук этой мысли изменит направление философской рефлексии нашего времени и размышлений по поводу философии, о том, что подчиняет ее этике, иному пониманию этической

мысли, ответственности, справедливости, Государства и т.д., иному осмыслению другого, более новой мысли, нежели все новшества, поскольку она подчинена абсолютному предшествованию лика другого» (2, р. 14). Деррида полагает, что пафос философии Левинаса, ориентированной на примат этического и святости, помогает в наше время противостоять обожевлению власти и сотворению ложных кумиров, приведших к трагическим реалиям минувшего века, среди которых наивысшим воплощением зла был Холокост. В известном смысле имманентный пафос размышлений Деррида не чужд и его собственным построениям, размышлениям последних лет, центрированных на проблеме взаимосвязи этики и политики.

К числу заслуг Левинаса перед французской философией, согласно Деррида, следует отнести прежде всего ознакомление им широкого круга профессионалов, начиная с 30-х годов, с наследием Гуссерля и Хайдеггера, которые сыграли немалую роль в становлении и его собственной грамматологической стратегии. Одновременно, предложив оригинальное прочтение Декарта, Канта, Кьеркегора, Достоевского, Кафки, Пруста и др. авторов, Левинас, на взгляд Деррида, сумел провести переакцентировку феноменологической и онтологической проблематики, показав полярность греческой и еврейской традиции (2, р. 25). Эта тема также не случайно затрагивает Деррида, ибо грамматология несет в себе дух нескончаемости критической деконструкции различных продуктов человеческого духа. С Левинасом, как подчеркивает Деррида, его объединяет пафос неприятия примата онтологии. Мысль Левинаса отмечена, на его взгляд, пророческой ясностью, спокойствием и скромностью. В силу своей универсальности она представляется Деррида «надфилософской» и «надтеологической», оказывающей влияние на иные конфессии, в частности, на христианское богословие.

Как известно, Левинас, солидаризируясь с Розенцвейгом и Бубером, говорит о первичности этического, вырастающего из изначальности столкновения с другим на фоне бесконечности, прямо апеллируя к библейской и талмудической мудрости. Еще в «Письме и различии» Деррида весьма позитивно оценил эту черту философии Левинаса, делающую ее радикально противоположной имеющей греческие истоки тради-

ции европейской метафизики, центрированной на онтологической проблематике и воспринимавшей этические проблемы как вторичные и производные от нее. Он писал: «Эта мысль призывает к этическому отношению – к ненасильственному отношению к бесконечному как бесконечно другому, к другому лицу, – которое одно только и могло бы открыть пространство трансценденции и освободить саму метафизику. Причем безо всякой опоры этики и метафизики на что-либо отличное от них и без разбавления их бьющего источника посторонними водами» (1, с.129-130). Отказ от примата онтологического начала и перенос акцента на этику рисуется Деррида фундаментальным достижением Левинаса, способным указать иной вектор современному способу философствования.

В «Слове приятия», продолжая эту тему, он всемерно акцентирует значимость такого измерения этического отношения к другому как гостеприимство, понимаемое Левинасом в качестве изначального позитивного отношения к иному человеческому существу, его приятия. «Человеческое Я, – писал Левинас в “Тотальности и бесконечности”, – конституируется в дружелюбии: то, что все люди братья, не прибавляется к человеческому существу как моральное завоевание; а составляет его единичность» (6, с.280). Именно этот аспект восприятия другого под знаком гостеприимства и приятия видится Деррида в «Слове приятия» началом, которое столь необходимо современному миру. «Приятие обуславливает “прием”, способность приема как этического отношения» (2, р. 55). Сама же встреча с другим ведет к открытым вратам бесконечности.

Деррида, в той или иной степени репродуцирующий практику мидраша в своих деконструкционистских штудиях, не склонен к прямому следованию традиции. Однако он позитивно отзываясь о примате этики над онтологией, признании другого как ценности, его приятии под знаком бесконечности. Собственному стилю философствования Деррида созвучно внимание к единичному и неповторимому, не подлежащему редуцированию к субстанциальному основанию. В построениях Левинаса Деррида видит нечто вполне согласующееся с собственным пониманием различия: «Отношение к другому

есть различие» (2, р. 88). Рассуждая в этом духе, он отмечает также как позитивную черту мысли Левинаса ее ориентацию на работу в стихии языка, лингвистическую доминанту его творчества.

Явление третьей персоны как бы вторгается в диалог, но одновременно задает возможность постановки вопроса о справедливости, перехода от этики к праву и политике. «Когда Левинас произносит “справедливость”, то в этом, как мне кажется, слышится также приглашение к пониманию права» (2, р.67). Философия Левинаса видится Деррида удачным обоснованием этического измерения права и политики.

Левинас представляется Деррида мыслителем, который адекватно сформулировал послание Торы применительно к ситуации современности. Вновь и вновь на протяжении всего текста «Слова приятия» Деррида обращается к увиденному им в качестве основополагающего для человеческой ситуации состоянию гостеприимства по отношению к другому. Гостеприимство – это свойство хозяина, который одновременно оказывается и заложником определенной ситуации, своего положения в контексте общественной жизни, истории. Это в свою очередь предполагает ответственность по отношению к другим людям. Осознание ответственности должно, на взгляд Левинаса, породить особое пророческое измерение политики на базе учения Торы, ее универсальных ценностных установок – человеческого братства, гуманности и гостеприимства. Деррида весьма позитивно оценивает подобный тип пророческого сознания и разрабатывает его секулярную версию в собственных философско-публицистических последних лет.

В различных статьях и интервью, опубликованных за последнее время, Деррида довольно часто комментирует истоки собственной деконструктивистской стратегии, говорит о ее связи с этикой и политикой. В данной связи в его сочинениях возникает и тема необходимости присутствия в контексте критико-рефлексивного отношения к политическим реалиям секулярной версии мессианского элемента, позволяющей понять их относительность, релятивность в свете бесконечности. «Мессианский элемент затрагивает понятие будущего, которое предшествует – и является подлинным условием –

будущего, конституирующего messiанизм. Мессианский элемент гетерогенен messiанизму в точном смысле тем, что горизонт messiанского элемента не определен. Мессианизм наполнит это отсутствие горизонта его обращением в горизонт» (3, р.227), – говорил Деррида в своем интервью «Ницше и машина». Профетико-мессианский элемент, как его понимает Деррида, не предлагает разработанных идеалов будущего, и, напротив, ориентирован на критику таковых с точки зрения открытости будущего.

Ответственность за то, что происходит в мире, как полагает Деррида, является оборотной стороной критико-рефлексивного отношения к политическим реалиям. «Задача мысли сегодня является рассмотрение, соизмерение себя со всем, что составляет эту программу загрязнения. Эта программа составляет историю метафизики, она информативно поддерживает всю историю политической обусловленности, политики в том виде как она сложилась в Древней Греции, распространилась на Западе и, наконец, была экспортирована на Восток и Юг. Если не понимать политическое в радикальном смысле, политическая ответственность исчезнет» (3, р.237). Своим пониманием политической ответственности как сопряженной с этической Деррида во многом обязан Левинасу.

В качестве позитивной черты понимания Левинасом международной политики Деррида видит критику этатизма и агрессивного национализма в свете религиозной философии истории. В свете торжества небесного Иерусалима становится понятной неправомерность поиска его земного воплощения. Левинас полагал, что этическое начало должно восторжествовать во взаимосвязи «града земного» и «града Божия», «царства Цезаря» и «царства Давида». «За пределами государства Давида, защищенного от коррупции, которая уже отчуждает государство Цезаря, объявляет о себе то, что превосходит государство» (4, р.185). Высоко оценивая эту идею, Деррида испытал ее влияние, что очевидно в плане философского обоснования им грядущего порядка подлинной демократии – «демократии грядущего» (3, с.240). Левинас, как подчеркивал он, проводит интересную идею соучастия всех наций в реализации становления грядущего торжества небесного Иерусалима в пространстве земной истории. «Талмуд не назовет все

нации – даже те, что появляются в Писании, – и не установит их возможную связь с мессианским универсумом» (5, с.97). Солидаризируясь с Ф. Розенцвейгом, он утверждает значимость иудео-христианского диалога. Вслед за Х. Арендт Деррида говорит о конце эры национальных государств и важности в данной связи светского прочтения учения Левинаса для выработки путей межчеловеческого взаимодействия в границах глобального сообщества (2, р.131).

Средством противостояния насильственному и военному решению межчеловеческих конфликтов Левинас провозгласил осознание эсхатологического измерения истории, ведущее к пониманию мира как предначертанного свыше изначального состояния человеческого сообщества. Поскольку эта концепция базируется на признании ценности другого, то, как представляется Деррида, она более адекватна постановке проблемы мира в нашем столетии, нежели чисто юридическое и политическое учение Канта (2, р.146). Эсхатология, по Левинасу, показывает релятивность насильственного решения политических конфликтов, тщетность войн и значимость мира (6, р.23). Деррида считает его обращение к бесконечности и доказательство релятивной значимости военных побед на поле человеческой истории вполне заслуживающей внимания в светском ключе.

Расставание навсегда с ушедшим другом переживается Деррида как глубоко личная утрата, вполне созвучная суждениям Левинаса о смерти другого человека. Смерть другого человека, благодаря отношению с которым я обретаю идентичность, рассуждает он, ощущается как безвозвратный уход, несущий состояние прекращения нашего диалога, «невозможности ответа» с его стороны. И эта ситуация осознания нашего различия сопровождается чувством вины оставшегося. Для Деррида прощание с Левинасом – это слово, адресованное другому под знаком вечности и одновременно утверждение значимости его мысли.

Прощаясь с Левинасом, Деррида сформулировал и собственное отношение к тому типу философской рефлексии, который нужен сегодня, попытался показать релевантность ему библейского мирозерцания. В свете его размышлений о наследии Левинаса вырисовывается и его взгляд на значимость

критико-рефлексивного отношения к миру, взаимосвязь этики и политики. Его «Adieu à Emmanuel Lévinas» заставляет еще раз задуматься об истоках постмодерной ситуации не только в западноевропейской, но и в еврейской традиции, о возможных сценариях грядущего духовного состояния глобального сообщества.

Литература

1. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
2. Derrida J. Adieu a Emmanuel Lйvinas. P. , 1997.
3. Derrida J. Negotiations. Stanford, 2002.
4. Levinas E. Beyond the Verse. Bloomington, 1994.
5. Levinas E. In the Time of the Nations. Bloomington, 1994.
6. Levinas E. Totality and infinity. Pittsburgh, 1998.

Summary

Boris Gubman (Tver State University)

THE LAST WORD UNDER THE SIGN OF ETERNITY: J. DERRIDA' S ADIEU TO E. LEVINAS

For many years, friendship and professional cooperation created the basis of relations between E. Levinas and J. Derrida. After Levinas passed away, Derrida felt obliged to reveal the importance of his contribution to contemporary philosophical thought and published the book «Adieu à Emmanuel Lévinas» (1997). In his «Adieu» pronounced at the funeral ceremony and another essay read at Sorbonne Memorial Conference, Derrida spoke on the value of Levinas's appeal to existential phenomenology, criticism of European ontology and emphasis of the primacy of the ethics on the basis of Jewish tradition. It appears that Derrida was strongly influenced by Levinas in his grammatological pattern of reflection accepting difference as basic operation of consciousness. Even in his present day preoccupation with the issues of relations between ethical and political responsibility, Derrida is following Levinas who spoke on the value of the mystical element for the criticism of non-tolerance and political violence. Thus, both French thinkers, despite their differences, understand the value of the uniqueness of the other, the primacy of the ethical dimension in politics under the sign of Eternity and never-ending dialogue.

Анна Ямпольская (Москва)

Заповедь и свобода в философии Эмманюэля Левинаса

Свобода стала проблемой. В двадцатом веке выяснилось, что значительное количество субъектов не обнаруживает в себе морального закона, и уж тем более не мыслит его ясно. А раз так, вправе ли мы допустить нечто такое, как свобода?

Критика Левинасом новоевропейского понимания свободы направлена, в первую очередь, против попытки основать свободу на универсальном разуме, который *сам себе* дает моральный закон, обуславливающий познание (и самозаконотворчество) свободы. У Канта свободное полагание себе закона, автономия, есть модус абсолютной спонтанности; категорический императив есть выражение самоопределения разумной воли: «Воля есть разновидность *каузальности* у живых существ, в той мере, в какой они являются *разумными*; свобода есть свойство этой каузальности иметь возможность действовать независимо от чуждых причин, ее определяющих». То есть свобода является прежде всего независимой от внешних условий внутренней *причиной* действий живого существа – но, конечно, только в той мере, в какой данное живое существо является разумным. Таким образом, со времен Канта вся новоевропейская свобода понимается прежде всего как внутренняя свобода, как свобода мысли.

Но если свобода – это чисто внутренняя свобода, то ее можно отнять. Опыт XX-го века доказал, что человека можно сломать не только физически, но и нравственно, что внешние условия могут не только влиять на понимание индивидом, что есть добро, а что есть зло, но зачастую и определять это понимание целиком и полностью. «Свобода мысли – это всегo-навсего свобода мысли», пишет Эмманюэль Левинас. Но раз тирания может помутить наш разум, смешав разумное начало с животными инстинктами, то где же можно найти новое основание для свободы? Если свобода как самозаконотворчество разумной личности потерпела крах, то на что может надеяться общество? Неужели демократия, ставящая свободу превыше всего, неизбежно должна завершаться тиранией, как об этом предупреждал еще Платон?¹

В отличие от Канта Левинас ищет свободу извне, но не безличную свободу социальных институтов, не ту свободу, в которую облакает себя тирания государства. От автономии (самозаконодательства) кантовской свободы он хочет перейти к гетеронии («инозаконодательство», от греческого *ἕτερος* – «иной», *νόμος* – «закон») Я и Другого, когда ответственность оказывается ответственностью уже не перед собой или перед обществом, а ответом на зов Другого, на его конкретную нужду и незащищенность. Он призывает нас перейти от монологичности маевтической традиции (пусть даже и реализующей себя как диалог) к гетерологии обучения, наставления (*enseignement, chinukh*), когда речь Учителя, открывая нам новое, неслыханное, которого мы не имели в себе даже и потенциально, одновременно дает нам и возможность новой свободы, которую ни насилие, ни пропаганда уже не смогут отменить. Левинас восстает против парменидовской традиции в философии, подчиняющей все господству Единого, и тем самым ставящей Тождественное выше Иного. Полюс инаковости – это другой человек, это тот, над чьей психической жизнью «я не могу мочь», это тот инструмент, который можно сломать или расстроить, но играть на котором нельзя. Факт наличия у Другого внутренней жизни делает его абсолютно отделенным от меня, то есть, в терминологии Левинаса, трансцендентным. Будучи другим началом мира, Другой является и единственным источником смысла, а значение устанавливается внутри межличностного, интересубъективного отношения, а именно – внутри ситуации «лицом к лицу». А раз значение предшествует смыслонаделению, то это означает, что в этическом отношении под вопрос ставится сама конституирующая свобода субъекта.

«Политическая философия» Левинаса

В статье 1953 года «Свобода и заповедь»² Левинас рассуждает о возможности свободы. Сопоставляя сопротивление материи и сопротивление, оказываемое человеческой волей, Левинас выделяет воздействие на волю других как совершенно специфическую форму действия, декларируя, что именно руководство и есть действие по преимуществу. Но сделав это замечание, Левинас выворачивает его на изнанку, придавая

ему характер парадоксальности. «Действие включает в себя не только свободу того, кто действует, то есть факт отсутствия внешнего влияния, но и эффективный переход от одного к другому; действие определяет нечто внешнее и независимое. Но внешняя и независимая реальность не может не быть свободной, ибо свобода – это в точности то, что отказывается подчиниться воздействию» (LC, р. 33–34). Ход мысли Левинаса повторяет аргументацию Платона в «Государстве»: «Всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем – в общественном и в частном порядке... По существу, подлинный правитель имеет в виду не то, что пригодно ему, а то, что пригодно подвластным» («Государство», 346 d-e). Таким образом, Левинас интерпретирует платоновский тезис следующим образом: власть только тогда может осуществляться, когда воля правителя и воля подчиненного совпадают. Воля может подчиниться приказу другой воли только потому, что она находит этот приказ в самой себе. А если приказ чужой воли противоречит разуму, то он столкнется с абсолютным сопротивлением разуму. В сущности, вся политическая философия Левинаса рождается из платоновского вопроса: «как убедить тех, кто не желает слушать?» («Государство», 327 b).

Раб и тиран: два случая, когда в руководстве нет двух волей.

Вслед за Платоном Левинас выделяет два полюса несвободы – тирана и раба – которые, согласно Левинасу, одновременно являются и двумя полюсами невозможности власти. Как тиран – самый несвободный из граждан тиранического государства (и самым несчастным из них), точно также и раб оказывается тем, над кем невозможно властвовать, т.к. подлинное руководство существует лишь тогда, когда есть согласие двух волей.

Свободу создает различие (отделенность, *séparation*) между мной и им, между *моей* волей и *его* волей, между *моим* дискурсом и *его* дискурсом. Раб же не отличает себя (а именно, свою внутреннюю жизнь) от господина, потому что страх, переполняющий его душу, не дает ему воспринимать дистанцию, его от господина отделяющую – вместо того, чтобы *слушать* и слушаться, он подчиняется, пытаясь *угадать* жела-

ния хозяина. У него нет собственной воли, на которую должна была бы воздействовать воля руководителя, и руководство в собственном смысле слова, руководство как действие оказывается неосуществимым.

Раб воспринимается как материя тираном, тиран – это своего рода внешние условия для раба. Как в процессе физической работы человек не ищет в материале ничего специфического, точно также и тиран, осуществляющий насилие, скажем, не видит в том, по отношению к кому это насилие совершается, «ничего особенного». Он не видит у жертвы – лица. Жертва воспринимается как безличный материал, как элемент некоторого ряда. То сопротивление, которое жертва оказывает насильнику, воспринимается им в том же смысле, как и сопротивление материи человеку, который воздействует на нее в процессе труда, как сопротивляющаяся человеку сила. Насилие отождествляет другого с его силой, тем самым обезличивая его. В повседневном отношении к вещам индивидуальность отдельной вещи постигается исходя из ее понятия: скажем, из понятия «карандаш (вообще)» – «вот этот конкретный (мой) карандаш»; «насилие понятия» отрицает индивидуальность. Понятие является тем щитом, который позволяет абстрагироваться от конкретности, от индивидуальности того, на кого направлено действие. Поэтому, в частности, Другой для Левинаса не может пониматься на основе «понятия Другого». Иначе «вот этот Другой» был бы частным случаем общей категории. Понятие, позволяющее увидеть человека как частный случай некоторой общности (мужчины, женщины, эллины, иудеи, варвары, скифы, рабы, свободные), используется тиранией, чтобы скрыть сам факт того, что у Другого есть лик, то есть уникальность, которая может себя выражать в слове. Тирания есть попытка разрушить возможность любого дискурса, кроме анонимной речи тирана.

То есть, в политической жизни свобода как подчинение закону предполагает взаимодействие двух волей: воли того, кто закон дает, и воли того, кто закон свободно принимает. Свобода, понятая как послушание закону, будучи основана не только и столько на универсальности кантовской максимы, но и на том, что закон является внешним по отношению к воле, этот закон принимающей, оказывается неуязвимой по

отношению к испытанию тиранией. При этом Левинас отдает отчет в том, что справедливо устроенное государство является единственно возможной в политической жизни гарантией против насилия. В то же время важно, чтобы свобода, построенная на письменном законе, не оказался бы навязыванием универсальности разума, речь идет об убеждении, которое одно может служить основой справедливого законодательства. Но для того, чтобы письменный закон государства мог существовать, он должен быть своего рода дискурсом. Поэтому прежде чем вести речь о письменном законе, следует говорить о дискурсе.

В некотором плане Левинас противопоставляет свободе мысли – свободу слова, понимаемую главным образом как свобода слова другого и к другому. Свободное послушание письменному закону требует, чтобы прежде универсального закона уже существовала размерность дискурса как пространства разговора конкретного человека с конкретным человеком. Левинас говорит о заповеди как о речи Другого. Таким образом, закон подразумевает заповедь, а свобода понимается как заповедь, которую дает мне Другой.

Чтобы понять радикальность такого подхода, следует, с одной стороны, обратиться к истокам традиционного представления о свободе как автономии свободной воли, и, с другой стороны, те причины, по которым Левинас это решение отвергает.

Проблематика гетерономии в спорах о свободе и благодати

Вообще говоря, автономия не является единственно возможным решением проблемы свободы. В отличие от автономии, гетерономия подразумевает свободное подчинение воли внешнему по отношению к этой воле закону. Таким образом, любая религиозная философия, принимающая волю Бога как дающую закон для человеческой воли, вынуждена искать гетерономные решения проблемы свободы. Однако в западноевропейской философии Нового времени, начиная с Канта, гетерономная воля рассматривается как низшая по отношению к автономной, как «неподлинная»; а подчинение внешнему закону рассматривается как синоним несвободы.

Источником противопоставления свободной воли внешнему закону является позиция, занятая Августином в его споре с Пелагием. Пелагий, монах, живший в IV веке, в «Послании к Деметриаде» утверждал, что свободная воля есть природное достояние человека, и грехоподение Адама не могло ее уничтожить, а роль благодати заключается только в божественной помощи человеку в его добрых делах. Суть утверждений Пелагия заключается в том, что человек в состоянии сам заслужить свое спасение, которое дается достойным, а иначе получилось бы, что он не играет никакой роли в собственном спасении. Эта точка зрения, получившая название ереси пелагианства, отчетливым образом противоречит учению апостола Павла о благодати. Ответом на ересь Пелагия явились труды Августина, в первую очередь, «О благодати и свободном произволении». Позиция Августина может быть резюмирована следующим образом: свободное произволение существует, иначе какой смысл был бы в заповедях; однако вследствие первородного греха человеческая воля всегда выбирает зло, если она не укреплена благодатью, и, таким образом, все наши добрые дела в конечном итоге происходят от благодати, никакой нашей заслуги тут нет.

Можно спросить себя: какое отношение эти предсхоластические споры имеют к философии Левинаса и к общей постановке вопроса о свободе? Самое прямое. Августин переносит полемику из области богословской герменевтики в плоскость собственно философского вопрошания: насколько благодать Божия, иначе говоря, Его свобода может управлять моей свободой? Другими словами, в какой степени Его свобода ограничена моей свободой? Сартр, говоря, что моя свобода ограничена только свободой другого, в сущности только возвращается к проблематике Августина.

Т.е. Августин в своем анализе гетерономии рассматривает только взаимодействие воли (Бог выступает (благим) тираном, а человек – (неключимым) рабом), но Августин в своем рассуждении не учитывает того, что закон – это всегда не одно только приказание. Это еще и источник значения, как говорит ап. Павел, тонко чувствовавший присутствующий в (любом) законе педагогический аспект, «детоводитель ко Христу». Левинас постоянно подчеркивает, что закон – это

Чья-то речь, обращенная к человеку, что закон дает некий смысл, который человек не может найти сам внутри себя самого. Закон как заповедь оказывается не принуждением, а послушанием.

Сходная тематика привлекала и внимание Левинаса. В эссе «Мессианские тексты» (*DL* р. 89–142) он разбирает спор между рабби Элизером и рабби Йегошуа, посвященный условиям прихода Мессии. Этот спор напоминает дискуссию между Августином и Пелагием, однако здесь учителя Талмуда рассматривают роль человеческой и божественной инициативы в отношении покаяния, необходимого для прихода Мессии: «Сказал р. Элизер: “Если Израиль покается, он будет избавлен, как сказано: “Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность” (Иер. III,23).” Сказал ему р. Йегошуа: “однако есть другой текст, который говорит: “За ничто вы были проданы, и без серебра будете выкуплены (Ис. LI,3).” “За ничто вы были проданы” – за почитание идолов! “И без серебра будете выкуплены” – даже без покаяния и добрых дел.” Р. Элизер ответил р. Йегошуа: “однако написано: “Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам” (Мал. III,7).” Ответ р. Йегошуа: “Но уже был текст: “Потому, что Я сочетался с вами, и возьму вас по одному из города, по два из племени, и приведу вас на Сион” (Иер. III,14).”» (Вавилонский талмуд, трактат Сангедрин XI, 1) Комментирую позицию р. Элизера, Левинас сравнивает зло не с заблуждением, а с глубокой болезнью всего бытия, и именно поэтому «больной должен быть первым и главным труженником своего исцеления» (*DL* р. 110). Интерпретируя позицию, занятую р. Йегошуа, он говорит, что речь идет об ошибке, заблуждении, которая должна быть исправлена внешним действием обучения (*enseignement*). С точки зрения Левинаса логика этого спора «противопоставлена христианской логике благодати: ошибка должна быть поправлена с помощью извне, так как истинное знание не может быть самообучением; однако вина может быть исправлена лишь изнутри». Левинас выбирает гетерономию: Бог дает закон человеку, в основе свободы лежит заповедь, т.е. речь Другого, будь то Бог или человек. С нашей точки зрения, именно то значение, которое Левинас придает дискурсу, позволяет ему реабилитировать

гетерономию, придав ей совершенно новое звучание.

Дискурс есть та реальность, которая ускользала от философии тотальности, философии господства Тожественного над Иным, т.к. дискурс, а особенно роль Учителя, не вписываются в систему отношений, понятых как отношения господства или участия в коллективе, в некоторой всеобщности. Дискурс есть предел власти – предел моей возможности мочь (*je ne peux pas pouvoir*) – не только потому, что на слушателя моя власть не распространяется, но и потому, что слово Другого есть, согласно Левинасу, источник всякого значения. Связь свободы и истины осуществляется через дискурс.

Речь Другого, обращенная к нам, есть условие языка (*langage*). В аспекте значения, смысла, познания эта речь есть речь Учителя (*enseignement*). В обучении Другой выступает как источник смысла, вместе с которым появляется язык. С точки зрения Левинаса вся познавательная деятельность субъекта как в теоретическом, так и в практическом аспекте возможна только на фундаменте языка, структурирующего и ориентирующего ее. Это не следует, конечно, понимать в том смысле, что содержанием нашего знания является только то, что мы услышали от Другого. Услышанное от Другого может быть нами принято или отвергнуто, к нему можно отнестись так или иначе. Важно другое – то, что Другой обращен к нам с речью, делающей возможным сам язык. Лик (голодного, униженного) вводит дискурс, на который нельзя не ответить, от которого нельзя отмахнуться.

Иначе говоря, сам факт того, что дается заповедь, создает, устанавливает свободу того, к кому она обращена. Только заповедь делает возможной ответственность – за принятие или отвержение заповеди, так как услышать (пусть даже и отвергнуть потом) – это тоже своего рода принятие. Ответственное исполнение заповеди, то есть по-слушание, требует свободного человека, а не раба. Это послушание заповеди одновременно является гарантией от тирании, так как заповедь уже предполагает уникальность лика и дискурса.

Инвести́тура свободы

Критика спонтанности, которую проводит Левинас, основывается на опытном осознании своей собственной моральной

несостоятельности. Это осознание вовсе не является спекулятивной истиной или теоретическим фактом. Когда мне стыдно, мне стыдно перед другим человеком, перед Другим, перед Богом. В этом отношении Другой не является неким препятствием, которое я стремлюсь преодолеть. Стыд некоторым образом направляет меня в сторону Другого. Таким образом, свобода, основанная на том, что я стыжусь моей собственной моральной несостоятельности, не является чем-то теоретическим, с точки зрения Левинаса обнаружение в себе стыда основано на том, что во мне исходно присутствует идея бесконечного. В «Третьем Размышлении» Декарт говорит, что для того, чтобы познать собственное несовершенство, нужно сначала обладать идеей совершенного, то есть измерить себя идеей бесконечного. Для Левинаса стыд и есть это сопоставление себя с идеей бесконечного. Таким образом, если свобода основана на *так* понятом стыде, то она основана на чем-то внешнем по отношению ко мне. Свобода оказывается «свободой устыдиться». Эта свобода дает мне *новое знание меня самого*. Способность критически оценивать себя, исходя из Другого, оказывается опытным, а не чисто теоретическим, спекулятивным источником истины.

Другой «проблематизирует» Я и делает его своим заложником и подчиненным (sujétion) посредством ответственности, от которой невозможно уклониться. Левинас здесь неявно разыгрывает режиссерскую роль, используя в русском словоупотреблении значение слова «субъект» – «подчиненный» (как, например, в выражении «субъекты федерации», аналогичном соответствующим французским выражениям), а также, по видимому, одно из значений греческого глагола $\upsilon\lambda\omicron\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$ – «быть заложным». «До-изначальная» ответственность за других предшествует, согласно Левинасу, любому свободному обязательству; она первичнее самого субъекта, из ее принятия рождается субъективность. В таком «сыновнем послушании» избранника проявляется его «уже избранность» Благom, с этим избранием связана непреложность ответственности и невозможность ухода от нее. Для Левинаса вопрос об ответственности и вопрос об избрании (который он понимает как избрание Израиля) тесно связаны.

Заповедь не насилует, не принуждает. Заповедь может быть дана только свободному (заповедь дается лишь на Синае, по выходе «из земли Египетской, из дома рабства» уже свободному народу), но заповедь же служит и инструментом освобождения, она устанавливает свободу – и тогда, когда она исполняется, в послушании и тогда, когда она нарушается в своеволии.

Для Левинаса свобода не есть нечто, присущее мне изначально (как спонтанность своеволия), не есть факт моей внутренней жизни (как моральный закон, который я сам себе даю), ни, тем более, хайдеггеровская «онтологическая свобода», которой человек «обречен»³. Для Левинаса свобода «устанавливается Другим». Сцена рождения свободы – ответственность за Другого и перед Другим, а роль философии, как утверждает Левинас – в освобождении свободы от произвола.

Примечания

¹ «Государство», 362 b-d?

² *Levinas E. Liberté et commandement. Montpellier, 1994.* В дальнейшем цитируется как *LC*.

³ выражений, которым Левинас описывает хайдеггеровское отношение к свободе, но которое на самом деле Сартр использовал для описания собственной философии.

*Денис Сивков (Волгоград)***Элементы еврейской теологии в философии Т.В. Адорно**

Хорошим тоном для любого исследования в области истории философии считается использование так называемого «герменевтического метода». Предполагается, что «идеи» философа могут быть поняты и объяснены только через апелляцию к фактам из биографии и социокультурному контексту. При этом зачастую философские взгляды редуцируются к этнической, национальной и другой культурной принадлежности автора.

Особенно популярной данная стратегия стала в эпоху постмодерна, когда легитимным признается все необычное и маргинальное. К примеру, истоком таких направлений как марксизм, психоанализ и деконструкция объявляется еврейская традиция¹. Главным аргументом здесь, по-видимому, является национальность основателей этих направлений – Маркса, Фрейда и Деррида. Этот подход регулярно применяется и к представителям Франкфуртской школы философии, т.к. они все были выходцами из семей ассимилированных еврейских предпринимателей². Так, П. Джонсон называет критическую теорию «еврейским культурбольшевизмом», противостоящим официальной идеологии³.

Насколько подобные определения применимы к творчеству Т.В. Адорно? Конечно, в этом случае не представляется возможным говорить о сохранении еврейской традиции, скорее, наоборот, для Адорно также как и для других интеллектуалов с «двойной идентичностью» философия была действенным средством культурной ассимиляции, ее абстрактный характер помогал преодолеть локальность конкретной идентичности и способствовал социализации⁴.

Однако Адорно все же использует некоторые элементы еврейской теологии. Следует заметить, что под теологией будет пониматься учение не только о Боге, но о совокупности отношений между «первофеноменами» – Богом, миром и человеком. Эти элементы у Адорно не определяют его концепцию в целом, но в то же время они как-то функционируют в системе.

Кризис современной культуры Адорно связывает с феноменом фетишизма. Во-первых, фетишизм означает процесс, в котором «часть» замещает «целое». При этом связи и отношения между частью и целым скрыты от субъекта, поэтому возникает иллюзия самостоятельного существования частей.

Во-вторых, под фетишизмом понимается аккумуляция: объект-фетиш как бы «впитывает» в себя некоторую иную реальность – множество связей и отношений. При этом восприятие субъекта приобретает поверхностный, некритический характер. Адорно пишет: «Все, что есть, высоко ценится фетишистским сознанием просто потому, что есть»⁵. Другими словами, действительность предстает не как целостность, а частично, фрагментарно как «наличное бытие». Подлинное познание, с точки зрения Адорно, это своего рода «расшифровка» вещи, выявление «взаимосвязей, которые как ставшее она несет в себе...»⁶.

Базисом культуры являются отношения господства и подчинения, именно эти отношения фетишизируются и принимают вещную форму. В этом смысле неподлинное познание есть *насильственное* отождествление нетождественного, редукция многообразия единичного к некоторому универсальному образцу. Адорно полагает, что история знания – это эволюция форм власти, конституированной в объектах-фетишах. В мифологии такими объектами являются образы, в философии – понятия, а в математическом естествознании – числа и формулы⁷.

Таким образом, субъект не знает, что представляет собой власть как основание культуры. Из-за разделения труда индивиды находятся в изолированном состоянии «ослепления» (*Verblendung*). Адорно разрабатывает программу освобождения человека от фетишизируемого насилия. В частности, немецкий философ обращается к еврейской религиозной традиции.

Вместе с Хоркхаймером они исследуют «главный принцип критической теории» – ветхозаветный запрет на произнесение имени и изображение Бога⁸. Хоркхаймер считает, что эта особенность еврейской культуры имеет высокий гуманистический потенциал. Существование человека здесь имеет большее значение, чем бытие Бога⁹.

Для Адорно запрет на изображение означает элемент практики, направленный против фетишизации действительности. Номинация и дефиниция – это, как уже было замечено, сведение бесконечного разнообразия к некоторому принципу. «Негативная диалектика» предполагает отказ от каких-либо позитивных определений. Как пишет Адорно, критическая философия «просто полагает другое (Anderes) как абсолютно первое (Erste); на этот раз критика полагает не абсолютное тождество, бытие, понятие, а нетождественное, существующее, фактичность...»¹⁰.

Запрет на изображение имеет и эстетический смысл. Адорно считает, что само существование данного запрета должно указывать на то, что адекватное изображение действительности невозможно¹¹.

Благодаря искусству, его темпоральной структуре становится возможным изменение действительности. Как замечает немецкий философ, происходит своеобразный сдвиг «согласно иудейским описаниям мира после прихода мессии, когда мир во всем остается прежним, привычным и все же чуточку, на какую-то йоту становится другим»¹².

Итак, между субъектом и объектом существует трещина, разрыв (Bruch), что также свидетельствует о проявлении «нетождественного» (Nichtidentische). Именно нетождественное – истина, в то время как тождество и целостность – видимость, идеология господствующего порядка.

Вообще еврейская культура является своеобразным проявлением нетождественного в европейской цивилизации. Евреи демонстрируют уникальное, особенное существование, которое вызывает негативную реакцию тотальности – антисемитизм¹³. Это положение основано на идее об исторической избранности еврейского народа. Как отмечает американский исследователь М. Джей для Адорно и Хоркхаймера «евреи становятся метафорическим эквивалентом <...>, сохраняющим негацию и нетождественное»¹⁴.

Таким образом, Адорно удачно вписывает в свою концепцию некоторые элементы еврейской религиозной традиции: запрет на изображение и произнесение имени Бога, и идею об избранности еврейского народа. Однако они не оказывают существенного влияния на мысль немецкого философа, а

скорее выполняют иллюстрирующую функцию. Кроме того, эти положения утрачивают религиозный смысл, так как секуляризируются и переводятся на язык классической философии. Можно также предположить, что философия Адорно, несмотря на заявления о «конкретности» и «антисистемности», все же демонстрирует преимущество идеалистической философии тождества, потому что органично «переваривает» инородные элементы, в данном случае – религиозную составляющую. Подобная стратегия остается актуальной и в эпоху постмодернистской «всеядности», когда философствование осуществляется под лозунгом: «everything goes» (все сгодится).

Примечания

¹ См.: *Росман В.* Деконструкция деконструкции: метафизика присутствия в лучах звезды Давида // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 57–72.

² Биографии франкфуртцев см.: *Wiggerhaus R.* Die Frankfurter Schule. Muenchen, 1988. S. 55–123.

³ *Джонсон П.* Популярная история евреев. М., 2001. С. 545.

⁴ См. об этом подробнее: *Habermas J.* Der Idealismus der juedischen Philosophen // Portraits deutsch-juedischer Geistgeschichte. Koeln, 1961. S. 99–125.

⁵ *Адорно Т. В.* Введение в социологию музыки // *Адорно Т. В.* Избранное: Социология музыки. М.; СПб., 1998. С. 124.

⁶ *Адорно Т. В.* Негативная диалектика. М., 2003. С. 150.

⁷ См. об этом подробнее главу «Понятие просвещения» в книге: *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1998.

⁸ Там же. С. 39.

⁹ См.: *Horkheimer M.* Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior. Hamburg, 1970. S. 58.

¹⁰ *Адорно Т. В.* Негативная диалектика. С. 126.

¹¹ *Адорно Т. В.* Эстетическая теория. М., 2001. С. 101.

¹² Там же. С. 204.

¹³ *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. С. 215.

¹⁴ *Jay M.* The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism // *New German Critique.* № 19. Winter 1980. P.148.

ИУДАИКА

Виталий Тельвак (Дрогобыч)

Иудаика в наследии Михаила Грушевского (историографическая и политическая практики)

В современной украинской историографии М. Грушевскому принадлежит первенство в формировании историографической традиции осмысления особенностей еврейско-украинских отношений. Именно он впервые заговорил о необходимости «нормализации» освещения прошлого сосуществования двух народов; отбрасывании этнических, политических, религиозных предрассудков при раскрытии такой сложной и многоаспектной, по его убеждению, тематики. Созданные им фундаментальные научные труды (прежде всего «История Украины-Руси») способствовали популяризации концепции ученого в европейской исторической мысли и постепенного утверждения созданной им историографической модели в украинской гуманистике. Львовская и киевская научные школы профессора, пропагандировали и развивали украинско-еврейскую тематику в русле идей учителя. В XX веке концептуальное наследие М. Грушевского в области изучения украинско-еврейских отношений было адаптировано и глубже развито учеными из украинской диаспоры, и, в свою очередь, легло в основу современной исторической иудаики в Украине. Широта и богатство иудаической проблематики в наследии М. Грушевского представлены, на наш взгляд, в трех основных взаимосвязанных между собой аспектах: научном, публицистическом и политическом.

Квинтэссенцией научной иудаики в творчестве М. Грушевского были страницы «Истории Украины-Руси», посвященные изучению прошлого еврейско-украинских отношений. Ученый сумел преодолеть традицию накопления своеобразного «исторического компромата» о роли евреев в истории Украины. Известны его резкие осуждающие выступления против антисемитских тезисов в некоторых работах П. Ку-

лиша и Н. Костомарова¹. Исповедуя методологические идеалы позитивизма, он предпочитал избегать оценочных интерпретаций, сосредотачиваясь на выяснении социальных, религиозных, экономических, и – шире – ментальных причин возникавших сложностей в отношениях двух народов. Вместе с тем, М. Грушевский достаточно взвешено и последовательно пропагандировал в своих трудах идеалы абсолютной ценности человеческой жизни, мирного сосуществования народов с различными религиозными убеждениями.

Заметим, что иудаическая проблематика интересовала М. Грушевского практически с первых его шагов в науке. Доказательством этого служит содержательная и глубокая по своему характеру рецензия начинающего еще тогда ученого – студента Киевского университета, на работы известного петербургского историка С. Бершадского, посвященные истории евреев в Украине².

Стремление к объективности, которое становится все более осязаемым с момента приверженности ученого социологической методологии, с особой яркостью прослеживается в тех местах его фундаментальной «Истории», которые посвящены прошлому еврейских общин на украинских землях. Определенные ограничения в его научных поисках были обусловлены тем, что эту историю он исследует в «ее» внешних проявлениях – там, где и насколько евреи проявляют себя в отношениях, в основном, социально-экономических, с другими национальными общинами, прежде всего – украинской. Внутреннюю жизнь самой еврейской общины (с ее особым культурно-генетическим «кодом», с богатой спецификой в характере, соединении и взаимодействии социальных факторов и сил, непосредственными влияниями исторической традиции и связями с другими частями живого еврейского сообщества в мире) при этом почти не освещает. Это в определенной степени свидетельствовало о бедности доступных для него источников и работ по истории еврейского средневековья в Украине.

Впервые на историческую арену евреи и украинцы как соседи выходят в эпоху Киевской Руси. М. Грушевский пишет о вполне нормальных отношениях между двумя этносами, которые имели многовековой опыт совместного проживания. Во многих древнерусских городах существовали отдельные

еврейские районы. Особенно большим было поселение евреев в Киеве, где, как отмечает ученый, они селились в отдельном районе возле «Жидовских ворот»³. В то время, как отмечает М. Грушевский, евреи еще не были строго замкнуты в своей общине, поэтому контакты между двумя этносами были достаточно активными. Иллюстрируя этот тезис, ученый отмечает, что евреи нередко носили славянские имена и пользовались языком местного населения. По мере усиления государственной власти и эволюции структур управления в Киевской Руси, ученый пишет о сращивании финансовых интересов боярско-княжеских кругов и верхушки еврейской общины. Далеко не случайно, подметил ученый, в древнерусских летописях, при повествовании о народных выступлениях, всегда в одной связке идут бояре и их финансовые компаньоны из еврейской общины. Со времен Киевской Руси, по мнению М. Грушевского, в отношении двух народов все более активно вмешивается государственный фактор. Именно верхи древнерусского общества положили многовековую традицию коррекции народного гнева на инородный элемент, желая избежать расплаты за непопулярную социально-экономическую политику. Подобными причинами объяснял М. Грушевский первые известные в русских летописях еврейские погромы⁴.

Ситуация значительно усложнилась в польско-литовском государстве. Власти все чаще использовали евреев как инструмент своей грабительской политики по отношению к украинцам, тем самым, превращая евреев в жертву этой порочной системы. Путем ограничения сфер деятельности еврейского населения и придания ему особого фискального статуса, власти сделали из еврейской общины наиболее организованный национальный организм, который был противопоставлен в своих обязанностях остальным национальностям государства. Как отмечает М. Грушевский, такая политика была выгодна верхушке общества, поскольку позволяла получать большие финансовые выгоды при одновременном перекладывании ответственности за пороки экономической и социальной политики на евреев. Изменился в это время и сам характер еврейской общины – вследствие многих объективных факторов она становится все более замкнутой и противопоставленной христианам. Это было вызвано наплывом в

XV–XVI веках евреев из Европы в Польшу, которые принесли с собой, как пишет М. Грушевский, опыт организованности, специфический язык и талмудическую культуру. Все эти факторы привели к постепенному накаливанию межнациональных отношений, чему была причиной, по убеждению ученого, провокационная, по своему характеру, политика официальных кругов. Ученый анализирует механизм эскалации антисемитских настроений в обществе. Во-первых, законодательно евреи были лишены возможности заниматься какими-либо видами деятельности, за исключением финансовых операций; во-вторых, они были обязаны селиться в определенных территориальных гетто и избегать любых контактов с христианами, что порождало взаимную подозрительность и враждебность; в-третьих, верхушка государственного аппарата избрала евреев инструментом своей фискальной политики⁵.

Наибольшее количество источников, освещающих еврейско-украинские отношения, по убеждению М. Грушевского, сохранилось со времен Хмельниччины, которая стала самым драматическим периодом в истории контактов двух народов. Ученый одним из первых в украинской историографии отбросил, как тенденциозные и преувеличенные, взгляды о роли евреев в эксплуатации украинского крестьянства, о чем почти единогласно твердили как русские, так и украинские и польские историки. М. Грушевский считал, что такое сфальсифицированное изображение социальной действительности дало возможность польским и русским идеологам избежать разоблачения крепостничества как системы эксплуатации, в рамках которой отыграли второстепенную роль те элементы еврейства, которые были одновременно ее агентами и жертвами. Среди массы дошедших до нас известий, М. Грушевский отбросил, как недостоверные, свидетельства украинских и польских хронистов об особой жестокости евреев по отношению к украинцам, что и стало, якобы, основной причиной народных выступлений. Примечательно, что ученый отдал предпочтение еврейскому хронисту Натану Ганноверу, который, по словам ученого, «глубже всех осветил те основы, из которых выросло восстание», а именно – соединение крепостной эксплуатации народа с широким национальным угне-

тением различных слоев украинского общества. М. Грушевский считал, что еврейский хронист лучше других современников выявил «социальный нерв» освободительного движения⁶. Следует отметить, что М. Грушевский одним из первых в украинской историографии также отбросил традицию мистификации отношений евреев и украинцев, утверждая, что как первые, так и вторые были жертвой шовинистической политики польского правительства. Примечательно также, что, будучи глубоко верующим человеком, ученый в иерархии факторов, которые привели к антисемитским выступлениям, на первое место ставил религиозный. Именно его использовали правители разных мастей с целью руководства нарастающим народным раздражением. Стараясь отыскать историческое объяснение этой трагедии, М. Грушевский никакими соображениями не оправдывает ее ужасов. Его работы совершают свой суд с достойным чувством ответственности перед прошлым и будущим.

Именно научное измерение иудаических интересов ученого послужило импульсом для конструирования других аспектов его наследия – публицистического и политического. Еврейская тематика в наследии М. Грушевского-публициста – одна из наиболее ярких страниц его творчества. Ученый стал широко известен в Европе как один из наиболее последовательных защитников по делу Бейлиса. Проживая в либеральных политических условиях Австро-Венгерской империи, М. Грушевский имел возможность достаточно открыто демонстрировать свои взгляды. Его публикации, касающиеся дела Бейлиса, были острым обвинением царизму и всей имперской системе национальных отношений. В последней публикации по этому делу, характерно названной «После кошмара», он показал, что ритуальные дикости, в духе средневековья, которые царизм демонстрировал по отношению к евреям, были естественным следствием целенаправленного многовекового подавления в Российской империи всех нерусских этносов. Поэтому, как писал Грушевский, «кошмарное дело Бейлиса должно многое сказать здоровому холодному уму мировой интеллигенции»⁷. Также Грушевский одним из первых в среде украинской интеллигенции выступил против набирающей обороты черносотенной реакции в Российской

империи, открыто заявляя о позорной политике государственных кругов, попустительствующих разгул погромов. Талантливые работы профессора, посвященные освещению еврейского вопроса в России, создали высокий авторитет украинской общественно-политической мысли в международных кругах. Обратим внимание на тот факт, что принципиальная позиция М. Грушевского в отношении еврейского вопроса вызвала волну черносотенной критики в российской периодике и создала непреодолимые препятствия в его попытках начать профессиональную карьеру в российской имперской системе высшего образования⁸.

Следствием научных и общественных взглядов М. Грушевского, стала его политическая деятельность, сначала как идейного вдохновителя украинской парламентской фракции в российских Государственных Думах, а затем на посту главы Центральной Рады.

Национальный вопрос в России всегда был предметом общественно-политической публицистики М. Грушевского. Толчком к активному осмыслению этой проблемы стали для него известные события 1905 г., после чего он включился в активное обсуждение конституционного вопроса в России, краеугольным камнем которого были национальные отношения в будущем государстве. Свое видение переустройства национальных отношений в Российской империи М. Грушевский впервые изложил в разработанном им проекте конституции от 1905 года⁹. Его основной идеей стал тезис о национально-территориальных автономиях. Ученый предлагал каждой национальности, насчитывающей не менее миллиона жителей в имперских землях, предоставить самоуправление и право избирать собственный сейм, который имел бы широкие права в центральном законодательном органе. Такой сейм должен был бы заниматься школьным и высшим образованием, здравоохранением, торговлей, содержанием коммуникаций и местной полицией. Этот территориальный сейм контролировал бы часть высшей администрации и назначал бы определенное количество судей. Выборы в областные сеймы должны были происходить на основании общего, равного, прямого и тайного голосования. Делегаты от этих сеймов в определенной пропорции должны были быть представлены в

центральном парламенте. Следующим шагом по превращению России в федерацию свободных народов, считал М. Грушевский, должно было стать принятие закона о языках меньшинств, который бы регламентировал также статус так называемых негосударственных языков и давал им гарантии свободного развития. Эти идеи пропагандировались профессором в газете «Украинский вестник», которая была официальным органом украинской фракции Государственной Думы. Примечательно, что будущее Украины в этом законопроекте он видел в составе демократической Российской республики, но не рассматривал это как «конечную цель», а только как важный этап на пути, как он писал, к «политическому переустройству Европы и ее превращения в Европейскую федерацию»¹⁰.

Развал империи и развитие революционных событий дали возможность самому М. Грушевскому реализовать свои планы на практике. После создания Центральной Рады, которую возглавил ученый, перед молодым украинским правительством остро встал вопрос о разрешении чрезвычайно острой национальной проблемы. Одной из важнейших задач, которые стояли перед Центральной Радой, по твердому убеждению профессора, был национальный вопрос, прежде всего, нормализация исторически сложных еврейско-украинских и русско-украинских отношений¹¹. В марте-апреле 1917 г. он публикует серию статей, посвященных этой проблематике и обращенных к национальным меньшинствам Украины. Целью этих статей, как писал их автор, была нормализация отношений между народами и нациями, приведение их в соответствие с требованиями полноценной жизни, а также достижение межнационального согласия. Он резко выступил против известного тезиса украинских радикалов под руководством М. Михновского об исключительности прав украинцев на свои исторические земли. Позиции радикалов оценивались историком как авантюра, шовинистическая провокация, граничащая с фашизмом. «Мы считаем, – писал он в одной из статей, – что Украина не только для украинцев, а для всех, кто живет на Украине, а живя – любит ее, а любя – хочет работать для добра края и его населения»¹².

Этапным в понимании эволюции национально-политических взглядов М. Грушевского были его выступления на известном съезде народов, который проходил в Киеве в сентябре 1917 г., и на котором ученого избрали почетным главой. На этот съезд приехали представители многих народов империи, одна из наиболее многочисленных делегаций – 10 человек – была еврейской. Основным вопросом, который обсуждался на съезде, был вопрос о национально-персональной автономии. Особенно активно по этому вопросу выступили представители украинской и еврейской национальных делегаций. Заметим, что позиции выступающих от украинцев Грушевского, а от евреев Сыркина, практически, полностью совпадали. Отдельно в дебатах по вопросу о национально-персональной автономии обсуждалась еврейская тема. С подачи Грушевского, она прозвучала отдельным пунктом в заключительной резолюции, принятой на съезде. Он гласил, что «те национальности, которые, как, например, еврейская, рассеяны по всему государству и нигде не имеют своего края, должны пользоваться правом экстерриториально-персональной автономии». В заключительном выступлении на этом съезде М. Грушевский подчеркнул те приоритеты, на которые, по его мнению, следует обратить внимание молодой украинской демократии в области самоопределения национальностей, населяющих украинские земли. Пребывая в то время на позициях федерализма, как возможной модели переустройства Российской империи, ученый сделал акцент на тех правах, которые должны были получить представители национальных меньшинств, и, прежде всего, наиболее гонимой царскими властями – еврейской. Для него нормализация украинско-еврейских и украинско-русских отношений стала важнейшей проблемой текущей политической жизни. Реализацией принятых на съезде деклараций о равенстве всех национальностей в управлении новым украинским государством стало введение должностей вице-секретарей по вопросам национальных меньшинств в исполнительном государственном органе – Генеральном секретариате. Был такой вице-секретарь и по еврейским вопросам, им стал представитель Объединенной еврейской социалистической рабочей партии М. Зильберфарб¹³. Были представители еврейских политических партий и на других долж-

ностях в украинском правительстве, например, долгое время должность Генерального контролера занимал бундовец А. Золотарев. Заметим, что еврейские партии поддерживали шаги Центральной Рады в направлении развития местного самоуправления национальных меньшинств, в том числе евреев. Так, ими было использовано изданное новой властью постановление от 2 декабря 1917 г. о создании еврейских общин и выборы к ним, участие в еврейском Национальном совете, созданном в октябре 1917 г. при Генеральном секретариате по национальным делам¹. Юридически, решения съезда народов были детализированы и закреплены в Третьем универсале Центральной Рады, написанном под руководством М. Грушевского. В нем, в частности, говорилось, что «русскому, еврейскому, польскому и другим народам на Украине предоставляется национально-персональная автономия для обеспечения им прав и свобод самоуправления в делах их национальной жизни». Немного позже, основные тезисы Третьего универсала были изложены в законе о национально-персональной автономии, который стал вершиной законотворческой деятельности М. Грушевского в области юридического оформления национальных отношений в молодом государстве. Этот закон был принят на заседании Малой Рады 22 января 1918 г. Руководивший тогда заседанием М. Грушевский выразил удовлетворение по поводу принятия такого важного документа в такой сложный момент для истории страны. «Тем самым мы исполнили свой долг не только перед национальностями, которые населяют Украину, но и вообще в деле разрешения национального вопроса, чтобы исключить в государственных интересах национальную борьбу. Я осмелюсь даже сказать, – продолжал он, – что мы внесли определенный вклад в мировое разрешение национального вопроса». Глава правительства сравнил важность и вес принятого закона с провозглашенной в 1791 г. во Франции Декларацией прав человека и гражданина¹⁵. По этому закону, который стал восьмой главой Конституции УНР, принятой на заседании Малой Рады 28 апреля 1918 г., Центральная Рада предоставляла представителям национальных меньшинств широкие права на территории республики. В частности, они имели возможность объединяться в организации, которые представляли их интересы в государ-

ственных и гражданских организациях края. Объем их деятельности определялся Учредительными собраниями каждой нации, которые избирали Национальные советы, наделенные законодательными функциями. Примечательно, что не все еврейские партии поддержали такое радикальное расширение прав каждой нации без законодательного утверждения его всероссийским Учредительным собранием. После принятия этого закона, в статье «Народам Украины», М. Грушевский подчеркнул, что государственное право добыто для украинской земли не для того, чтобы только для себя использовать его преимущества. Полнота национальной жизни для украинского народа не должна служить препятствием другим народам в их стремлении к свободному развитию своей культурной и национальной стихии. В отношении еврейского народа ученый подчеркивал, что «евреи наиболее многочисленная народность из неукраинских народностей Украины, которая со своего исторического положения имеет право на наше особое внимание». Такое особенное отношение украинцев к евреям аргументировалось тем фактом, что, по подсчетам самого М. Грушевского, на территории Украины проживало около четверти всего мирового еврейства¹⁶. Хочется также отметить этическую позицию М. Грушевского как главы Центральной Рады. Известно, что в украинском языке в начале XX века общеупотребительным было слово «жид». Но когда представители еврейских партий в Центральной Раде заявили, что это слово звучит для них неприятно, он, как глава Рады, просил больше не употреблять это слово, а использовать название «еврей».

Внимательное изучение иудаики в наследии М. Грушевского является своеобразным ключом при рассмотрении этой интересной тематики не только в украинской историографии, но и – шире – гуманистике XX века. Оно позволит выявить и понять основные тенденции осмысления прошлого и современности еврейско-украинских отношений. С другой стороны, осмысление этой темы должно стать толчком для комплексного изучения проблем иудаики в украинской историографии XIX–XX веков.

Примечания

- ¹ См. напр.: *Грушевський М.* З публіцистичних писань Костомарова // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова. За редакцією академ. Михайла Грушевського. К.: ДВУ, 1928. С: XIV–XV.
- ² *М.С.Г.* [*Грушевський М.*] Українські жиди // Правда. 1889. Т. IV. Вип. X. С. 27–40.
- ³ *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т. 12 кн. (Редкол.: П.С. Сохань (голова) та ін.). К.: Наукова думка, 1992. Т. 2. С. 268.
- ⁴ См. напр.: *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т. 12 кн. Т. 2. С. 108.
- ⁵ *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т. 12 кн. (Редкол.: П.С. Сохань (голова) та ін.). К.: Наукова думка, 1994. Т. 5. С. 254–261.
- ⁶ *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т. 12 кн. (Редкол.: П.С. Сохань (голова) та ін.). К.: Наукова думка, 1995. Т. 8. Ч. 2. С. 119–120.
- ⁷ *Грушевський М.* На українські теми. По кошмарі // Літературно-Науковий Вісник. 1913. Т. LXIV. С. 268–271.
- ⁸ См. напр.: К вопросу о кандидатуре на кафедру русской истории в университете Св.Владимира профессора Львовского университета Михаила Грушевскаго. К., 1908. 16с.
- ⁹ *Грушевський М.* Конституційне питанє і українство в Росії. Львів, 1905. 16 с.
- ¹⁰ *Грушевський М.* Звідки пішло українство і до чого воной йде. К., 1917. С. 15.
- ¹¹ См подробнее: *Гусев В.І.* Центральна Рада і Бунд (листопад 1917 – квітень 1918 рр.) // Український історичний журнал. 1992. № 10–11. С. 24–34.
- ¹² *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. К., 1991. С. 115.
- ¹³ *Рафес М.* Очерки по истории «Бунда». М., 1923. С. 261.
- ¹⁴ Еврейский рабочий. 1918. 2 мая.
- ¹⁵ Еврейский рабочий. 1918. 26 янв.
- ¹⁶ *Грушевський М.* Народам України // Нова Рада. К., 1917. Ч. 6.

Summary

Vitalij Telvak

Judaism in the heritage of Mykhailo Hrushevskiy

The article is extended to the study of a wide spectrum of judaistic problems in Mykhailo Hrushevskiy's heritage. It has been considered three main interconnected aspects of the scholar's judaistic interests: scientific, publicistic and political. The content of each aspect is revealed.

*Александр Миндлин (Москва)***Еврейская тема в трудах П.А. Зайончковского**

В сентябре 2004 г. исполняется 100 лет со дня рождения известного русского историка Петра Андреевича Зайончковского (1904–1983 гг.), профессора МГУ им. М.В. Ломоносова (1953–1983 гг.), автора более ста научных трудов, в том числе восьми монографий, посвящённых, в основном, истории России второй половины XIX – начала XX в.

В советской историографии было не принято писать о российских евреях, как будто они вообще не существовали. Зайончковский один из первых среди советских историков стал уделять внимание вопросу о положении евреев в России в исследуемый им период.

Зайончковский основывался на изучении широкого круга источников, преимущественно архивных фондов государственных ведомств и частных лиц, а также на дневниках и воспоминаниях современников описываемых событий.

Анализируя военные реформы 1860–1870 гг., Зайончковский указывал, что в «Комиссию для составления нового Положения о личной воинской повинности в Империи и Царстве Польском», начавшей работать в январе 1871 г., при обсуждении вопроса об отбывании воинской повинности евреями приглашались еврей философ доктор Зейберлинг, профессор Хвольсон и барон Гинцбург, которые принимали участие в голосовании наряду с членами комиссии.

Разногласия возникли при обсуждении возможности поступать евреям на военную службу вольноопределяющимися и производить их в офицеры. Первый вопрос комиссия большинством голосов (30 против 20) решила положительно. По второму председатель комиссии генерал-адъютант гр. Ф.Л. Гейден и 24 члена комиссии высказали мнение о том, что «право на офицерское звание должно быть предоставлено евреям не прежде, как по уравнении их во всех прочих гражданских правах с коренным населением Империи». 25 других членов комиссии во главе с генерал-адъютантом А.Р. Дрентельном считали возможным производить в офицеры только евреев, имевших высшее образование. Так как при равенстве голосов

мнение председателя имело перевес, то в результате вопрос был решён отрицательно.

По действующему рекрутскому уставу евреи отбывали воинскую повинность отдельно от прочего населения, а для вступления в армию лиц намечали еврейские общества. Общее же присутствие комиссии приняло решение о том, что «евреи отбывают воинскую повинность совместно с прочим населением, составляя в городах и волостях одно общество с прочими обывателями».

Продолжение обсуждения вопроса о производстве евреев в офицеры было продолжено в 1873 г. в Особом присутствии Государственного совета. Председатель Присутствия вел. кн. Константин Николаевич, поддержанный председателем Комитета министров гр. М.Х. Рейтером, министром государственных имуществ гр. П.А. Валуевым, членом Госсовета генерал-аншефом кн. А.А. Суворовым и др., заявил, что «в сем отношении достаточно указать на предоставленное уже евреям в последнее время право в отношении службы гражданской. Если на поприще этом они могут достигнуть высших ступеней служебной иерархии, то едва ли представляется какое-либо основание стеснять их в получении офицерского чина. Такая мера была бы тем более несправедлива, что по дарованиям и умственному развитию, коим бесспорно обладают евреи, от привлечения их в армию можно ожидать только пользы».

Военный министр Д.А. Милютин был против уравнивания евреев в правах в отношении к отбыванию воинской повинности впредь до разрешения вопроса для евреев о гражданских правах в целом.

Особое присутствие, не согласившись с возражениями Милютина, постановило привлекать евреев к отбыванию воинской повинности на общих основаниях, вместе с тем предоставив военному министру право определять части войск, где евреи не могут служить офицерами¹.

Однако в действительности практического значения указанное решение почти не имело. Уже в 1875 г. «высочайшее повеление» запретило «вольнООпределяющихся и вообще нижних чинов еврейского закона» допускать в военные и юнкерские училища. Для получения офицерского чина они должны были сдавать экзамены экстерном при этих училищах.

До конца 1886 г. в офицеры были произведены всего три еврея, в войсках служили два из них. В запасе состояли девять офицеров-евреев. Таким образом, всего их было 12.

В том же 1886 г. в офицеры был произведён ещё один еврей. Эстандарт-юнкер барон Гинцбург, сын крупнейшего еврейского банкира Гинцбурга, подал прошение о производстве его в первый офицерский чин корнета, скорее всего после сдачи необходимого экзамена. Александр III, ненавидевший евреев, как указано далее, не мог отказать сыну такой крупной фигуры, каким был барон Гинцбург, неформальный лидер всех российских евреев. Но этот случай был последним. Император в резолюции на прошении написал: «Эстандарт-юнкера барона Гинцбурга согласно представлению начальства произвести в корнеты, а затем не допускать более вольноопределяющихся из евреев к держанию экзамена на офицерский чин ни в военных, ни в юнкерских училищах, ни в особых комиссиях»².

Зайончковский указывал на антисемитизм Александра III, который исходил из собственного понимания евангельских текстов, полагая, например, что евреи – богом проклятый народ, если они «распяли Спасителя». Поэтому царь верил, «что если судьба их печальна, то она предначертана евангелием». Император заявлял: «В глубине души я всегда рад, когда бьют евреев», но добавлял тут же «И всё-таки не надо допускать этого». Зайончковский соглашался с Е.М. Феоктистовым, который писал, что последнее добавление Александра III определялось не заботами о евреях, а «боязнью всякого массового движения, возникавшего даже на реакционной основе»³. Здесь имелись в виду антиеврейские погромы.

В мае 1881 г. министром внутренних дел был назначен гр. Н.П. Игнатъев, который резко высказывался против евреев. В это время на юге и западе страны разразилась волна антиеврейских погромов. Реакционные круги обвиняли в этом самих евреев, которые, якобы, захватили экономическую власть в стране. В октябре Игнатъев с согласия царя создал при министерстве Комитет о евреях под председательством товарища министра Д.В. Готовцева для разработки нового более жёсткого антиеврейского законодательства. Комитет должен был использовать материалы, подготовленные по указанию министра губернскими комиссиями по еврейскому вопросу в

губерниях черты оседлости под руководством губернаторов. Комиссии были образованы в августе 1881 г.

Комитет о евреях признал необходимым осуществить следующие «временные» меры: запретить в сельской местности евреям право жительства, строить и приобретать дома, владеть и пользоваться землёй и торговать крепкими напитками.

Зайончковский расценил смысл таких предложений как устранение конкуренции еврейской буржуазии.

Игнатъев представил эти предложения в Комитет министров, хотя они в соответствии с законодательным порядком должны были рассматриваться в Государственном совете.

Три министра дали свои замечания по проекту. Министр государственных имуществ М.Н. Островский, известный как антисемит, считал, что если предлагаемые меры будут приняты, то их исполнение должно проводиться «с меньшим насилием <...> и с возможным ограничением страданий десятков тысяч душ, хотя бы и евреев».

Резко высказался против указанных мер министр финансов Н.Х. Бунге. Он писал, что эти меры вызывают существенные возражения, ибо они «должны применяться к сотням тысяч людей, имеющих обширные торговые отношения и сделки и с участью которых связаны в большинстве случаев интересы христианского населения». Правительство уже неоднократно пыталось применять по отношению к евреям крутые меры, но отказывалось от них в связи с экономической нецелесообразностью. Кроме того, возвращение в города евреев из сельской местности поставило бы не только их в трудное положение, но и жителей городов и городское начальство, так как оно должно будет предоставлять переселенцам жильё, которое взять было неоткуда. Зайончковский заключил, что Бунге доказывал гибельное значение упомянутых мер.

Министр юстиции Д.Н. Набоков поддержал Бунге, заявив, что принятие предложенных мер резко ухудшит экономическое положение большей части населения черты оседлости.

Председатель Комитета министров гр. М.Х. Рейтерн при обсуждении проекта Игнатъева отметил недопустимость бездействия властей во время погромов. «При подобном бездействии, – говорил он, – возможно ожидать в недалёком будущем развития самого ужасного социализма».

Зайончковский привёл высказывание бывшего министра народного просвещения А.В. Головина о том, что все члены Комитета министров выступили против игнатъевских предложений.

В результате Игнатъев пошёл на попятный и значительно смягчил предлагаемые меры. Комитет министров принял «Временные правила о евреях», в которых вместо запрещения евреям жить в сельской местности и приобретать там недвижимость им впредь не разрешалось вновь водворяться там и вступать во владение имуществом. Тем самым устранялась угроза массового выселения. Запрет на торговлю евреями крепкими напитками был исключён.

В таком виде «Временные правила» были 3 мая 1882 г. – без обсуждения Государственным советом – утверждены царём.

Александр III, «несмотря на свою зоологическую ненависть к евреям», не поддержал своего министра внутренних дел. Зайончковский считал, что произошло это из-за боязни политических последствий. Хотя в течение года после убийства Александра II не произошло каких-либо серьёзных событий (погромы в их число Зайончковский не включал), страх перед тем, что они могли бы наступить, был велик⁴.

Зайончковский выделил два этапа правительственной политики в царствование Александра III; первый: май 1882 – конец 1885 года, второй: 1886 – 1894 годы. Первый этап был более умеренным, чем второй, хотя уже во время первого этапа царь провозгласил принцип «Россия для русских», находивший своё выражение в политике крайнего шовинизма, особенно проявившейся в течение второго этапа⁵.

В конце 1886 г. царь утвердил положение Комитета министров, предоставлявшее министру народного просвещения право принимать по своему усмотрению частные меры к ограничению поступления евреев в средние и высшие учебные заведения министерства народного просвещения.

В июне 1887 г. министр гр. И.Д. Делянов представил в Комитет министров записку «Об ограничении приёма евреев в среднеучебные заведения Министерства народного просвещения». В ней, в частности, предусматривался приём в гимназии и прогимназии лишь детей евреев «потомственных и лич-

ных дворян, почётных граждан, коммерции и мануфактур советников, учёных, художников, лиц, имеющих свидетельства об окончании курса высших учебных заведений, и купцов первой гильдии».

Но Комитет министров не принял предложение Делянова. В журнале заседаний Комитета от 16 июня 1887 г. говорилось, что основная масса еврейских детей принадлежит к низшим слоям населения; если их не принимать, то процент евреев в средних учебных заведениях окажется ниже предложенного Деляновым в указанной записке.

Всего через два дня – 18 июня Делянов издал циркуляр об ограничении приёма в гимназии и прогимназии детей необеспеченных родителей, что, естественно, распространялось и на евреев.

Делянов не принял во внимание решения Комитета министров и уже 10 июля, скорее с санкции Александра III, издал циркуляр о так называемых «процентных нормах», по которому норма приёма евреев в средние учебные заведения составила в черте постоянной еврейской оседлости 10%, вне этой черты – 5%, в Санкт-Петербурге и Москве – 3%.

В том же году были введены аналогичные нормы и в высших учебных заведениях⁶. Эти нормы просуществовали до Февральской революции.

Значительную роль в судьбах российских евреев сыграл В.К. Плеве, который в 1881–1884 гг. был директором Департамента полиции, а в 1885–1893 гг. товарищем министра внутренних дел. В 1891 г. его назначили председателем Комитета по составлению предположений об изменении Городового положения 1870 года.

Зайончковский отмечал, что в феврале 1892 г. Соединённые Департаменты Государственного совета рассматривали проект нового закона о Городовом положении. При обсуждении возникли разногласия только по одному пункту – о праве евреев на участие в городском управлении. Большинство выступавших высказывалось за предоставление евреям, проживающим вне черты оседлости, такого права. Однако Александр III этому категорически воспротивился. В результате закон, утверждённый царём в июне 1892 г., устанавливал, что «впредь до пересмотра действующих о евреях узаконений»

евреи вне черты оседлости не допускаются к участию в городских собраниях. В черте же оседлости небольшая часть гласных назначалась из евреев губернским по городским и земским делам присутствием с последующим утверждением губернатором⁷.

В 1890 г. Плеве был назначен председателем Совещания о пересмотре изданных 3 мая 1882 г. ограничительных постановлений и о распространении этих постановлений на губернии Царства Польского. Именно в качестве председателя этого Совещания Плеве проявил наибольшую антиеврейскую направленность. В 1891 г. Совещание, работавшее втайне, подготовило законодательные предложения, а министерство внутренних дел разослало их губернаторам для отзывов. Зайончковский писал, что материалы Совещания Плеве обнаружить не удалось, и неизвестно рассылало ли их действительно министерство для отзывов. Проект Плеве якобы состоял из 40 пунктов, предусматривая создание в ряде городов еврейских кварталов (гетто), ужесточение «Временных правил», ограничение торговой деятельности, сокращение льгот, установленных Александром II, для купцов первой и второй гильдии, почётных граждан, лиц, имеющих высшее образование и др. По-видимому, проект должен был быть внесён в Государственный совет. Но вследствие настояния министра финансов И.А. Вышнеградского министерство внутренних дел отложило внесение законопроекта в Совет. Ходатайство Вышнеградского определялось реальными опасениями того, что после издания нового ограничительного закона возможность получения внешних займов, в которых очень нуждалась Россия, резко уменьшится, так как евреи занимали важное место в международном банковском деле, а они обусловливали предоставление займов введением равноправия для российских евреев⁸.

Наибольший размах еврейские гонения получили в начале 90-х гг. XIX века. Значительную роль в усилении антисемитской кампании сыграл вел. кн. Сергей Александрович, назначенный в начале 1891 г. московским генерал-губернатором.

Министр внутренних дел И.Н. Дурново получил от царя приказание об изгнании евреев из Москвы. Александр III мотивировал такое приказание тем, что его брат Сергей Александрович не хочет ехать в Москву, пока она не будет очищена от евреев.

Через месяц после назначения, в марте 1891 г. по докладу министра был издан закон «О воспрещении евреям ремесленникам, винокурам и пивоварам и вообще мастерам и ремесленникам переселяться в Москву и Московскую губернию»⁹. По этому закону министру внутренних дел по согласованию с генерал-губернатором предлагалось принять меры по постепенному выселению перечисленных категорий евреев.

В конце 1892 г., опять по докладу Дурново, был принят ещё один закон «О воспрещении евреям отставным нижним чинам, служившим по прежнему рекрутскому уставу, и членам семейств их, приписанным к городам внутренних губерний, проживать в Москве и Московской губернии»¹⁰.

В соответствии с этими законами из Москвы было выселено около 20 тысяч евреев.

Выселение евреев в черту оседлости не ограничивалось Москвой. В январе 1893 года Дурново издал циркуляр губернаторам, отменявший действие распоряжения министерства внутренних дел от 3 апреля 1880 г. и подтверждённый распоряжением министра внутренних дел от 21 июня 1882 г., по которым приостанавливалось «впредь до особых распоряжений» выселение из внутренних губерний евреев, «кои окажутся не имеющими права на жительство вне черты оседлости». Евреям, выселенным по циркуляру Дурново, предоставлялся срок для выезда до четырёх месяцев; затем этот срок был продлён до середины 1895 г.¹¹ Выселение евреев из внутренних губерний стало производиться с большой жестокостью.

Ещё в первой половине 80-х гг. бывший в то время московским генерал-губернатором князь В.А. Долгоруков дважды обращался в министерство внутренних дел с ходатайством о предоставлении ему права высылки в отдалённые местности, скорее всего в черту оседлости, изгнанных ранее из Москвы евреев, поселившихся недалеко от неё и самовольно приехавших в столицу. По закону их должны были судить, но мировые судьи, по мнению Долгорукова, были излишне мягкими. Поэтому он хотел расправляться с такими евреями административными мерами. Но министр внутренних дел отказал Долгорукову в ходатайстве, считая, что нет необходимости в принятии каких-либо исключительных мер.

Если Долгорукову было отказано, то через несколько лет, в годы резкого усиления антиеврейской политики, пожелание его преемника, вел. кн. Сергея Александровича было удовлетворено¹².

Подводя итоги работам Зайончковского по еврейскому вопросу, необходимо подчеркнуть, что хотя он не высказывал своего мнения по описанным им событиям и эпизодам, можно считать его отношение к антиеврейской политике Российской империи крайне негативным. И заслуга Зайончковского состоит в том, что он достаточно долго единственный среди советских историков, изучавших в 1950-х – 1970-х годах российскую историю, стал рассматривать еврейский вопрос в контексте внутренней политики Российской империи.

Примечания

¹ Зайончковский П.А. Подготовка военной реформ 1874 года // Исторические записки. 1948. Т. 27. С. 182–184, 190–191; Он же. Военные реформы 1860–1870 годов в России. М., 1952. С. 307, 309, 310, 312, 313, 323–324.

² Зайончковский П.А. Самодержавие и русская армия на рубеже XIX–XX столетий. 1881–1903. М., 1973. С. 201–202.

³ Зайончковский П.А. Александр III и его ближайшее окружение // Вопросы истории. 1966. № 8. С. 132.

⁴ Зайончковский П.А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880 годов. М., 1964. С. 413–418.

⁵ Зайончковский П.А. Российское самодержавие в конце XIX столетия (Политическая реакция 80-х – начала 90-х годов). М., 1970. С. 82, 91, 97.

⁶ Зайончковский П.А. Там же. С. 133–134.

⁷ Зайончковский П.А. Там же. С. 427.

⁸ Зайончковский П.А. Там же. С. 135.

⁹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XI. № 7581.

¹⁰ Там же. Т. XII. № 8951

¹¹ Зайончковский П.А. Российское самодержавие... С. 136–137.

¹² Зайончковский П.А. Там же. С.172–173.

*Семен Чарный (Москва)***Позднесоветская и постсоветская иудаика**

Термином «иудаика» (в англоязычной традиции – *Jewish Studies*) принято называть широкий междисциплинарный комплекс гуманитарных наук (истории, филологии, лингвистики, философии, социологии, этнографии, археологии и т.п.), предметом изучения которых является еврейская цивилизация. История иудаики подчас бывает не менее интересной, чем предмет, который она изучает. В данном докладе будет рассмотрен период развития иудаики с середины 1950-х и до наших дней.

Каких-либо специализированных исследований, посвященных истории иудаики в данный период не существует. Исключение составляет статья И. Крупника «Проблемы этнографического изучения евреев в СССР: восемь лет спустя (1982–1989)», вышедшая в 1992 в сборнике «Исторические судьбы евреев России и СССР: начало диалога»¹. Несколько статей, посвященных отдельным аспектам академической иудаики, появилось также в 1990-е годы.

Данная статья написана на основании документов из архивов общественных организаций, материалов, содержащихся в открытой печати, а также устных интервью, взятых у лиц, принимавших и принимающих непосредственное участие в развитии иудаики в позднесоветское и постсоветское время. Под позднесоветским понимается период с 1953 по 1991 г., под постсоветским – с 1992 г. и до наших дней.

Говоря об иудаике позднесоветской прежде всего надо отметить, что в этот период она разделилась на три самостоятельных и не всегда пересекавшихся ветви – официальную, официально-пропагандистскую и неофициальную. К моменту смерти И. Сталина иудаика в СССР практически отсутствовала. Практически все ученые, составлявшие цвет российской иудаики в начале XX в. или погибли во время нескольких волн репрессий в 1920-е – 1940-е годы, либо оказались в числе жертв Холокоста, либо были высланы за границу. Оставшиеся в СССР предпочли сменить род занятий на как можно более далекий от изучения еврейства.

Возрождение официальной иудаики начинается в середине 1950-х годов. В основном представители этой ветви изучали древнюю и средневековую историю евреев, палеографию и пр. В основном представители этой ветви иудаики были сосредоточены в Москве, Ленинграде и Тбилиси – в Институте Востоковедения, где даже существовал Отдел Израиля, и его ленинградском филиале, Палестинском обществе, ТбилГУ. Можно выделить исследования И.Д. Амусина (1910–1984), положившие начало развитию кумранистики в СССР, И.Б. Старковой, И.П. Вейнберга, И.Ш. Шифмана, С.М. Якерсона, публиковавшиеся в «Вестнике древней истории», «Вопросах истории», «Палестинском сборнике». В семидесятых годах начала складываться московская школа семитского сравнительно-исторического языкознания (А. Долгопольский, А. Милитарев)². Особо следует выделить работы трудившегося в ТбилГУ Н. Бабаликашвили (1915–1987), изучавшего, в частности, историю грузинских евреев и караимов. Ему даже удалось добиться издания нескольких сборников «Семитологических штудий».

Официальные инстанции вмешивались в деятельность ученых, изучавших историю древней Иудеи, достаточно редко, поскольку «власти вообще мало занимались древностью», хотя в принципе вся историческая наука была скована жесткими идеологическими ограничениями³. Но и расширение круга ученых, занимающихся данными вопросами, не приветствовалось, поскольку считалось, что публикация работ на данную тему «разжигает еврейский национализм»⁴. При этом в официальной науке действовал ряд ограничений по «еврейскому вопросу». Под фактическим запретом находилось самостоятельное (вне нескольких существовавших официально в Москве, Ленинграде и Тбилиси групп) изучение иврита, поскольку считалось, что человек, изучающий иврит, готовится к выезду в Израиль⁵.

Действовал неофициальный запрет на упоминание слов «еврей», «еврейский», «иудейский» и т.д. в названиях научных работ, в результате чего ученым приходилось придумывать различные «маскирующие» названия. Например, работа И.П. Вейнберга, посвященная слепопленной Иудее, носила название «Гражданско-храмовая община в западных провин-

циях Ахеменидской державы». При этом диссертацию по данной тематике ему пришлось защищать в Тбилиси. Еще одним примером подобной «маскировки» можно послужить статья И. Левина «Арамейский повествовательный репертуар периода поздней древности» в сборнике «Древний Восток», вышедшем в 1983 г. в Ереване. Достаточно частой была замена словосочетания «Ближний Восток» на «Восточное Средиземноморье».

Ограничения на публикации работ по иудаике особенно усилились во второй половине 1970-х годов. В конце 1970-х – начале 1980-х годов работы по иудаике публиковались в основном в сборниках докладов проходивших в Закавказье конференций – «СеMITологических штудий», «Кавказско-Среднеазиатских чтений» и пр. Еще одной «отдушиной» для публикаций в середине 1980-х годов стали малотиражные сборники, выпускавшиеся Географическим обществом⁶, в Этнографической комиссии которого состоял редактировавший эти сборники И. Крупник. В этих сборниках были опубликованы работы некоторых участников Еврейской историко-этнографической комиссии (ЕИЭК – см. ниже). Всего в тот период выходило не более 15–20 посвященных иудаике публикаций в год⁷.

Действовал также негласный запрет на изучение новейшей истории еврейства вообще и российского – в особенности. Впрочем, по некоторым данным к середине 1980-х годов эти ограничения ослабли. Пожалуй, последним рецидивом подобного запрета стала история с изъятием в 1985 г. из хрестоматии по истории Древней Руси подготовленных крупнейшим хазароведом А.П. Новосельцевым текстов еврейско-хазарской переписки⁸.

«Запретные» области были фактически монополизированы представителями второй ветви иудаики – официально-пропагандистской, получившей позже название «сионологии». Зарождение этого направления относится к концу 1950-х годов, когда советскому руководству потребовались пропагандисты для антирелигиозной кампании на «еврейской улице». Результатом стали книги М. Беленького, М. Шахновича, Ф. Маяцкого. Впрочем, антииудаизм очень скоро перерос в открытый антисемитизм, свидетельством чему стала вышед-

шая в 1963 г. книга Т. Кичко «Иудаизм без прикрас», вызвавшая своим появлением международный скандал.

Расцвет этого направления можно связать с начавшейся с конца 1960-х годов пропагандистской антиизраильской кампанией. Советскому руководству для оправдания своей внешней политики на Ближнем Востоке и пресечения широкого распространения эмиграционных настроений среди советского еврейства было необходимо дать максимально отталкивающее изображение истории сионизма и Государства Израиль. В результате новейшая история евреев была фактически отдана на откуп «синонологам». Одним из «основоположников» «синонологии» в тот период стал Ю. Иванов, написавший в 1969 г. книгу «Осторожно, сионизм!». При этом можно говорить о некотором «разделении труда» между «синологами»: так, москвичи и ленинградцы специализировались на «общетеоретических проблемах» и «разоблачении» Израйля, на Украине («заменяя» отсутствовавшее изучение Холокоста) в основном публиковались работы о якобы имевшем месте сотрудничестве сионистов и нацистов и т.д.

Институционализация «синонологии» как отрасли науки происходит в 1970-е годы. В 1972 г. при Отделении общественных наук Президиума Академии Наук СССР образуется Постоянная комиссия Президиума АН СССР по координации исследований, посвященных разоблачению и критике истории, идеологии и практики сионизма. Возглавил ее директор Института Востоковедения АН Б. Гафуров, а его заместителем стал заведующий отделом Израйля в Институте Востоковедения В.И. Киселев⁹. Ежегодно издавалось от 20 до 40 «антисионистских» трудов. В 1970-е годы «синонологам» начинают присваивать ученые степени за их «труды». Всего в 1976–1988 гг. кандидатские и докторские степени за «синоведческие» диссертации получили не менее полутора десятков человек. Темы некоторых из этих диссертаций звучали весьма экзотично, например, А.Л. Юрков в 1987 г. защитил диссертацию на звание кандидата философских наук на тему «Израильская ивритская нация и сионистская концепция “всемирной еврейской нации” (критический анализ)».

Впрочем, «синонология» вовсе не была единым монолитом: можно говорить о существовании двух групп – умеренной и

радикальной. К последней относились такие авторы, как Е. Евсеев (считавшийся лидером этого направления и получивший в 1982 г. звание доктора философских наук за защищенную в ВПШ диссертацию «Сионизм в системе антикоммунизма»), В. Большаков, В. Бегун, В. Емельянов и др. Особенностью этой группы ученых было широкое использование недостоверных или даже полностью фальсифицированных источников – «протоколов сионских мудрецов», материалов «дела Бейлиса» и пр. Умеренные «сионологи», включая бывшего одно время и.о. председателя Постоянной комиссии по координации научной критики сионизма при президиуме Академии наук СССР, академика, крупнейшего советского специалиста по истории и филологии Древнего Египта М. Коростовцева (1900–1980). В ноябре 1975 г. Коростовцев направил секретарю ЦК КПСС М. Сулову письмо, осуждавшее появление в печати книги Бегуна «Ползучая контрреволюция». Академик писал: «Я называю ее неудачной, более того сугубо для нас вредной, потому что наряду с некоторыми правильными утверждениями она под флагом борьбы против сионизма проповедует откровенный антисемитизм». Для предотвращения подобной ситуации в будущем М. Коростовцев предложил создать авторитетную комиссию «из компетентных специалистов любой национальности, которая обсуждала бы рукописи этой тематики и могла бы обладать правом запрета публикаций, расходящихся с основами ленинской национальной политики». Впрочем, заместитель заведующего отделом пропаганды ЦК КПСС Ю. Складаров, которому Сулов поручил разобраться с этой проблемой, отвечая на письмо академика, использовал лояльное по отношению к книге Бегуна заключение, сделанное специалистами из отдела теории нации и национальных отношений Института марксизма-ленинизма (ИМЛ). Критические замечания академика Коростовцева были отвергнуты, о чем сам Складаров сообщил ему на беседе в ЦК в январе 1976 г.¹⁰

Впрочем, власти все же решили навести некоторый порядок в рядах «борцов с сионизмом». В феврале 1976 г. в Институте Востоковедения АН СССР в Москве прошла конференция гуманитарных институтов АН СССР по проблемам совершенствования методологии научной критики идеологии и

практики сионизма. Выступивший на ней Б. Гафуров отметив, что «международный сионизм – серьезный, опытный, коварный враг», призвал собравшихся «быть очень осторожными с антисемитизмом» и упомянул, что «некоторые товарищи делают в этом отношении ошибки». В. Киселев в своем докладе «Некоторые проблемы научной критики сионизма» подчеркнул, что «некоторые авторы» «явно переоценивают влияние сионизма», явно намекая на радикальных «сионологов», реанимировавших идею о мировом еврейском заговоре. Он также отметил недопустимость отождествления сионизма и фашизма, поскольку это приводит к «отрыву евреев от единого мирового революционного процесса». Было вновь поднято и предложение М. Коростовцева о создании компетентной комиссии, обладающей правом veto на «ошибочные рукописи». В своих докладах умеренные «сионологи» и представители академической науки (М. Коростовцев, обрушившийся на «дилетантов» и «разносчиков дешевого журналистского антисемитизма», редактор журнала «Азия и Африка сегодня» И.С. Брагинский (1905–1989) требовали проводить четкое разграничение между еврейством и сионизмом и не реанимировать взгляды российских черносотенцев и нацистов¹¹.

Последним столкновением двух групп «сионоведов» стала борьба вокруг присвоения звания доктора исторических наук Г.С. Никитиной – автору вышедшей в 1977 г. книги «Государство Израиль». Эта книга, переделанная в диссертацию, была допущена к защите в конце 1977 г. после жесткого сопротивления представителей академической науки. В защите принимал участие лично ректор АОН М. Иовчук, намекавший на «высоких покровителей» Никитиной. М.А. Коростовцева это не остановило – он попытался указать, что присвоение докторского звания Г. Никитиной за написанную 10 лет назад книгу, не прошедшую к тому же рецензирования в специализированном институте, необоснованно. Впрочем, «радикал-сионологи» чувствовали себя тогда «на коне» и проигнорировали мнение академика, походя назвав его с трибуны «невеждой»¹². А диссертация Г.С. Никитиной стала первой защищенной докторской диссертацией по «антисионистской» тематике.

В дальнейшем власти все же были вынуждены приструнить наиболее оголтелых «сионологов», убрав их книги из

московских издательств. В результате издание «антисионистской» литературы расцвело на Украине и в Белоруссии. Один из наиболее радикальных «сиоологов», В. Емельянов был уволен с работы из Института им. Мориса Тореза, а затем в 1980 г. помещен в специализированную психиатрическую лечебницу, поскольку его антисемитские лекции воспринимались за рубежом как официальная позиция СССР, что доставляло властям немало неприятных минут. Впрочем, несмотря на это «сионология» продолжала существовать под крылом властей до конца 1980-х годов.

Третья ветвь иудаики – неофициальная – возникает в начале 1970-х годов, вокруг создававшихся активистами еврейского независимого движения семинаров по гуманитарным наукам. Первый из таких семинаров возник в 1972 г. по инициативе «отказников» В. Рубина и Ф. Канделя. Материалы этого семинара публиковались в полуполюгальном журнале «Евреи в СССР», выходившем в 1972–1979 гг. К середине 1970-х годов семинары по еврейской истории и культуре действовали в Москве, Риге, Вильнюсе, Кишиневе. Впрочем, не всегда научный уровень этих семинаров был высок. Часто основным источником для докладов служила Еврейская Энциклопедия Брокгауза – Ефрона, бывшая в те годы главным пособием для всех интересующихся иудаикой и еврейством вообще. Помимо этого в качестве источников по истории еврейского народа использовались «История еврейского народа» С. Дубнова, труды Г. Греца и первые тома начавшей тогда выходить Краткой еврейской энциклопедии. В основном эти издания передавались «из рук в руки» как самиздат. При этом из-за отсутствия ксероксов часто приходилось просто переписывать книги вручную в течение краткого срока¹³. Впрочем, бывали и исключения. Так, в Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде можно было получить для прочтения комплект «Еврейской старины».

К середине 1970-х годов выделяется несколько центров неофициальной иудаики, первым среди которых стала Москва. Центром изучения иудаики становится семинар В. Рубина – Ф. Канделя, который после их отъезда из СССР в 1975–1977 гг. возглавил А. Май. Этот семинар действовал до 1979–1980 гг.¹⁴. В 1976 г. московские активисты еврейского незави-

симого движения, принадлежащие к так называемому культурному или культурническому направлению, попытались даже добиться у властей разрешения на проведение симпозиума «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы». Власти, естественно, ответили резким отказом, оценив симпозиум, как «провокационное мероприятие» и не дав в декабре 1976 г. возможности его провести. Впрочем, опубликованные вначале в Самиздате, а затем – в десятом томе выходящего в Иерусалиме многотомного издания «Еврейский самиздат» тезисы и тексты подготовленных к симпозиуму докладов дают представление о значительном научном уровне докладов¹⁵.

В 1981 г. московскими учеными, занимавшимися иудаикой, была предпринята вторая попытка легализации – в виде Еврейской историко-этнографической комиссии (ЕИЭК)¹⁶. Ее ядро составила группа ученых, концентрировавшихся вокруг Этнографической комиссии Географического общества, и полуофициально или неофициально занимавшихся еврейской тематикой. Непосредственными организаторами выступили И. Крупник и М.А. Членов, работавшие в Институте этнографии. М.А. Членов стал председателем, а И. Крупник – секретарем ЕИЭК. Первоначально (в конце 1980 г.) Комиссии даже удалось получить официальный статус при редакции журнала «Советиш Геймланд» – практически единственного признанного властями центра еврейской культуры в СССР.

Весьма значительную роль в достижении договоренности о сотрудничестве с главным редактором «Советиш Геймланд» А. Вергелисом сыграл В. Чернин, работавший тогда в редакции журнала и также вошедший в состав ЕИЭК. Относительно мотивов, побудивших А. Вергелиса, постоянно и демонстративно избегавшего контактов с представителями «альтернативной иудаики», выдвигается две версии. Согласно первой из них, на главного редактора «Советиш геймланд» произвела большое впечатление самоаттестация посетителей как ученых из Академии наук, желающих сотрудничать с журналом, и он «не сообразил с кем имеет дело»¹⁷. Согласно второй, А. Вергелис надеялся в будущем пополнить за счет членов Комиссии сильно сократившийся к этому моменту круг авторов журнала и вернуть ему былую популярность. Впрочем,

одновременно А. Вергелис в беседе с участниками ЕИЭК настаивал на том, «чтобы все было под контролем, а то знаете – враги, происки»¹⁸. При этом, надо сказать, что и некоторые члены ЕИЭК из числа «отказников» относились к сотрудникам «Советиш геймланд» достаточно настороженно, видя в них если не сотрудников КГБ, то, как минимум «добровольных помощников».

Как бы то ни было, ЕИЭК приобрела официальный статус, помещение и доступ к материалам, приходившим в журнал от читателей. В будущем участникам Комиссии была обещана специальная рубрика «Еврейская этнография» для публикаций докладов¹⁹. Помимо перечисленных выше лиц в ЕИЭК вошли М. Куповецкий, Л. Черенков, Р. Капланов, А. Торпусман, Э. Годинер, Г. Эстрайх, Л. Минц, А. Хазанов, А. Разгон, Д. Якеревич – всего около 15 человек. Многие из них ранее читали доклады на соответствующую тематику в Географическом обществе. Привлечение новых участников происходило главным образом на основе дружеских и научных связей (так, И. Крупник «нашел» М. Куповецкого и Р. Капанова (ставшего последним председателем ЕИЭК), а М. Куповецкий привел «ленинградца» И. Котлера). Естественно, официально ни у кого из них евреи не были предметом изучения: например, Р. Капланов занимался историей Португалии, М.А. Членов изучал историю индонезийцев и северных народов, северными же народами официально занимался И. Крупник, Э. Годинер занималась африканистикой, Л. Черенков – изучением цыган и (неофициально) караимов, регулярно «резал» псевдонаучные опусы о тюркском происхождении караимов и отсутствии у них связей с иудаизмом²⁰. Научные интересы членов ЕИЭК были весьма разносторонними – история сефардских евреев, идишская культура, экзотические еврейские группы (горские евреи, лахлухи) и т.д.

«Медовый месяц» ученых и чиновников от культуры продлился три месяца. Причиной прекращения сотрудничества стали проводимые членами комиссии в помещении редакции публичные лекции. Всего было прочитано три лекции (28.01.1982, 22.02.1982 и 22.03.1982): М.А. Членов прочел лекцию «Евреи в СССР», И. Крупник – «Задачи этнографического изучения евреев в СССР», а Р. Капланов и В. Чер-

нин – о формах еврейской самоорганизации в средние века и горских евреях. Надо сказать, что лекции быстро приобрели популярность. Если на первой из них было 20–25 человек, то на второй – уже 70, а на третьей число слушателей перевалило за сотню. После третьей лекции по некоторым данным главный редактор «Советиш геймланд», опасаясь наплыва посетителей, запретил публичные лекции. Впрочем, еще одно заседание Комиссии, но уже «в узком кругу» все же прошло. Однако, в марте 1981 г., после визита на это заседание представителя КГБ, легальному статусу пришел конец. «Через три месяца Вергелис вызвал меня и рассказал, что он был в ЦК и ему там сказали: “Арон, ты идиот! Ты не понимаешь, что ты делаешь”, и что, к великому сожалению, он вынужден это прекратить. Любопытно, как подали это дело западные СМИ: до чего дошла Советская власть – какие-то люди, совсем не евреи, решили прочесть лекции по еврейской культуре и тут же эти лекции закрыли тоже»²¹. По другой версии Вергелису порекомендовали «прикрыть» ЕИЭК в КГБ, заявив, что она превратилась в «сионистскую структуру»²².

Причины внимания к Комиссии со стороны «инстанций» могли быть следующими. Во-первых, лекции стали местом сбора «отказников», что не могло не привлечь внимания КГБ. Во-вторых, лекция В. Чернина, посвященная горским евреям и опубликованная тогда же его статья в «Советиш геймланд», вызвали поток доносов «наверх» со стороны апологетов теории «татизации», согласно которой такого понятия как «горские евреи» не существует, а есть лишь «таты-иудаисты».

Однако ЕИЭК не прекратила своего существования, а просто перешла на положение регулярно собиравшегося квартирного семинара. На проходивших два раза в месяц заседаниях читались доклады, проходили обсуждения различных проблем отечественной иудаики. Программа деятельности комиссии включала четыре основных направления: налаживание информационных связей с учеными, занимающимися иудаикой, собрание и охрана культурно-исторического наследия, изучение так называемых восточных групп – курдских, бухарских, горских евреев, крымчаков, а также препятствование кампаниям по фальсификации еврейской истории²³. Несмотря на «московский» характер комиссии, ей

удалось привлечь к сотрудничеству ряд ученых, живших в других городах – И. Котлера, М. Бейзера, Г. Старовойтову и Н. Юхневу из Ленинграда, Н. Бабаликашвили из Тбилиси, А.М. и Б.И. Бурштейнов из Перми, Э. Зингерис из Литвы (Каунас, Вильнюс). Большинство из них попали в поле зрения участников Комиссии благодаря старым дружеским и научным связям, некоторые – как желающие публиковаться в «Советиш геймланд» авторы (таким образом, например, был установлен контакт с М. Крутиковым). Участниками ЕИЭК (М. Куповецкий и И. Котлер) были проведены этнографические экспедиции в Сибирь и Закавказье, в ходе которых был собран значительный материал о жизни евреев Закавказья и «субботников». М. Членов и И. Крупник составили описания еврейских фондов, находившихся в запасниках советских музеев – в том числе таких, как Музей религии и атеизма в Ленинграде. Ученым – членам ЕИЭК удалось предотвратить публикацию в журнале «Советская этнография» непрофессиональной статьи С.И. Кушуль, доказывавшей, что караимы ничего общего с евреями не имеют.

Несмотря на переход в «квартирное» положение, у ЕИЭК сохранялись связи с редакцией «Советиш геймланд», где продолжал работать В. Чернин. В журнале появилась обещанная Вергелисом рубрика, где с некоторым опозданием начали публиковаться их статьи: в № 7 «Советиш геймланд» за 1982 г. появилась статья М.А. Членова «Евреи в Советском Союзе», а в № 1 за 1986 г. – статья И. Котлера «Гebraистика в деятельности Ленинградского отделения Российского Палестинского общества». Кроме того, участники ЕИЭК могли получать в редакции «Советиш геймланд» письма к директорам музеев и архивов с просьбой разрешить доступ к определенным фондам²⁴.

После утраты ею официального статуса ЕИЭК практически не подвергалась преследованиям со стороны властей. Ее участники даже могли «пробивать» отдельные публикации в научных сборниках (см. выше). Единственным «раздражителем» для них стало написание противниками ЕИЭК из числа «татизаторов» и караимских деятелей, отстаивавших гипотезу о нееврейском происхождении этих народов, регулярных доносов (в 1984–1986 гг. – не менее 10) в ЦК КПСС и Инсти-

тут этнографии на отдельных участников ЕИЭК и Этнографическую комиссию Географического общества как на «гнездо сионистов», руководимого зарубежными спецслужбами и пытающегося «в угоду сионистской концепции “единого еврейского народа” отрицать существование “малых народов СССР – караимов и татов”»²⁵.

В результате у А. Вергелиса безуспешно требовали уволить автора «антитатской» статьи в «Советиш геймланд» В. - Чернина, которому он покровительствовал²⁶. А один из подобных доносов, «спущенный» в 1985 г. из Отдела науки ЦК в Институт этнографии, привел к появлению составленной членами Комиссии подробной (около 30 страниц) аналитической записки, посвященной караимской и горско-еврейской проблематике²⁷. Комиссия благополучно продолжала действовать до 1987 г.

В дальнейшем, ввиду отъезда части ее участников и прекращения других на иные проекты Комиссия исчезла, хотя формальная процедура самороспуска проведена не была. По некоторым данным, предусматривалось, что в организуемой Еврейской культурной ассоциации будет специальный «научный» отдел, долженствующий стать преемником ЕИЭК. Однако регистрация ЕКА затянулась и на смену ЕИЭК пришло Еврейское историческое общество, основанное еврейскими активистами В. Энгелем и Е. Сатановским и формально просуществовавшее до начала 2000-х годов и сознательно не перерегистрированное его председателем Р. Каплановым как выполнившее свою задачу²⁸.

Вторым самостоятельным центром неофициальной иудаики в позднесоветский период стал Ленинград. В основном это были активисты ЕНД, концентрировавшиеся вокруг журнала «Ленинградский еврейский альманах» и Ленинградского еврейского историко-этнографического семинара. Представители семинара развили достаточно активную деятельность уже на рубеже 1970-х–1980-х. Так, в 1980–1981 в Ленинграде читался цикл лекций по еврейской истории и культуре. Материалы семинара, руководимого М. Бейзером, по некоторым данным, занимали до трех четвертей объема журнала. В качестве приложения к ЛЕА был выпущен сборник текстов пуримшпилей под названием «Современный еврей-

ский фольклор». Так же как и представители ЕИЭК, с которой они активно взаимодействовали (особенно тесными контактами между двумя центрами были в 1984–1986), «ленинградцы» в 1980-е предприняли ряд научно-исследовательских этнографических экспедиций. В основном объектами их внимания, в отличие от «москвичей» стали районы «черты оседлости». В отличие от членов ЕИЭК интересы «ленинградцев» лежали в других областях – краеведение и исследования истории Холокоста. Во время этих экспедиций был собран очень ценный исторический и этнографический материал о жизни евреев в местечках и о Холокосте. В частности Д. Романовский путем проведения опросов очевидцев собрал очень ценный материал об уничтожении евреев в Витебской и Псковской областях²⁹. С 1988 эти экспедиции проходили под маркой Института исследований еврейской диаспоры, позже вошедшего в состав ПЕУ. Надо отметить, что представители Ленинградского еврейского историко-этнографического семинара в 1982 предприняли попытку легализации. 19 июля 1982 было объявлено об образовании Ленинградского общества еврейской культуры (ЛОЕК), на чьем учредительном заседании присутствовало 60–70 человек. В 1986–1987 некоторые «ленинградцы» (Д. Романовский, А. Френкель) вошли в состав ЕИЭК.

Еще одним центром неофициальной иудаики была Рига, где начиная с 1975 и, как минимум, до 1979, действовали Рижские чтения по иудаике – первые в названии которых было упомянуто слово «иудаика». Организаторы чтений Борис Каплан и Евгений Левич определяли иудаику как междисциплинарный комплекс, включающий в себя историю, культуру, религию, язык, фольклор, этнографию и демографию и иные дисциплины, затрагивающие жизнь еврейского народа. Сами чтения проходили два раза месяц в период с сентября по май. Принимались как самостоятельные доклады, так и рефераты³⁰.

Таким образом, к моменту начала либерализации советского режима в 1987 все три ветви иудаики оформились, как самостоятельные научные направления со всеми необходимыми атрибутами. Обычно представители всех трех ветвей не стремились к сотрудничеству между собой. Особенно это относилось к представителям официально-пропагандистской

ветви иудаики. Отметим, впрочем, существование определенных контактов между представителями официальной и неофициальной иудаики. К примеру, Н. Бабаликашвили активно контактировал с А. Торпусманом еще до образования ЕИЭК. Он же познакомил с А. Торпусманом В. Чернина, вводя его таким образом в круг ученых – представителей неофициального направления в иудаике³¹.

Перестройка, и последовавшее за ней крушение СССР приводят к маргинализации официально-пропагандистской иудаики, выходу неофициальной иудаики из подполья и ее объединения с иудаикой официальной в единую ветвь. Окончательное «потепление» в этой области относится к 1987–1988. В 1989 регистрируются Еврейская культурная ассоциация, Еврейский музей в Вильнюсе и т.д. Фактически легализация иудаики проходила параллельно легализации еврейского независимого движения. Параллельно с этим, в 1988–1989 утрачивает официальную поддержку «сионология», остающаяся с этого времени уделом околонучных «патриотических» СМИ. К 1989 относятся первые официальные контакты представителей официальной и неофициальной иудаики – 28.08.1989 вице-президент Советской социологической ассоциации Б.В. Ракитский уведомляет вице-президента ЕКА Р. Спектора о готовности ССА оказать всяческое возможное содействие работам, связанным с обсуждавшейся тогда активистами ЕНД программы исследований «Перспективы еврейского народа в СССР»³².

Конец 1980-х – начало 1990-х стало временем массового появления еврейских ВУЗов. В Москве были созданы Еврейский университет в Москве (1991 г. (первоначально – как открытый вечерний лекторий), с 2003 – Высшая гуманитарная школа им. Ш. Дубнова), Государственная Еврейская Академия им. Маймонида (1992, с 2001 – Государственная классическая академия им. Маймонида), Гуманитарная Академия ТУРО-колледж и «Project Judaica» в Историко-архивном институте (1991, с 1996 – Русско-Американский Центр библеистики и иудаики), созданный совместно Jewish Theological Seminary и РГГУ. В Санкт-Петербурге (тогда еще Ленинграде) в ноябре 1989 возник Петербургский Еврейский университет (с 1997 – Петербургский институт иудаики). В Киеве – в 1992

был основан Международный Соломонов университет (с 1998 действует его филиал в Харькове)). Отметим, что в Академии Маймонида и МСУ иудаика не стала приоритетным направлением деятельности, сосредоточившись на отдельных факультетах. Последним из еврейских ВУЗов на постсоветском пространстве были основан ЦИЕЦ (Центр иудаики и еврейской цивилизации в Институте стран Азии и Африки при МГУ) (1998) и Центр библеистики и иудаики при философском факультете СПбГУ (2000). Надо отметить, впрочем, что последние два ВУЗа являются совместными проектами Иерусалимского университета и заинтересованных еврейских (ЕУМ и ПИИ) и нееврейских ВУЗов (соответственно ИСАА при МГУ и СПбГУ). Общая численность студентов в этих ВУЗах в настоящее время составляет 600 человек.

Одновременно с появлением ВУЗов происходит зарождение периодических научных изданий, посвященных иудаике. В 1993 возникает «Вестник еврейского университета в Москве» (с 1998 – совместное издание с Иерусалимским университетом: «Вестник Еврейского университета. История. Культура. Цивилизация»). «Мы не хотели бы ограничиваться изданием сборников статей по еврейской тематике, – говорилось во вступительном слове к первому номеру журнала. – Такие сборники необходимы и будут появляться в возрастающем количестве, но они не могут заменить журнала, концентрирующего текущую информацию, необходимую специалистам. Страны СНГ переживают период становления большого числа еврейских организаций (учебных, научных, общественных). Растет число публикаций. Но все это носит достаточно стихийный характер. Нет координирующих центров, нет регулярно выходящих справочников, исследователи работают, не видя друг друга. Своим “Вестником” мы попытаемся заполнить этот пробел»³³. Впрочем, по слухам, журнал должен был служить еще и своеобразным «отчетом о работе ЕУМа» для спонсоров.

На сегодняшний день «Вестник» стал, пожалуй, наиболее авторитетным научным изданием на русском языке по иудаике. К сожалению, периодичность журнала резко увеличилась – из ежеквартального при основании он фактически превратился в ежегодный. С 1999 также при участии ЕУМа выходит

научный журнал «Диаспоры». В 2002 начал выходить журнал-альманах «Параллели», издаваемый «Домом еврейской книги». В 2003 г. петербургский ЦБИ совместно с ПИИ и Еврейским университетом в Иерусалиме выпустил первый номер журнала «Иудаика: тексты и исследования» («Judaic Texts and Studies», «Hadashim gam Yeshanim») в котором публикуются статьи как на русском языке, так и по-английски и на иврите.

Всего же, по данным, приведенным в статье «Периодические научные издания по иудаике на постсоветском пространстве» к концу 2003 издавалось свыше десяти научных и научно-популярных журналов, посвященных иудаике³⁴. В 2004 было объявлено о преобразовании в журнал сборника «Judaica Rossica», выходявшего с 2001 под редакцией исполнительного директора Русско-Американского Центра библистики и иудаики М. Куповецкого.

Не были забыты и археологические и этнографические экспедиции. Пионером в организации экспедиций стал ПЕУ-ПИИ, использовавший опыт экспедиций 1980-х (см. выше). С начала 2000-х начались также организуемые ЕУМом археологические экспедиции к «хазарским древностям» Подонья и Нижнего Поволжья. Результатом экспедиций стало обнаружение ранее неизвестных памятников хазарской материальной культуры, в том числе, возможно, руин столицы Хазарии – Итиля на острове Самосделка в дельте Волги. При харьковском филиале МСУ в 2002 был создан Международный центр хазароведения (директор – проф. Владимир Михеев), вышел в свет первый номер «Хазарского альманаха»³⁵. Можно также отметить проект по реконструкции человеческого праязыка «Вавилонская башня», возглавляемый проф. Сергеем Старостиным и ведущийся в рамках Еврейского университета в Москве.

Огромными темпами росло количество академических ВУЗов, вводивших в свою программу курсы иудаики. В 1996 г. их было уже 53, а в 1999 – свыше 90. Действует даже специальная программа стажировок преподавателей иудаики из провинции в Москве, финансируемая профессором политологии колумбийского университета г-жой Ньюман³⁶.

Бурное развитие иудаики потребовало возникновения некоего координирующего центра. Этим центром стал обра-

зованный в 1994 г. Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Он возник как независимое отделение Международного Центра по университетскому преподаванию еврейской цивилизации, действующего при Еврейском университете в Иерусалиме, и с 1990 г. проводившего научные семинары в России. С инициативой создать подобный центр в России выступили возглавлявший тогда МЦУПЕЦ профессор Н. Левцион и проф. Ш. Штампфер. Предполагалось создать целую сеть подобных организаций по всему миру (кроме США) – в Москве, Праге/Будапеште, Оксфорде, Сан-Паулу, Кейптауне, Мельбурне. Но из всего этого списка реально работают только московский и оксфордский центры³⁷. Решение о создании центра, вероятно, было принято в декабре 1993 г., во время организованной МЦУПЕЦ конференции в Хайфе с участием российских ученых. А уже 6–8 февраля 1994 г. в подмосковном поселке Крекшино прошел семинар по преподаванию иудаики в ВУЗах СНГ, ставший своеобразным «смотром постсоветской иудаики». Официальная же регистрация центра «Сэфер» состоялась в декабре 1994 г. Председателем академического совета «Сэфера» был избран Р. Капланов, директором центра стала В. Мочалова, заместителем директора — Л. Чулкова. По некоторым данным подобные кандидатуры максимально отвечали желаниям израильской стороны о необходимом уровне представительства для Центра, поскольку и М. Капланов и В. Мочалова и Л. Чулкова были выходцами из официальной академической науки³⁸. «Сэфер» объединил как ученых, независимых исследователей, так и вузовских преподавателей и студентов, чья профессиональная деятельность и научные интересы связаны с различными областями еврейской цивилизации. Основными задачами «Сэфера» стали всемерное содействие развитию научных исследований и университетского преподавания иудаики, повышению их уровня. Основными направлениями деятельности Центра стали организация ежегодных международных научных конференций (с обязательной публикацией текстов прочитанных на них докладов) и региональных, тематических семинаров, методическая помощь в создании программ курсов по иудаике, развитие программы стажировки и переподготовки преподавателей, а также лекторского

бюро, помощь в комплектации еврейских научных библиотек, распространение информации по иудаике.

Существенными для возникновения и дальнейшего функционирования центра «Сэфер» стала помощь Объединенного Американского распределительного комитета «Джойнт» и его представителя Й. Пората. С самого начала и до настоящего времени «Джойнт» финансирует инфраструктуру «Сэфера». Интерес «Джойнта» был, не в последнюю очередь, вызван пониманием большинством международных еврейских организаций того, что большая алия из России закончена и настала пора поддерживать организующиеся местные структуры, способные уберечь общину от ассимиляции. То есть, таким образом «Джойнт» пытался реализовать концепцию «втягивания людей в еврейство через иудаику». Сейчас, по прошествии десятилетия видно, что эта концепция оказалась неудачной, поскольку большинство из изучающих иудаику студентов и ученых не имеют к еврейству никакого отношения, но тогда ее наличие буквально спасло постсоветскую иудаику. Именно «Джойнт» и «Сохнут» стали основными спонсорами возрождения российской академической иудаики в 1990-е гг.

За истекшее десятилетие центр «Сэфер» действительно стал «крышевой» организацией для занимающихся иудаикой на постсоветском пространстве ученых и научно-исследовательских организаций и учебных заведений. При этом речь идет о поддержке не только еврейских учебных заведений, но и любых других, преподающих еврейские предметы. Проходящие с 1994 г. Ежегодные Международные Междисциплинарные конференции по иудаике стали наиболее авторитетным форумом в этой области. Численность участников этих конференций достигает 400–450 человек. При этом количество секций и подсекций на каждой конференции колеблется в зависимости от количества докладов на ту или иную тему³⁹. О научном уровне конференций существовали разные мнения. Сохранилась черновая запись обсуждения итогов Второй Международной Междисциплинарной конференции по иудаике, проходившего 7 февраля 1995 г. Выступивший на обсуждении президент ЕУМ Александр Милитарев, отметив «нижайший уровень иудаики» в России, настаивал на необходимости «высоко держать планку» отбора и не допускать на

секции доклады, не дотягивающие до академического уровня. Проректор ЕУМ С.Г. Шуровская оценила звучавшие на конференции доклады еще резче «самовосхваление москвичей и жалобы провинциалов». Причина отсутствия «высокой планки» была раскрыта в еще одном выступлении на этом обсуждении: «Один из соучредителей [конференции – С.Ч.] – Джойнт. Его просьба – привлечь широкий круг людей. Популяризовывать, просвещать. Отказывать Джойнту в единственной просьбе – нетактично»⁴⁰. Впрочем, уже на той же конференции выступление известного израильского ученого М. Альтшуллера, попытавшегося в «просветительской» манере изложить ее участникам историю евреев Восточной Европы, было встречено с их стороны мягко говоря с недоумением. Иногда в качестве докладов представлялись уже опубликованные ранее материалы, а присылка тезисов растягивалась настолько, что в письме от 12 января 1996 г. представители оргкомитета Третьей Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции жаловались на то, что «дисциплина среди наших коллег такова, что формирование секций чрезвычайно затруднено из-за отсутствия тем и названий»⁴¹. Еще одной проблемой первых конференций по иудаике, возможно, унаследованной от семинаров 1980-х, был громадный тематический разброс докладов, заслушивавшихся на одном и том же заседании. Результатом подобного совмещения, на, к примеру, прошедшем в Донецке 23–24.05.1995 семинаре, было то, что «полноценная дискуссия была затруднена»⁴².

Однако затем научный уровень конференций (как московских, так и региональных) вырос. Постепенно, по мере роста количества докладов, происходило возникновение новых секций (к примеру, в 1998 г. на Ежегодной Международной Междисциплинарной Конференции по иудаике была разделена на несколько более мелких секция «История еврейского народа»). Была изжита практика присылки уже напечатанных работ. Традицией стала обязательная присылка тезисов, позволяющая отсеивать откровенно слабые доклады. После каждой конференции выходит в свет сборник докладов, как правило, в нескольких томах.

Постепенно ушла в прошлое ситуация, когда из-за инфляции приходилось урезать численность уже приглашенных на

конференцию. К осени 1998 г. общий объем финансирования академических программ по иудаике достиг примерно 250 тысяч \$. В настоящее время он достигает по некоторым оценкам даже полумиллиона долларов. При этом, поскольку «Джойнт» дал понять (что в принципе, нормально), что его поддержка не вечна, то постепенно к финансированию этих проектов подключились как российские, так и зарубежные спонсоры – Российский еврейский конгресс и Евроазиатский еврейский конгресс, Международный исследовательский центр российского и восточноевропейского еврейства, фонд «Авихай», фонд Ротшильда и т.д.

Отдельное направление деятельности «Сэфера» составили его молодежные программы. В июле 1996, по инициативе студентов еврейских ВУЗов, уже принимавших ранее участие в конференциях «Сэфера», была проведена Первая молодежная конференция СНГ по иудаике (Первая всероссийская студенческая конференция по иудаике прошла 30–31 мая 1994 г.), получившая затем в обиходе название «детской». Решение о ее проведении было принято на прошедшем 7 февраля 1996 г. в Москве Круглом столе студентов, изучающих еврейскую цивилизацию. С этой инициативой выступили студенты из Москвы и Донецка, уже принимавшие в проводимых центром «Сэфер» мероприятиях. Организатором конференции стала существующая с 1994 г. Ассоциация студентов иудаики, объединяющая студентов еврейских ВУЗов Москвы⁴³. Моделью для нее послужили «взрослые» конференции «Сэфера». Однако, в отличие от последних был установлен четкий возрастной критерий для участников – с 17 до 35 лет. Первоначально даже организаторы конференции не знали, будет ли это мероприятие разовым или же в следующем году будет проведена такая же конференция. И лишь после проведения второй «детской» конференции в 1997 г., бывшей, по словам ее организатора «гораздо сильнее профессионально», стало ясно, что молодежные конференции по иудаике состоялись как явление. Особенностью этих конференций стало участие молодые исследователей «для которых еврейская тематика, зачастую, достаточно маргинальна, в результате чего в их работах затрагиваются сюжеты, не характерные для основных направлений отечественной иудаики». Кроме того,

организаторам конференций, удалось впервые на постсоветском пространстве объединить усилия «Джойнта» и «Сохнута»⁴⁴. С 1996 г. установился достаточно четкий график – «взрослые» конференции «Сэфера» проводятся в период зимних студенческих каникул – в конце января – начале февраля, а «детские» – в июле. Численность участников молодежных конференций оказалась меньше, чем у «взрослых», но тоже вполне представительной. В первой «детской» конференции участвовало 50 докладчиков, в последующих – 120–150 человек. Как правило, «детские» конференции тоже проходят в Москве, за исключением 2000 г., когда в качестве места проведения был выбран Санкт-Петербург. Наиболее интересные доклады издаются в сборниках, получивших в 1997 г. название «Тирош».

Одновременно возник и еще один вопрос – многие из участников конференции приезжали из городов, где преподавание иудаики было поставлено на крайне низком уровне, или вообще отсутствовало. В результате, для того, чтобы заполнить имеющиеся пробелы в образовании была придумана новая программа. Речь шла о проведении кратких, но информационно насыщенных, интенсивных курсов по различным отраслям еврейской истории, культуры, литературы и пр. Эти курсы, проходившие первоначально в Подмосковье, получили название школ по иудаике. Первый из подобных курсов, получивший название «шабатон по иудаике», прошел 5–7 июля 1997, после окончания 2-й молодежной конференции по иудаике. В дальнейшем за этими курсами утвердилось наименование «летняя школа по иудаике». В 1998–1999 проводилось по одной подобной школе в год. В 2000 появилась и вторая – т.н. «зимняя» школа, проходившая после «взрослой» конференции. Приблизительно с этого же момента в составе преподавателей этих школ, где ранее преобладали представители «старой гвардии», появляются недавние выпускники еврейских ВУЗов. Как отметил один из интервьюируемых «можно сказать, что началась смена поколений»⁴⁵.

Начиная с 2001, когда молодежные программы «Сэфера» возглавил А. Федорчук, можно говорить о экстенсивном развитии системы школ (к примеру в 2004 намечается провести за лето 8 школ по иудаике). Всего же за минувшие пять лет

«Сэфер» провел 25 студенческих школ в Москве, Санкт-Петербурге, Харькове, Киеве, Крыму, Самаре, Самарканде, Хмельницком.

Первоначально предпочтение при отборе в школы отдавалось участникам конференций. Однако, затем, вероятно для того, чтобы привлечь в иудаику талантливую молодежь из провинции, принцип отбора был изменен. В настоящее время отбор на некоторые школы осуществляется вне зависимости от участия в конференциях. Приглашение участвовать в школах получают и студенты-первокурсники, только приступающие к изучению иудаики. Причем, на Харьковской школе такие студенты, учащиеся в МСУ, даже могут сдать преподавателям школы какой-либо из курсов, который затем будет проставлен им в зачетку. Кроме того, утратил прежнюю жесткость принцип привязки школ к конференциям. Зато стал более жестким сам отбор. Это не в последнюю очередь связано со значительным конкурсом на некоторые школы. К примеру, на Зимнюю школу-2004 конкурс достигал четырех человек на место.

Начиная с 2003, помимо школ, в которых изучается по образному выражению все «от ТАНАХА до Палмаха», организируются и т.н. тематические или полевые школы. Особенностью подобных школ является то, что «упор [в них] делается не только на учебу, но и на конкретные полевые работы по изучению и сохранению памятников материальной и духовной культуры евреев диаспоры»⁴⁶. Причем эти школы проводятся в непосредственной близости от объектов исследований. Так, школа в Крыму совмещает лекции и описание караимского кладбища в Чуфут-Кале. Летом 2004 планируется провести подобную же полевую школу на Таманском полуострове, рядом с раскопками древней Фанагории.

Первые проекты стажировок занимающихся иудаикой студентов возникли в середине 1990-х, когда предполагалось наладить стажировку студентов Кишиневского Университета в Академии им. Маймонида. В 1997 возникла программа «Эшнав», авторами которой были известный английский исследователь иудаики Д. Клир и Э. Видор, предусматривающая месячную стажировку лучших российских студентов в Израиле – с персональным тьютором (преподавателем), возмож-

ностью работы в архивах и библиотеках. Первоначально она была рассчитана на 12, затем на 20 человек. В настоящее время количество участников программы выросло до 30. Своя молодежная программа есть и у Русского общества друзей Еврейского университета в Иерусалиме (директор – А. Симонова), организующего годичные стажировки лучших российских студентов в Еврейском университете в Иерусалиме⁴⁷.

Еще одна программа, направленная на привлечение в иудаику талантливой молодежи стартовала в 2002. Речь идет о создании в Москве и С.-Петербурге курсов по иудаике для старших школьников. В Москве эти курсы получили название Малого факультета иудаики, а в С.-Петербурге – Вечерней школы по иудаике. Все эти программы изначально создавались на базе московских еврейских вузов, позднее для их координации был создан Межуниверситетский центр еврейского образования в России (содиректора – И. Дворкин и С. Парижский). Причем, в С.-Петербурге лица, прослушавшие курс Вечерней школы по иудаике и получившие сертификат об ее окончании имеют льготы при поступлении⁴⁸.

Активно развивалась и такая, прежде почти отсутствовавшая в СССР отрасль иудаики, как исследования Холокоста. Уже в 1989–1990 группы, занимавшиеся сбором и обработкой источников по устной истории Холокоста, существовали в Москве, Ленинграде, Киеве и Харькове⁴⁹. В 1992 в Москве был основан Научно-просветительный центр «Холокост», ставший организацией, объединившей большинство исследователей Холокоста на постсоветском пространстве. Его основными целями стали увековечение памяти о жертвах Холокоста, создание музеев и документальных экспозиции, внедрение темы в образовательные программы и стандарты школ и вузов, проведение мемориальных вечеров, создание мемориалов погибших, сбор документов, свидетельств и воспоминаний. Первым президентом НПЦ стал известный историк и философ М.Я. Гефтер (1918–1995). С 1995 Президентом НПЦ «Холокост» (с 1997 – Межрегиональный Фонд Холокост”) является писатель и журналист А. Гербер. Вице-президентом НПЦ/МФ «Холокост» является известный российский исследователь Холокоста И. Альтман. Фонд объединяет профессиональных ученых, журналистов, общественных деятелей, педа-

гогов и студентов разных национальностей. Имеет отделения в С.-Петербурге, Благовещенске, Биробиджане, Воронеже, Владимире, Ростове, Смоленске, Таганроге. Бресте. Фонд «Холокост» является членом Международной ассоциации центров «Холокост». В рамках работы МФ «Холокост» были организованы образовательные семинары по теме Холокоста. Фонд проводит конкурсы работ о Холокосте и международные конференции школьников⁵⁰.

В настоящее время можно выделить несколько крупных центров иудаики на постсоветском пространстве. Первое место занимает Москва, унаследовавшая звание важнейшего научного центра еще с советских времен. За звание второй столицы иудаики на постсоветском пространстве могут вполне успешно побороться С.-Петербург и Киев. В последнем городе активно действуют два научно-исследовательских учреждения, занимающихся иудаикой – Киевский институт иудаики (КИИ) и Всеукраинский центр изучения истории Холокоста. КИИ, по некоторым оценкам являющийся по некоторым оценкам одним из самых сильных научно-исследовательских институтов, занимающихся иудаикой на постсоветском пространстве, с 1993 проводит регулярные научные конференции «История и культура евреев в Восточной Европе». В 1998 эти конференции были преобразованы в тематические конференции, посвященные различным сторонам жизни украинского еврейства. А среди украинских ВУЗов, где функционирует кафедра иудаики есть и Киево-Могилянской академия – российский аналог РГГУ⁵¹.

В качестве менее значительных центров можно назвать Казань, Томск, Ростов-на-Дону, Львов, Донецк, Одессу, Харьков, Запорожье, Днепропетровск, Минск, Ригу, Кишинев, Тбилиси. Во многих из этих городов также проводятся региональные конференции по иудаике, выпускаются сборники докладов и т.д.⁵².

Сказанное, естественно, не означает, что во всех остальных городах иудаики не существует вовсе..

Наблюдается также некая региональная специализация. Так, к примеру, тема Холокоста фактически «монополизирована» учеными, живущими в Украине (в феврале 2004 в Львове прошла учредительная конференция Всеукраинской

организации исследователей Холокоста) и Беларуси. В Москве и С.-Петербурге напротив, сосредоточены основные кадры ученых, занимающихся библеистикой, семитологией, языком иврит⁵³. Неожиданно мало оказалось ученых, занимающихся историей евреев в СССР и на постсоветском пространстве. Всего по различным подсчетам в различных проектах и программах академической иудаики на постсоветском пространстве участвует от 1000 до 2000 человек.

Подводя итоги можно сказать, что десятилетие, начавшееся в 1994, было ознаменовано бурным расцветом академической иудаики на постсоветском пространстве. Научный уровень проводимых конференций вырос настолько, что может успешно конкурировать с зарубежными аналогами. Практически на пустом месте возникла система, связывающая десятки городов и обеспечивающая возможность одаренным студентам и ученым из провинции попасть на конференции и стажировки в Москву и Израиль, вне зависимости от их национального происхождения. Побочным следствием этой «программы внедрения еврейских ценностей в нееврейские мозги»⁵⁴, стало ее превращение в еще один канал распространения толерантности в студенческих кругах.

Несмотря на бурное развитие иудаики на постсоветском пространстве в последнее десятилетие, нельзя сказать, что ее путь усыпан розами. Одна из проблем – статус иудаики. В России иудаике так и не удалось «вписаться» в академическую науку. «Головная» организация российской иудаики – Центр «Сэфер» в настоящее время является подразделением Института Славяноведения и балканистики – Центром славяно-иудейских исследований⁵⁵. Практически идеальная ситуация в этом отношении сложилась в Украине и Молдове. В Киеве существует Отдел еврейской истории и культуры («еврейский отдел») Института политических и этнонациональных исследований Национальной академии наук Украины. В Институте межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова существует Отдел истории и культуры евреев Молдовы.

В остальных республиках бывшего СССР ситуация со статусом иудаики примерно равна российской. В Беларуси основной проблемой является отсутствие профильного ВУЗа. Су-

ществовавший в Минске Международный гуманитарный институт, где действовала кафедра иудаики, в результате ряда акций властей, предпринятых в конце 2003 – начале 2004, прекратил свое существование. Впрочем, надо отметить, что несмотря на это в белорусских ВУЗах проходят защиты дипломных работ и диссертаций по иудаике. Кроме того, исследования по еврейской тематике проводятся преподавателями и студентами белорусских университетов в Бресте, Гродно, Гомеле, Могилеве и Минске. В Грузии действует Кабинет иудаики при ТбилГУ. «Белым пятном» являются республики Центральной Азии. Там роль еврейских ВУЗов в последние годы фактически выполняет школа по иудаике. Приятным исключением является Кыргызстан, где в Киргизско-Российском славянском университете в Бишкеке в учебные программы входят курсы по еврейской литературе⁵⁶.

Впрочем, есть и проблема, общая для всех республик – проблема будущего студентов еврейских ВУЗов, кадров академической иудаики. Фактически в настоящий момент только в Москве и С.-Петербурге студенты еврейских ВУЗов, решившие продолжить занятия академической иудаикой, могут найти работу по схожим профессиям. Можно указать на то, что в настоящее время более 90 ВУЗов в России и на Украине ввели у себя курсы библеистики, еврейской истории, культуры, литературы, философии, иврита и идиша, что в принципе открывает громадное поле деятельности для недавних студентов. Но, практически ни один из этих ВУЗов не в состоянии обеспечить преподавателям достойный уровень оплаты, тем более с предоставлением жилья. А, кроме того, есть и местные кадры, переквалифицировавшиеся в преподаватели иудаики из «смежных» профессий, и вовсе не склонные уступать свое место кому-то еще. Ситуация усугубляется реэмиграцией научных кадров из Израиля в страны СНГ. Первоначально такой «научный импорт» был жизненно необходим, ввиду отсутствия в России и других бывших советских республиках специалистов по многим еврейским дисциплинам. Однако, с тех пор ситуация изменилась – появились достаточно хорошо подготовленные местные кадры. Но запущенный в начале 1990-х механизм «научного импорта» продолжает работать. В результате многие места, которые могли бы быть заняты

выпускниками еврейских ВУЗов, оказываются закрыты для них на ближайшие несколько десятилетий, что, естественно, лишает определенную часть студентов стимулов к продолжению научной деятельности. В прежние годы ситуация частично разрешалась с учетом интереса к российской иудаике в западных университетах и значительного представительства израильских организаций в Москве. Но поскольку возможности ВУЗов во всем мире не беспредельны, а вакансии в израильских организациях в России и странах СНГ во все большем количестве заполняют русскоязычные израильтяне, то и эта возможность оказывается закрытой. Фактически в ближайшие несколько лет, когда студенты первых выпусков ЕУМ, ЦИЕЦа, ПИИ и пр. закончат аспирантуру, российскую иудаику ждет своеобразный «кризис перепроизводства». Ликвидировать этот кризис возможно лишь при наличии сети научно-исследовательских организаций, способных «абсорбировать» молодых ученых – что-то типа ИВО. Пока что первой ласточкой подобных организаций является созданный в 2003 на средства известного мецената Л. Невзлина Международный исследовательский центр российского и восточноевропейского еврейства (академический директор – проф. О. Будницкий). Признавая громадные заслуги Центра (среди прочего – первой организации, поддержавшей именно исследование истории российского и советского еврейства), нельзя не отметить, что для полноценного решения описанного выше кризиса требуется не меньше 4–5 подобных же организаций.

Не менее жесткой остается и проблема финансирования академической иудаики. В настоящее время основные программы центра «Сэфер» финансируются за счет международных еврейских организаций и фондов, как и 10 лет назад. Это при том, что ситуация в российском бизнесе значительно изменилась. Теми суммами, которые 10 лет назад казались даже крупным предпринимателям просто запредельными, сейчас спокойно оперируют бизнесмены средней руки. В результате сохраняется опасность крушения многих программ по иудаике, в случае резкого сокращения зарубежного финансирования. Подобную ситуацию можно сейчас наблюдать на Украине, где из-за сокращения финансирования «Джойнтом» оказался под ударом Международный Соломонов Университет.

Примечания

- ¹ Крупник И. Проблемы этнографического изучения евреев в СССР: восемь лет спустя (1982–1989) // Исторические судьбы евреев России и СССР: начало диалога. М. 1992. С. 28–40.
- ² Лихачев В., Федорчук А. Высшее образование в области иудаики на постсоветском пространстве // Евразийский еврейский сборник. Киев, 2004.
- ³ Интервью с Е. Смагиной. 21.04.2004.
- ⁴ Интерес в этом отношении представляет заявление многолетнего главы Главлита П. Романова в ответ на предложение об издании «Иудейской войны» Иосифа Флавия: «Кому нужна эта история? Народу эта книга не нужна!» (Беседин И. Структура и сверхзадача указателя // Рутберг Н.Н., Пидевич И.Н. Евреи и еврейский вопрос в литературе советского периода. М., 2000. С. 10).
- ⁵ По этому поводу рассказывали такую историю: директор некоего исторического института вызвал к себе ученого и поинтересовался, почему тот изучает иврит. «Этот древний язык древнего народа, а я занимаюсь древностью» – ответил тот. Директор на это возразил: «Тогда почему бы Вам не изучать хеттский? Тоже древний язык, древний народ». «Потому, что я – не хетт» – ответил коллега. – Интервью с Е. Смагиной. 21.04.2004.
- ⁶ География и культура этнографических групп татар в СССР. М., 1983; Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР. М., 1985; Этнические группы в городах европейской части СССР. М., 1987.
- ⁷ Крупник И. Проблемы этнографического изучения евреев в СССР. С. 37.
- ⁸ Петрухин В.П. История хазар и сага Артура Кестлера о тринадцатом колене // Параллели. 2002. № 1. С. 285. Интервью с Е. Смагиной 21.04.2004.
- ⁹ Май А. Древняя традиция под судом у идеологов / Симпозиум «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы» // Еврейский самиздат. Т. 15. Иерусалим, 1977. С. 276.
- ¹⁰ Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 5, ОП. 77, Д. 377, Л. 1–3.
- ¹¹ Сольмар Э.Л. Протоколы антиссионистских мудрецов / Евреи в СССР. № 14 // Еврейский самиздат, Т. 16. Иерусалим, 1978. С. 131–139.
- ¹² Лукин С. Новый поворот старой темы / Евреи в СССР, № 17. Иерусалим, 1980. С. 130–134.
- ¹³ Так, по воспоминаниям М. Куповецкого он вместе с друзьями за 5 дней полностью переписали весь 1-й том КЕЭ (Интервью с М. Куповецким 12. 2003).
- ¹⁴ Интервью с М.А. Членовым 30.12.2003.
- ¹⁵ Симпозиум «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы» // Еврейский самиздат. Т. 15. Иерусалим, 1977. С. 10.
- ¹⁶ Раздел о ЕИЭК написан на основании интервью с М.А. Членовым, М. Куповецким, Р. Каплановым и В. Черниным, а также статьи И. Крупника
- ¹⁷ Интервью с В. Черниным, 15.02.2004.
- ¹⁸ Интервью с М. Куповецким 12. 2003.
- ¹⁹ «Нам было сказано – вот Вам комната, работайте. Потом появился заместитель Вергелиса Х. Бейдер. Он бросил к нам на стол письмо и сказал – теперь это будет Ваше» – интервью с М.А.Членовым 30.12.2003. «Вергелис еще обещал открыть в журнале рубрику “Этнография”, Где будут публиковаться все Ваши доклады» – интервью с М. Куповецким 12. 2003.

- ²⁰ Интервью с М. Куповецким, 12.2003.
- ²¹ Интервью с М.А. Членовым 30.12.2003.
- ²² Интервью с М. Куповецким, 12.2003.
- ²³ Крулик И. Проблемы этнографического изучения евреев в СССР: восемь лет спустя. С. 30–31.
- ²⁴ Интервью с В. Черниным 15.02.2004.
- ²⁵ Крулик И. Проблемы этнографического изучения евреев в СССР: восемь лет спустя. С. 32.
- ²⁶ Интервью с В. Черниным 15.02.2004.
- ²⁷ Интервью с М. Куповецким, 12.2003.
- ²⁸ Интервью с Р. Каплановым, 21.02.2004.
- ²⁹ Марш Э. Йом ха-Шоа-88 // Ленинградский еврейский альманах. № 16. С. 76–77; Интервью с М.А. Членовым 30.12.2003..
- ³⁰ Каплан Б. Левич Е. Рижские чтения по иудаике / Хаим. 1979. № 1 // Еврейский самиздат. Т. 25 Иерусалим, 1982. С. 361.
- ³¹ Интервью с В. Черниным 15.02.2004.
- ³² Письмо профессора Б.В. Ракитского от 28.08.1989, ксерокопия. Личный архив автора.
- ³³ К читателям // Вестник ЕУМ. 1993. № 1. С. 3.
- ³⁴ Лихачев В., Яковлева О. «Периодические научные издания по иудаике на постсоветском пространстве» // Евреи Евразии. 2003. № 3. (http://www.eajc.org/publish_gen_r.php?id=49).
- ³⁵ Лихачев В., Федорчук А. Высшее образование в области иудаики на постсоветском пространстве // Евразийский еврейский сборник. Киев, 2004.
- ³⁶ Рубинштейн И. Форточка в иудаику (интервью с председателем Академического совета «Сэфера» Р.М. Каплановым) // Migdal Times № 30 январь–февраль / 2003. шват / 5763.
- ³⁷ Интервью с Л.Ф. Кацисом 12. 2003; интервью с Р.М. Каплановым, 21.02.2004.
- ³⁸ Интервью с Л.Ф. Кацисом 12. 2003.
- ³⁹ Рубинштейн И. Форточка в иудаику (интервью с председателем Академического совета «Сэфера» Р.М. Каплановым) // Migdal Times № 30 январь–февраль / 2003 шват / 5763
- ⁴⁰ Архив Центра «Сэфер», папка «Отчеты-95», док. Заседание Академического Совета 07.03.1995. Л. 2–3, 6. Архив Центра «Сэфер», папка «Отчеты-95».
- ⁴¹ Письмо В. Мочаловой руководителям ПЕУ-ПЛИИ И. Дворкину и Д. Эльяшевичу от 12.01.1996 (Архив Центра «Сэфер», Папка «Исходящие»).
- ⁴² Мочалова В.В. Отчет о семинаре «Проблемы изучения и преподавания еврейской культуры в ВУЗах». С. 3. // Архив Центра «Сэфер», папка «Семинар».
- ⁴³ Ассоциация студентов иудаики возникла по инициативе М.М. Членова по образцу аналогичных организаций еврейских студентов в Европе.
- ⁴⁴ Членов М.М. Молодежные конференции по иудаике: опыт первых трех лет // Вестник еврейского университета. 1999. № 1 (19). С. 392; Интервью с М.М. Членовым 01.2004.
- ⁴⁵ Интервью с А. Федорчуком 04.2004.
- ⁴⁶ Интервью с А. Федорчуком 04.2004.
- ⁴⁷ Членов М.М. Молодежные конференции по иудаике: опыт первых трех лет

// Вестник еврейского университета. 1999. № 1 (19). С. 393; *Лихачев В., Федорчук А.* Высшее образование в области иудаики на постсоветском пространстве / / Евразийский еврейский сборник. М., 2004; интервью с М.М. Членовым; интервью с А. Федорчуком 04.2004.

⁴⁸ *Лихачев В., Федорчук А.* Высшее образование в области иудаики на постсоветском пространстве // Евразийский еврейский сборник. Киев, 2004; <http://www.ort.spb.ru/friend/pju/>

⁴⁹ *Крупник И.* Проблемы этнографического изучения евреев в СССР: восемь лет спустя. С. 34.

⁵⁰ <http://www.holofond.ru/fund.html>.

⁵¹ Интервью с В. Лихачевым, 04.02.2004.

⁵² *Лихачев В., Федорчук А.* Высшее образование в области иудаики на постсоветском пространстве // Евразийский еврейский сборник. Киев, 2004..

⁵³ Интервью с В. Мочаловой, 04.2004.

⁵⁴ Интервью с М.М. Членовым 01.2004.

⁵⁵ Приказ директора Института славяноведения и балканистики Волкова В. № 41 от 04.04.1995.

⁵⁶ *Лихачев В., Яковлева О.* «Периодические научные издания по иудаике на постсоветском пространстве» // Евреи Евразии. 2003. № 3. (http://www.eajc.org/publish_gen_r.php?id=49); Пресс-релиз белорусского представительства Объединения комитетов в защиту советских евреев № 15 (Личный архив автора); Интервью с В. Мочаловой 04.2004.

ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ

Галина Синоло (Минск)

Рецепция Песни Песней в русской и русско-еврейской поэзии конца XIX – начала XX веков

Среди книг Танаха, ставшего фундаментом и своего рода Метатекстом не только еврейской, но и европейской культурной традиции и наряду с эллинским наследием определившего топику и стилистику европейской литературы, совершенно особое место занимает Песнь Песней. Само название этой книги является так называемым комплиментарным названием, подчеркивающим исключительные поэтические качества текста и образованным как превосходная степень: *Шир га-Ширим* – «Песнь над всеми песнями», «Всем песням Песня», «Наилучшая Песнь» (отсюда и название, закрепившееся благодаря переводу М. Лютера, – *Das Hohe Lied* – «Высокая Песнь», или «Высшая Песнь»). По словам С.С. Аверинцева, «перед нами книга, одинаково хорошо подходящая и к свадебному веселью, и к одиноким восторгам самоуглубленных раздумий...» [1, 289]. Песнь Песней является той книгой в составе Книги Книг, к которой наиболее часто обращались и обращаются религиозные мыслители и светские ученые, поэты и просто читатели. Безусловно, через призму ее рецепции может изучаться мировая культура и литература, при этом и само обращение к библейскому тексту, и то или иное обращение с ним является достаточно наглядным показателем художественной устремленности той или иной эпохи.

....Как будто обили черным сукном
Соборные своды, и только в одном
Углу разметались могучей мечты
Бушующие светоносно листы.

Как будто на море, на бурный завет,
На Библию гибели пенистый свет

Свергался, и били Псалмами листы,
И строки кипели, дышали киты.

И небо рыдало над морем, на той
Странице развернутой, где, за шестой
Печатью седьмую печать словив,
Вся соль его славит, кипя, Суламифь. [7, 445]

Так писал Б. Пастернак в феврале 1917 года в набросках «Поэмы о ближнем», во взбаламученной войной и революцией, взметенной февральским вихрем России, передавая свое ощущение сдвинувшегося, вышедшего из пазов времени, дышащего гибелью и надеждой, предчувствием конца времен и неукротимой радостью бытия, через тонкие аллюзивные пласты, связанные с Песнью Песней. «...за шестой // Печатью седьмую печать словив...» – заманчиво увидеть в этих строках не только прямой отзвук на знаменитое место в Апокалипсисе Иоанна Богослова о снятии Агнцем одной за другой семи печатей на книге Сидящего на престоле (*Отк 6*), – отзвук, преломленный через не менее знаменитое «Положи меня печатью на сердце, // На руку твою печатью!» (*Песн 8:6; здесь и далее – перевод И.М. Дьяконова [6, 81]*), но, быть может, и более опосредованный – на фразу Мидраша Рабба о Песни Песней: «Слово за семью печатями». Тем самым Мидраш указывает на эзотерический смысл книги, доступный лишь посвященным и, возможно, связанный с эсхатологической тайной (заметим, что и само представление о мире как некоей таинственной Книге в руках Всевышнего, и об эсхатологическом «снятии печатей», безусловно, унаследованы христианской традицией от иудейской). Примерно семь столетий спустя после фиксации слов Мидраша (III в.) Саадия Гаон (X в.) следующим образом начнет свой комментарий к Песни Песней: «Знай, брат мой, что ты найдешь большие расхождения в толковании Песни Песней. Они все различны, потому что Песнь Песней подобна замку, ключи от которого потеряны». И все-таки Саадия предпринимает свой путь поисков смысла таинственной книги, как до него и после него сотни известных и неизвестных комментаторов – еврейских и христианских. Американский исследователь М. Поуп заметил о Песни Песней: «Пропорционально ее размерам ни одна книга Библии не

вызвала такого количества рецептов и прочтений, такого множества интерпретаций каждого ее слова» [12, 89]. Эта книга, исполненная для неискушенного читателя, воспринимающего прямой смысл текста, откровенной эротики, чувственной радости, стала для религиозного сознания, как еврейского, так и христианского, наиболее адекватным выражением интимнейшего религиозного чувства; книга, говорящая, казалось бы, языком плотской любви, стала эталоном языка, наиболее адекватного для описания невыразимого духовного опыта, связанного с постижением Бога через любовь, через мистический экстаз. Но этот мистический смысл, как и многомерные смыслы аллегорические, безусловно, не только не могут отменить прямой смысл текста, но даже невозможны без него: феномен земной любви в теснейшем сплетении духовного и телесного воспринимается как «пламя Божье», как высокий дар человеку, через который он обретает Божественную Любовь. Это, а также необычная поэтика, сочетающая передачу динамики духа с текучей пластикой форм, и делает, вероятно, Песнь Песней столь привлекательной для поэтов религиозных и светских, поэтов различных направлений и школ. Каждый «вычитывает» в ней свое видение мира, Бога, человека, свое понимание любви. «...самая ароматичная и тайная поэма во всемирной литературе», – писал некогда В. Розанов [9, 167] и, относя знаменитое «Не пройдет и иота...» к Песни Песней, призывал: «Не трогайте и черты в ней. Все вышло так в ней, и вышло единственный только раз в истории, что как вы перемените хотя одну в ней черту – нечто умрет в ней и повредится вся она; заменить же эту черту чем-нибудь ни вы и никто не сумеет. Итак, оставьте все эти звуки, тон их, сохраните даже то, чего вы за древностью не понимаете или что по незнанию обстановки быта крайне темно: эти непонятные места пройдут немymi для вас, но зато остальное сохранит ту свежесть живых и чистых вод, которые вот уже несколько тысяч лет назад вышли из-под кедров Ливана и поят народы с тех пор, и все пьют эти воды и свежают от них» [9, 165]. Писалось это в самом начале XX века, когда русская поэзия переживала острый всплеск интереса к Песни Песней, и остановить процесс ее поэтического переосмысления, создание многочисленных переложений было невозможно.

Безусловно, Песнь Песней является особенно значимым и знаковым текстом для еврейской культуры, и прежде всего для мистической традиции. Еврейская постбиблейская литургическая поэзия, равно как и мистическая литература, начиная с эпохи поздней античности, использовала метафорику и топику Песни Песней для выражения неразрывного Союза (*Берит*) между Всевышним и Общиной Израиля (*Кнесет Йисраэль*), Всевышним и душой человека. Непревзойденных вершин эта поэзия достигла в пиютах еврейских поэтов *аль-Андалус* – Шеломо Ибн Гвиरोля, Йегуды га-Леви (Галеви), Авраама Ибн Эзры. Западноевропейская традиция открывает для себя Песнь Песней как язык мистического опыта также в эпоху поздней античности (прежде всего в комментариях Оригена), но как язык религиозно-мистической поэзии на новых европейских языках – лишь в эпоху зрелого Средневековья (наиболее яркий пример – «Струящийся свет Божества» немецкого мистика XIII в. Мехтильды Магдебургской). Эта линия была затем продолжена в испанской мистической поэзии XVI в., в немецкой и – шире – европейской мистической поэзии XVII в. Параллельно Песнь Песней, с легкой руки Оригена, воспринимается как «пасторальная Божественная драма» (Джон Милтон) и становится одним из истоков европейской пасторали, особенно мистического ее варианта (Фридрих Шпее, Ангелус Силезиус и др.). Одновременно XVII в. открывает Песнь Песней как эталон языка любовной поэзии, языка земной страсти. Эпоха Просвещения воспринимает ее в первую очередь через модусы рококо и сентиментализма, через поиски естественности, цельности, единения с Природой как храмом Божьим. Под этим влиянием начинается осмысление Песни Песней и русская поэзия. Первым создал переложение Песни Песней Г. Р. Державин – в жанре стихотворной пасторальной драмы («Соломон и Суламита», 1807). Выполненная в русле сентименталистско-рокайльной поэтики, парафраза Державина предстает как изысканная галантная пьеска в дворцово-буколических декорациях, причем русских (отсюда и неперемный лужок, и странное соседство ливанского кедра и русской липы). Вместе с тем переложение Державина сохраняет пафос возвышенной и преображающей мир и человека любви. Недаром диалоги и совместные лирические партии

Соломона и Суламиты сопровождаются рефреном – хором дев: «Любовь сердцам, // Как мед, сладка; // Любовь душам, // Как смерть, крепка» [8, 111–112].

Новую страницу в русской поэзии, связанную с вольными парафразами отдельных фрагментов Песни Песней, открывает А.С. Пушкин («В крови горит огонь желанья...», «Вертоград моей сестры...», оба –1825). Несомненно, в библейской книге русского поэта привлекает необычное сочетание, столь близкое по духу русскому романтизму и Пушкину в особенности, страстности, глубины, неистовости чувств, эротики и строгого целомудрия. Русский поэт успешно соревнуется с библейским текстом в текучей пластичности образов, но при этом облекает все в отточенную кристаллическую форму силлаботонического русского стиха, играющего аллитерациями и ассонансами. Пушкинские переложения, безусловно, остаются непревзойденными в русской поэзии по своей звучности и пластической силе и задают тон дальнейшим поискам русских поэтов, обращающихся к Песни Песней.

Однако далее наступает более чем двадцатилетний перерыв (исключая вариацию А. Ротчева «Соломон» – «На ложе в полночи заветной...», 1829). Интерес к Песни Песней возрождается в середине XIX в. и нарастает по мере приближения его к концу, в связи с новыми процессами в социальной и духовной жизни России, а также появлением неоромантических, импрессионистических, символистских тенденций. Подражание Песни Песней («Не дивись, что я черна...») включает в свои «Подражания восточному» (1850) А.А. Фет; целостное переложение книги создает Л.А. Мей (цикл «Еврейские песни», 1849–1859). Подчеркивая, как и Фет, восточный, более того – еврейский, характер поэзии Песни Песней, Мей соединяет этот неповторимый колорит с многообразием традиций, выработанных русской поэзией, – от классических форм внутреннего монолога («На ложе девичьем, в полуночной тиши, // Искала я тебя, возлюбленный души...» [7, 120]) – до цыганского романса («Поцелуй же меня, выпей душу до дна... // Сладки перси твои и хмельнее вина...» [8, 115]), до стилизации русской народной песни («Хороша я и смугла, // Дочери Шалима! // Не корите, что была // Солнцем я палима... // <...> По опушке леса гнал // Он козлят, я – тоже, // И тенистый лес

постлал // Нам двойное ложе...» [8, 115, 116]). В переложении Мея особенно заметно стремление сделать Песнь Песней органичным фактом русской поэзии, преломив ее через призму фольклорной поэтики: «Над лугами над шелковыми // Бродит белая роса // И слезинками перловыми // Мне смочила волоса... // ...Милый в дверь мою кедровую // Стукнул смелою рукой: // Всколыхнуло грудь пуховую // Перекатною волной» [8, 119] и т. п. Мей довольно точно следует внутренней логике Песни Песней, ее композиции, но каждый отдельный фрагмент выстраивает в неповторимой ритмике и стилистике.

Подлинный же «бум» вокруг Песни Песней начинается с 80-х годов XIX в. и обусловлен он, несомненно, социальным кризисом и ощущением все более обостряющегося кризиса сознания, переоценкой ценностей и попыткой спасти ценности нетленные. К библейской книге обращаются поэты, ставящие перед собой самые разные идейно-художественные задачи. Так, в переложениях К. Фофанова («Из Книги Песни Песней», ок. 1886), графа Д. Бутурлина («Суламита», 1887), А. Зарина («Из Песни Песней», 1894), М. Лохвицкой («Между лилий», 1897), Г. Чулкова («Песня Песней», 1902–1903), вольных вариациях К. Бальмонта («Манящий взор, крутой изгиб бедра...», «Два венка») очевидно стремление воссоздать чувственно-пряную атмосферу Песни Песней, интерпретировать ее в неоромантическом ключе – как произведение о земной страстной любви, противостоящей анемичности чувств и убожеству настоящего. Это особенно очевидно в вольных вариациях Константина Фофанова на тему пятой главы Песни Песней, где ближневосточные реалии неизбежно разбавляются русскими, воркование горлицы вытесняется пением соловья; горлице (горлинке) уподобляется, как и в Песни Песней, возлюбленная, но ее приют в ущелье под скалой (образ, перекликающийся со сходным из Книги Псалмов) становится приютом для любовного свидания: «Это он, это – милый мой друг! Это он // Самовластной рукою меж белых колонн // Раздвигает пурпурные складки. // На крыльцо он взбежал, чтоб меня устеречь, // И лепечет мне кротко любовную речь, // И дрожит, как больной в лихорадке. // Он лепечет: “Приди на свиданье ко мне! // Вылетай из гнезда, голубица! // Посмотри, как цветы улыбнулись весне, // Как цветам улыбнулась

денница! // Развернули смоковницы почки свои, // Налились виноградные лозы. // Нынче пели всю ночь до утра соловьи / / И заслушались песен их розы. // Выйди, солнце мое, голубица моя! // Голос твой мне отрадней, чем песнь соловья, // Выйди, горlinka, выйди, родная! // И под кровом утеса в ущелье глухом // Мы уьемся весною, уьемся теплом, // В сладких грезах любви утопая!» [7, 381–382]. Тонкостью, акварельной чистотой красок и при этом сохранением основной топики Песни Песней (в которую, тем не менее, вторгается истинно русский, почти бунинский, «сумрак... аллея», хотя и масличных) отличается вольная вариация Мирры Лохвицкой «Между лилий», написанная легким песенным стихом (усеченным трехстопным дактилем) и являющаяся изливанием женской души, грезой об идеальном возлюбленном и идеальной любви: «Друг мой – что облачко ясное, // Луч, возрожденный из тьмы. // Друг мой – что солнце прекрасное // В мраке дождливой зимы. // Взоры его – благосклонные, // Речи – любви торжество. // Блещут подвески червонные // Царской тиары его. // Пурпур – его одяние, // Посох его – золотой. // Весь он – восторг и сияние, // Весь – аромат пролитой. // <...> Кроют нас чащи тенистые, // Сумрак масличных аллей. // Друг мой! мы – лилии чистые, // Дети саронских полей» [8, 394, 395]. При этом упоминание и «царской тиары», и «сияющего храма», пусть и представляющего как венчик раскрытого белоснежного цветка лилии [8, 393], вносит в текст дополнительные коннотации, указующие на сакральные подтексты Песни Песней, на двойственность образа возлюбленного, представляющего, в соответствии с библейским оригиналом, как пастух и одновременно как царственный Жених.

Однако во многих переложениях исчезает даже малейший намек на сакральность текста, как, например, в финале переложения Андрея Зарина, где отсутствует упоминание о любви как «Божьем пламени» (*Песн* 8:6; [6, 81]; в Синодальном переводе передано как «пламень весьма сильный» – в связи с возможностью прочтения слова *Элогим* и как «Бог», и как «силы», или «сильные»), но акцент делается на ревности, которая страшнее мук ада, таинственная «печать», положенная «на руку» и «на сердце» и также несущая в себе сакральные коннотации, однозначно интерпретируется как обру-

чальное кольцо: «Я говорю тебе – как на руке кольцо, // Так имя ты мое всегда носи с собою, // И в сердце у себя печатью огневою // Запечатлей возлюбленной лицо... // Моя любовь, как смерти шаг, верна: // Когда я близ тебя – собой я не владею. // Но бойся изменить! Пред ревностью моею // И бездна ада будет не страшна!...» [7, 392]. В переложении Зарина также очевидна попытка соединения восточной экзотики и русских реалий, типично русских фольклорных образов: «– Суламита дорогая! // Страстью грудь моя горит. // Дождь прошел; зима пропала; // Все поля кругом цветут; // Время пения настало, / / Слышишь, ласточки поют. // Нард, смоковница и мирты // Льют весенний аромат; // Встань, возлюбленная, выйди! // Обрати ко мне свой взгляд. // – Дай услышать голос милый, / / Покажи свое лицо! // Выйди, голубь сизокрылый, // На росистое крыльцо!...» [7, 385–386].

Особенно откровенным и одновременно утонченным эротизмом отличаются вариации на темы Песни Песней Константина Бальмонта, обозначающего присутствие в своем тексте текста библейского через тонкие аллюзии и реминисценции: «Манящий взор, крутой изгиб бедра. // Волна волос. Раскинутые руки. // Я снова твой, как был твоим вчера. // Исполнен я ненасытимой муки. // Пусть нам несет полночная пора // Тоску любви, а не тоску разлуки. // Пусть слышатся немолчно до утра // Гортанные ликующие звуки. // Одной рукой обнявши грудь твою, // Другой тебе я шею обовью. // И с плачем, задыхаясь от счастья, // Ко мне прильнешь ты, как к земле листок, // И задрожит от головы до ног // В вакхическом порыве сладострастия...» [7, 399]. Словам, повторяющимся в Песни Песней от женского имени – «Его левая – под моей головою, а правой он меня обнимает» (*Песн 3:6; 8:3* [6, 70, 81]), словно бы отвечает мужской голос, превращая девичьи грезы в реальность мужского желания: «Одной рукой обнявши грудь твою, // Другой тебе я шею обовью» [7, 399]. Отталкиваясь от смелой – «предметной» и одновременно текуче-зыбкой – эротики Песни Песней, Бальмонт в стихотворении «Два венка» создает свой мир эротических фантазий, ощущая себя при этом неким новым Соломоном, воспевая не только красоту женского тела и упоение страстью, но и само искусство, заключающее эти красоту и страсть в красоту стиха, которая усто-

ит перед временем: «То два венка, то два цветка, округлые венцы – // Две груди нежные ее, их нежные концы. // На каждой груди молодой тот кончик – цвет цветка, // Те два венка, те два цветка достойны жить века. // И так как бег столетий нам Искусством только дан, // И так как блеск столетий дан тому, кто чувством пьян, // Тебя я замыкаю в стих, певучая моя, // Двух зорь касаясь молодых, их расцветая я. // И каждый кончик лепестка, мой поцелуй приняв, // Нежнее в цвете заревом, как цвет расцветших трав. // И безупречный алебастр девических грудей, // То две лампы светят мне на празднестве страстей. // Как кость слоновая – живот? и торжество стиха: // Уводит грезу нежный грот, укрытый дымкой мха» [7, 400–401].

Многие русские поэты в сложной, переломной, катастрофической ситуации рубежа веков обращаются к Песни Песней, чтобы найти в ней своеобразное убежище от убогой и пошлой действительности, ощутить через страстное дыхание древнего текста новый прилив чувств и через растворение в образе премудрого Соломона – прилив творческого вдохновения. Такова, например, главная установка вольного переложения Григория Чулкова – небольшая поэма под названием «Песня Песней», состоящая из «Вступления», «Послесловия» и расположенных между ними отдельных лирических фрагментов – песен от женского и мужского имени, не совпадающих в последовательности мотивов с библейским текстом. Показательно, что во «Вступлении» поэт открыто декларирует сознательное вхождение в образ Соломона; он мысленно переносится на склоны Ливана, чтобы там «подслушать вздохи Соломона», обрести «сладость вдохновенья», а главное – «бледных дней забвенья», преодоление убогого настоящего: «Передам я внятно жизни древней сказки, // Древнего еврея вымыслы и ласки. // Я пойму мечтою красоту запястья; // Жить душой устал я – жить среди ненастья. // Я пойду с надеждой на Ливана склоны, // Чтобы там услышать песни Соломона. // Пусть они дадут мне сладость вдохновенья, // Пусть они дадут мне бледных дней забвенья. // Нард, шафран, алоэ, мирра и корица, // Аромат любовный, страстность голубицы, // Виноградник, розы, смуглой груди трепет! // Ваши краски ярки, ваш понятен лепет. // Я пойду с восторгом на Ливана

склоны, // Чтобы там подслушать вздохи Соломона» [8, 141]. Типично декадентское настроение усталости и отвращения от жизни сменяется под пером поэта, как только он входит в мир Песни Песней, гедонизмом, страстной жадной жизни и любви, упоением красотой мира и телесной красотой человека. Весенний пейзаж символизирует пробуждение души и тела от зимней спячки, от анемичного, вялого существования: «Весна среди Ливана гор роскошная идет, // Смоковницы с надеждой почки распускают; // И в небе горлица поет, // И лозы пьяные в цвету благоухают. // Здесь пахнет миррой, сладостью греха. // У ложа с розами стоят корзины. // Пастушка ждет в волненьи пастуха, // Придет ли он из сумрака долины» [8, 141–142]. Однако при этом сохраняется память о том, что этот мир красоты, любви и сладострастия несколько условен и призрачен, он дарит забвение, но лишь на краткие мгновения: «Лобзай меня лобзаньем уст твоих, // Не отрывайся жадными губами; // Хочу забвения на миг, // Хочу упиться пьяными плодами» [8, 143–144]. Опираясь на топику и стилистику Песни Песней, Г. Чулков еще более откровенно усиливает ее эротическую семантику: «– Моя любовь как смерть всевластна. // Стрела ее страшней огня; // Мое томленье сладострастно; // Все пожирает страсть моя. // Приди, возлюбленный, ко мне // И освежи меня душистыми плодами, // Дай сердце укрепить вине, // Его янтарными струями. // Пусть левая рука твоя // Лежит на ложе под главою; // Хитона белого края ты правой подними рукою. // – Дай упиться мне грудью твоей! // Грудь твоя – винограда лоза – // Пахнет лучше янтарных кистей... / / <...> Дай мне груди, уста и глаза!» [8, 143, 146]. Чулкову важно воссоздать атмосферу страсти, вакхического сладострастия с привкусом греховности (в целом это противоречит настроению и смыслу Песни Песней), и отсюда упоминание дважды о «сладости греха» [7, 142, 146], подкрепленное своеобразной «змеиной» метафорикой, ассоциирующейся со змеем-искусителем и грехопадением: «...И, лобзая, змеей я тебя обовью»; «Как змея извивается бровь...» [8, 142, 145]. Сводя любовь, о которой говорит Песнь Песней, к земной, чувственной любви, поэт убежден, что он разгадал тайну великого творения Соломона и через эту разгадку, сублимируя состояние страсти до состояния творчества, вернулся к безгреш-

ности Адама Первоначального, достиг состояния счастья: «Когда-то Соломон, устав от мудрых дел, // Покинув тьму забот, в кедровый лес бежал, // И там среди цветов любовь свою воспел... // А я с любви царя завесу вновь сорвал. // Пусть песнь его любви звучит для нас навек, // Пусть тайны страшный взор погаснет для меня: // Безгрешным буду я, как первый человек; // Я счастье вдохну, стихом любви звеня» [8, 147].

На самом переломе веков русские поэты открывают для себя зыбко-текущую образность и сложную метафорику Песни Песней как весьма органичную для суггестивной поэтики импрессионизма и символизма – поэтики, стремящейся уловить мгновенные и изменчивые состояния мира и души, поэтики намека на трансцендентную сущность бытия. Одна из первых вариаций на темы Песни Песней, соединяющая в себе элементы импрессионизма и символизма, возникает под пером Валерия Брюсова («Мне поется у колодца...», 1897–1900). Типичная импрессионистическая размытость и неопределенность образов соседствует с ощущением присутствия трансцендентного, простота исполнения – с загадочностью и глубиной смысла: «Мне поется у колодца, // Позабыт кувшин. // Голос громко раздается // В глубине долин. // Приходи, мой друг желанный! // Вот тебя я жду. // Травы – одр благоуханный, // В скалах грот найду. // Нет, никто, никто доньше // Не ласкал меня! // Грудь и плечи, как святыни, // Охраняла я. // День настал. Иди, желанный! // Кто ты – знает Бог! // Травы одр благоуханный, // Мягко серый мох, // Оплету вот так я руки. // Спи между грудей. // Вечер. Гаснут, гаснут звуки. // Где ты, сын полей? // Жду кого-то у колодца, // Позабыт кувшин... // Песня громко отдается // В тишине долин» [8, 140]. Брюсов акцентирует целомудрие влюбленной души, ее преданность загадочному Жениху, о котором знает только Бог. Все это создает не явно выраженный, но присутствующий в стихотворении мистический подтекст. С. Соловьев в драматической поэме «Саул и Давид» (1906) вкладывает вариации на темы Песни Песней в уста Давида, представляющего как праобраз вечного певца. Давид поет перед Саулом, входя поочередно то в образ влюбленной девушки, то юноши. При этом поэт насыщает свое переложение яркими цветовыми эпитетами, создавая картину расцветающей весенней природы и пробуж-

дающихся вместе с ней человеческих чувств: «Стихли вьюги холодные, злостные. // В глубине изумрудных долин // Распустились цветы медоносные // Под навесами синих маслин. // ...Жду тебя я порою вечерней, // Улегается розовый прах; // Легконогой подобен ты серне // И оленю в Вефильских горах. // Гиацинты, нарциссы и розы // Травянистый устелят нам одр, // Мои груди – душистые лозы // И как лилии выгибы бедр. // <...> Мои кудри – золотая корона, // Я руками тебя оплету... // Я – нарцисс из долины Сарона, // Я – лилея в молочном цвету! // В синем тумане вечерние дали! // Резко отчетлива лунная тень! // Вижу я блеск золоченых сандалий: // Ты оперлась о зеленый плетень. // <...> Вздохи твои фимиама душистей. // Ты, что голубка, чиста. // Груды твои – виноградные кисти, // Алая лента – уста» [8, 149, 150, 151]. С помощью не прямого переложения, но тончайших аллюзий, как текст, уводящий к праи первоистокам бытия, вспоминает Песнь Песней в своих «Киммерийских сумерках» (1907) М. Волошин: «Туманный день раскрыл золотое око, // И бледный луч, расплесканный волной, // Скользит, дробясь над мутной глубиной, – // То колос дня от пажитей востока. // В волокнах льна златится бледный круг // Жемчужных туч, и солнце, как паук, // Дрожит в сетях алмазной паутины. // Вверх обрати ладони тонких рук // – К истоку дня! Стань лилией долины, // Стань стеблем ржи, дитя огня и глины!» [7, 434]. В данном случае выражение «лилия долины» (ср.: «Я – нарцисс равнины, я – лилия долин!» – *Песн 2:1*) становится единственным, но красноречивым знаком того, что именно Песнь Песней является своего рода сокрытым «шифром», ассоциативным подтекстом этого фрагмента «Киммерийских сумерек», где по воле поэта сквозь «родимый сумрак» прорезается яркий луч библейского солнца, «лилия долины» соединяется со стеблем русской ржи, а все вместе взывает к глубинам единой прапамяти человечества (выражение «дитя огня и глины» вводит коннотации, связанные с архетипом творения мира и человека, ассоциации с первыми главами Книги Бытия).

В это же время русские поэты заново открывают для себя Песнь Песней как текст религиозный, говорящий о присутствии Бога в мире, о теснейшей связи Творца и Его творения, о Любви как главном Божественном Законе мироздания. В их

числе был один из первых русских декадентов А.М. Добролюбов, осудивший в конце концов «города и обычаи», ушедший скитаться по России и принявший обет молчания. Когда же он вновь смог заговорить, то заговорил словами и образами Песни Песней. Сам он так вспоминал об этом: «Когда я вступил на путь покаяния, несколько лет удерживал я уста свои. Однажды открылись они, я не мог запретить им, я запел зимой, среди леса на пустой дороге. ...Прежде я знал много языков, но не знал одного, истинно-сердечного» [цит. по: 11, 176]. В своеобразных духовных гимнах Добролюбова Песнь Песней интерпретируется как предвестие истинной свободы духа, подлинной братской любви, утверждения Царства Божия на земле: «И откроется небо, // И дохнет ветер Божий – // Веянье тонкой прохлады... // И придут все братья наши и скажут: // И ты стал один из нас! // И сядем на древе жизни. // И дадут тебе поцелуй любви бесконечной все души Божьи, // И откроется брачный пир, // Которого радость доносится даже до этого мира, // Потому что сильна, как смерть, любовь, // Люта, как преисподняя, ревность, // Непобедимы, как жизнь, волны света; // И звезды проникают через самые толстые стены темницы. // Брат, перед Богом Живым наши темницы. // И годы, и столетья, и вся земля; // Только туман ранний утренний, // И взойдет солнце правды веков!» [8, 152]. Опираясь на образность Песни Песней, Добролюбов поет песни любви к Богу, Который есть вместе «мать и сестра и Единый Жених»; одновременно то же единство предстает в Душе – Невесте и Голубице: «Сердце зимы прошло, // Дождь пролил, перестал. // Выйди, Невеста моя, // Покажи мне лицо, Голубица моя! // Слушай! Ночь протекла, // И распустились цветы, // Ты мне мать и сестра // Иль Единый Жених! // Ты мне мать и сестра / // И единый жених» [8, 153]. Поэт предупреждает о «рыкающем звере», пожирающем мир, – похоти – и провозглашает чистую духовную любовь, любовное слияние со всем миром: «Я стал ногой в суету, // Но имя Твое сохранил, – // Одной ногой в суету, // Но имя Твое сохранил. // Мир вам, пташки мои, // Мир вам, все братцы мои! // Сочетаюсь со всеми в любви! // Сочетаюсь со всеми в любви!» [8, 154]. Русский искусствовед, художественный критик, переводчик и поэт Абрам Эфрос, опубликовавший новый перевод Песни Песней и составлен-

ную им антологию «Песнь Песней в русской поэзии» («Песнь Песней Соломона». СПб., 1909, 2-е изд., испр. и доп., 1910), писал об Александре Добролюбове: «И ежели он пел Песнь Песней вместе с гимнами любви к птичкам и песчинкам – Франциск Ассизский! – и пел, словно это одно и то же, значит, есть и теперь люди, у которых не из сладострастья в крови возникает Песнь Песней, у которых она рвется из уст невольно в минуту просветленной, всеобъемлющей, неземной любви к Богу и миру» [11, 177].

Однако были и другие поэты, в творчестве которых Песнь Песней возрождалась и обретала новые смыслы «не из сладострастья в крови» (или не только «из сладострастья в крови»), но и не по сугубо религиозным причинам. На рубеже веков Песнь Песней заново открывают также еврейские поэты, пишущие на иврите (особенно Х. Н. Бялик) и идише, и русско-еврейские поэты, пишущие по-русски и ощущающие одинаково своей как русскую, так и еврейскую поэтическую традицию. Они также демонстрируют широкий спектр разнообразных прочтений Песни Песней. С одной стороны, они открывают ее образность и стилистику как наиболее адекватный язык земной чувственной любви, язык тонкой, одухотворенной эротики, и делают это впервые после многовекового перерыва, после великого Йехуды га-Леви (конец XI – XII вв.), у которого, тем не менее, даже в ранних эротических текстах, основанных на топике Песни Песней, звучат сакральные подтексты. С другой стороны, в это время – время переоценки устремлений Гаскалы и начала этапа национального возрождения, время трагических испытаний для еврейского народа (особенно в Царской России) и время рождения политического сионизма, еврейские и русско-еврейские поэты, сосредоточенные практически целиком на осмыслении судьбы еврейского народа, его предназначения, его прошлого и будущего, видят в Песни Песней своего рода метатекст еврейской культуры, символ духовных сил и устремлений народа к возрождению и соединению с родной землей. При этом рецепция текста, свойственная еврейским и русско-еврейским поэтам, в конечном счете восходит к аллегорической и мистической интерпретациям Песни Песней в еврейской религиозной традиции (Союз любви между Всевышним и Общиной Изра-

иля, между Богом и душой человека). Трансформируя это прочтение, они подчиняют образность и стилистику Песни Песней выражению неразрывной связи народа Израиля и Эрец-Йисраэль (Земли Израиля), воспеванию возрождения прекрасной Земли Обетованной и еврейской души.

Одним из основоположников русско-еврейской поэзии стал Семен (Шимон Шмуэль) Фруг (1860–1916), «еврейский Надсон» (определение Ю. Айхенвальда), который впервые средствами русской поэтической речи попытался раскрыть для русской интеллигенции мир еврейской души и еврейской культуры (в особенности древней), в эпоху еврейских погромов стремился пробудить сострадание к страданиям еврейского народа; в ассимилированной же еврейской интеллигенции он заставлял очнуться историческую память, чувство национального самосознания и гордости за свои корни, трагическую и высокую историю, всемирно-значимую культуру. Фруг был русским поэтом с еврейской душой, и не случайно после его смерти Х. Н. Бялик сказал о нем: «Читая Фруга даже на чужом мне языке, я чувствовал в нем родную душу, душу еврея, я обонял запах Библии и пророков... Для меня Фруг писал не по-русски. Читая его русские стихи, я не замечаю русского языка. Я чувствовал в каждом слове язык предков, язык Библии...» [цит. по: 10, 456]. Действительно, Фруг сосредоточен прежде всего на Танахе, Аггаде, Мидрашах, словно бы ставя перед собой задачу пересоздать на русском языке все самые значительные сюжеты, образы, мотивы еврейских классических текстов и справедливо видя в них огромную вселенную, в которой человек может найти все, что нужно для его духа, интеллекта и эстетического чувства. Как справедливо заметил один из первых русских критиков Фруга, К. Арсеньев, «Библия дает ему материал для картин, для мечтаний, для снов, дает пищу и мстительному чувству и мирным грезам об идеальном счастье...» [цит. по: 10, 455]. Если не с «грезами об идеальном счастье», то подлинно со страстной мечтой о возрождении Эрец-Йисраэль и возвращении в нее из изгнания еврейского народа связаны вариации Фруга на темы Песни Песней – «Песня Песней» (между 1881–1889): «...Пой: “Зажигается зоря вечерняя, // Из лесу веет прохлада; // В синем тумане росую облитые // Дремлют поля Галаада; // Только

вершина Кармеля скалистая // В зареве розовом тонет; // Горной тропой пастухи запоздалые // Стадо последнее гонят...» [8, 127]. Как свидетельствует текст, важнейшая задача, поставленная поэтом, – дать поэтический, ярко-романтический образ Земли Обетованной, утолить тоску бесприютной еврейской души по своей родине, такой далекой и прекрасной, кажущейся почти сказочной, но все же реально существующей (подобные поиски еврейской и русско-еврейской литературы XIX в. стимулировал романтический роман Авраама Мапу «Любовь в Сионе», в котором захватывающий любовно-психологический сюжет разворачивается на фоне ослепительных ландшафтов Земли Израиля). Переложение Фруга обнаруживает также явные точки соприкосновения с «Еврейскими песнями» Л. Мея или даже некоторого их стилистического влияния, проявляющегося в использовании интонаций русской народной песни и топики цыганского романа: «Где же ты, милый мой? Где ты, желанный мой, // Мирный шатер свой скрываешь? // Где ты пасешь свое стадо? Где полуднем // Знойным в тени отдыхаешь? // Слышишь ли голос мой? Видишь ли страстные, // Жгучие черные очи? // Долго искала я друга любимого // В мраке таинственном ночи» [8, 127]. И хотя Фруг отдает дань любовно-эротической теме, вплетая в свой текст слегка видоизмененные библейские цитаты («Под головой у меня его левая, // Правой меня он ласкает...»), его задача принципиально иная, нежели в переложениях русских поэтов, – создать волнующий и притягательный образ самой Земли Обетованной, донести до читателя мысль о великом духовном и творческом потенциале еврейской культуры: «“Кровлею кедры над нами сплетаются, // Мирты сомкнулись стенами; / / Травы росистые, розы саронские // Стелются ложем над нами...” // Милые образы!.. Песнь незабвенная // Льется с могучего трона... // Утро играет лучами на радостном // Светлом челе Соломона. // Отрок державный над лирой склоняется, // Быстро проводит перстами, – // Песня любви, ароматная, жгучая, // Брызжет и льется ручьями...» [8, 128]. Акцент переносится с образа женской души, ищущей возлюбленного и в конце концов соединяющегося с ним, с собственно любви – на образ певца, создающего песнь любви; и поэт конца XIX

века чувствует себя наследником премудрого и поэтически-страстного царя Шеломо.

Фруг также был одним из первых, кто возродил в конце XIX в. жанр сиониды, созданный Йегудой га-Леви, – песнь любви к Сиону, песнь страстной тоски по Сиону. Уже у пророков Сион, символизирующий «святая святых» народа Израиля, предстает в женском образе *Бат Цийон* – «Дочери Сион» (традиционный русский перевод – «дочь Сиона» – не совсем точен, ибо само слово *Цийон* – женского рода; речь идет о персонификации в женском образе народа Израиля; то же относится и к выражению *Бат Йерушалаим* – «дочь Иерусалим», а не «дочь Иерусалима»). Именно Йегуда га-Леви, опираясь, с одной стороны, на знаменитый Псалом 137-й, где впервые прозвучало выражение «песнь (песни) Сиона» с уточнением, что это – «песнь Господня», святая песнь, звучавшая в Иерусалимском Храме («...там пленившие нас требовали песен от нас и веселья – притеснявшие нас: “Спойте нам из песен Цийона!” Как петь нам песнь Господню на земле чужой?») – *Пс 137:3*), с другой стороны – на аллегорическую и мистическую интерпретацию Песни Песней, создает цикл «Ширей Цийон» («Песни Сиона»), где как Возлюбленная предстает душа народа Израиля и собственная душа поэта, стремящаяся к Супругу и Жениху – Всевышнему, но одновременно и сама Эрец-Йисраэль персонифицируется в образе Невесты, Возлюбленной, к которой стремится Жених и Супруг – народ Израиля, сам поэт. Не случайно в знаменитом гимне «Узники Сиона» (точнее – «Пленники Сиона», где под пленниками имеются в виду евреи, разлученные с Сионом, но навсегда плененные его красотой; по первой строке – «Сион, ужели ты не спросишь...») всплывают аллегорические образы Оголы и Оголивы из Книги пророка Йехезкеля (*Иез 23:4*) – образы, в которых пророк увековечил горечь Самого Бога, страдающего от измены Шомрона и Йерушалаима (Израильского и Иудейского царств) – от измены Возлюбленной, и одновременно надежду на возвращение верности – возвращение к Завету, возрождение первой Господней любви: «Как вспомню я Оголу – отраву, как воду, пью, // А вспомню Оголиву – и пьян я бедой твоей. // Но дева Сиона вновь рождает в сердцах любовь, // Ты верных друзей влечешь красой молодой твоей» (*перевод*

Л. Пеньковского и А. Гинзай [3, 34]). В равной степени не случайна и реминисценция из Песни Песней в финале стихотворения: «И гроздьев груди достичь...» (ср.: «Я сказал: заберусь на пальму, // Возьмусь за фиников кисти, // И будут груди твои, как гроздь лозы...» – Песн 7:9 [6, 80]). «Грудь как гроздь» в прочтении мистической традиции – символ самой Истины и предельной близости к Богу, «прилепления» к Нему – чаемого состояния праведника. Однако в поэтическом мышлении Йегуды га-Леви, при всем сохранении мистического подтекста, в образе Возлюбленной предстает изобильная виноградными лозами Земля Израиля. Используя топику Песни Песней, Йегуда га-Леви воспеваает как Возлюбленную Йерушалаим: «Дивные вершины, радость мира, город лучезарного царя, // По тебе душа моя тоскует и к тебе летит через моря... // Но когда, камней твоих коснувшись, я на землю упаду ничком, // Для меня земля твоя святая будет слаще меда с молоком» (перевод В. Лазариса [2, 78]; «мед и молоко» – напоминание не только о знаменитой фразе из Торы о Земле Обетованной, текущей молоком и медом, но и символы любовной неги, сладости любви, проходящие как лейтмотив в Песни Песней). Израильская исследовательница Зоя Копельман тонко замечает по поводу стихотворения «Сион, ужели ты не спросишь...»: «Перефразируя вышеприведенный Псалом / Псалом 137-й. – Г. С./, Йегуда Галеви оттолкнулся от слова “пленившие”... и перешел к “пленникам”, только... из вражеского плена попал в плен любовный: знаменитый зачин вводит образ евреев, связанных нерасторжимыми узами с Сионом, влюбленных в Сион. Метафора подобного “плена” был весьма популярна в ивритской любовной лирике, созданной в средневековой Испании, в том числе, в стихах самого Йегуды Галеви...» [4]. Продолжая развивать эту древнюю образность, Фруг создает свои сиониды (сборники «Сиониды и другие стихотворения. 1897–1902», 1902; «Песни исхода», 1908), становится с начала 80-х годов участником движения Хиббат-Цийон, и его песни подхватывает еврейская молодежь, в реальности начинающая свершать путь к Эрец-Йисраэль. Как свидетельствовал С. Дубнов, билуицы отправлялись в Эрец-Йисраэль с «Еврейской мелодией» Фруга как с «восторженным маршем исхода». Показательно, что в стихотворении

Фруга «Пора!», которое также стало своеобразным паролем палестинофильского движения, именно героиня Песни Песней, прекрасная шуламитянка (в оригинале – *га-шуламит*, что означает именно «шуламитянка», «девушка родом из Шулама»; лишь позднее это стало восприниматься как имя собственное – *Шуламит*; в русской традиции – *Суламифь*; в Синодальном переводе – *Суламита*), выступает как образ народной души, беспредельно уставшей в скитаниях, но хранящей глубоко внутри себя блеск и силу молодости и красоты, и последние могут быть ей возвращены только свободой: «Не умер – заглох в беспробудной глуши // Пленительный образ народной души – // Царевна-раба Суламита. // Как пальма ей родственных солнечных стран, // И гибок, и крепок девический стан. // Царевна-раба Суламита, – // Не снег седины у нее в волосах, // То пепел пожаров и прах // Мучительно долгих столетий; // Лишь ветер свободы над ней пролетит – // И мрамором белым чело заблестит, // И золотом – локоны эти... // Наш лозунг – “Сион” и пароль наш – “Свобода”; // Спаяла их вечность в душе у народа» [5, 22].

Под влиянием Фруга и Бялика сиониды начинают создавать молодые еврейские поэты, пишущие по-русски. Очень часто эти тексты рождаются как результат не только «паломничества души» (по очень удачному определению, которое дает классической сиониде З. Копельман), но и под впечатлением непосредственной встречи с Землей Обетованной. Так или иначе, для русско-еврейских поэтов оказывается крайне важной топика Песни Песней, присутствующая в их стихотворениях не только прямо, но и на уровне скрытых реминисценций, тонких аллюзий.

В этом плане весьма показательным творчество Льва (Лейба) Яффе (1876–1948), родившегося в Гродно, учившегося в Воложинской йешиве (1891–1892) и в 1893 г. организовавшего в Гродно молодежную группу Ховевей Цийон. На него произвела неизгладимое впечатление поэзия С. Фруга. Это особенно сказалось в его ранних сборниках «Сион» (1892), «Еврейская мелодия» (1894), «Вестник Сиона» (1897), «Еврейские мелодии» (1901), овеянных романтическим чувством страстной привязанности к далекой Земле Израиля. Показательно, что в стихотворении «Erez Israel» поэт выражает чув-

ство любви к родине, обращаясь к ней не только как к Матери-страдалице, но и как к Возлюбленной: «Мой край, отрезанный морями // Кипящей крови и огня, // В моей душе горишь лучами // Неугасающего дня. // Моя душа благоуханьем // Твоим всегда напоена // С тех пор, как Библии дыханьем // Была овеяна она. // И гордый кедр твой на Ливане, // Твой каждый холм и каждый дол // Мне были ближе и желанней // Страны, где юность я провел. // Тебе, страна моя родная, // Порывы юношеских сил, // В восторге творческом рыдая, // Я безраздельно приносил» [5, 90–91]. Как очевидно, мотивы Песни Песней не заявлены в этом стихотворении открыто, но присутствуют на уровне тонких аллюзивных пластов: упоминание Библии, особого благоухания, ливанского кедра, которому уподобляется возлюбленный в Песни Песней. Показательно, что поэт связывает пробуждение чувства страстной любви к Эрец-Израэль именно с Библией, которая открыла ему страну отцов; в Библии же нет книги, которая была так переполнена ароматами Земли Обетованной, как Песнь Песней. После этого закономерно всплывают слова о любимой женщине, образ которой в сознании поэта замещается прекрасной Страной Израиля: «Тоской и радостью томимый, // К мечте далекой взор воздев, // Тебе, не женщине любимой, // Сложил я первый свой напев» [5, 91]. Одновременно Л. Яффе создает и прямые вариации на темы Песни Песней – «Песня Суламиты» (1897), в которой очевидны отзвуки переложения С. Фруга с его яркостью и одновременно легкостью, прозрачностью, акварельностью красок: «Над холмами и горами // Даль воздушная ясна; // Сыпля яркими цветами, // Приближается весна; // Сыплют цветом кипарисы, // Шепчут лилии в садах, // И саронские нарциссы // Сладко нежатся в лучах, // И кадит лесок и поле // Фимиам как легкий пар. // Все в просторе и на воле // Полно неги, полно чар. // Скоро в кистях винограда // Разольется сладкий сок, // Ведь души моей услада, // Ароматный мой цветок! // О, явись из-за решетки, // Не скрывайся за скалой, // – Дай увидеть взор твой кроткий, // Дай услышать голос твой. // Ведь так много в взоре этом // Ласки, счастья и любви, // Речью нежной и приветом // Ободри и вдохнови! // Ароматом дивным рая // Веет зелени ковер... // О, приди, приди, родная, // В мой таинственный шатер!» [7, 138–139]. Внимание поэта

сосредоточено в первую очередь на прекрасных весенних ландшафтах Эрец-Йисраэль, а голос возлюбленного, который слышит героиня Песни Песней, – *коль доди* («голос возлюбленного моего»), интерпретируемый религиозной традицией как голос Самого Всевышнего, призывающий народ Израиля выйти из рабства Египетского, и равно как призыв к человеческой душе прийти под сень Бога (отсюда и упоминание у Л. Яффе о «таинственном шатре»), – трансформируется в переложении в голос самой Земли Обетованной, жаждущей встречи с возлюбленным народом. И, наконец, грезы о встрече с Возлюбленной становятся реальностью (в 1920 г. Л. Яффе переселяется в Эрец-Йисраэль), хотя счастье и омрачено ее страданиями, несмотря на все усилия первопроходцев-халуцим защитить ее: «...Ты вновь цвела благоуханней, // Ты вновь сияла мне светлей // В зеленой и расцветшей ткани // Твоих воскреснувших полей. // И в дни, когда война сурово // Испепеляющим перстом // Коснулась нашей нивы новой, // Прошла над нашим очагом, // Ты стала мне еще дороже, // За каждый стебель твой дрожу, // В благоговейной страстной дрожи // Я имя светлое твержу» («Erez Israel» [5, 91–92]. В этом в других стихотворениях Л. Яффе наиболее знаковой, даже эмблематичной для выражения переживания от встречи с Землей Обетованной становится топонимика и ономастика Песни Песней, ее стократно усиленная цветовая гамма: «цветах, в садах оранжевых равнина // Поток солнечным слепит глаза, // Вся в золоте Саронская долина // И в брызгах солнца моря бирюза...» («У руин Бетара» [5, 93]); «С холма я вижу ширь Сарона, // Лугов сверкающий убор, // И моря солнечное лоно, // И выси Иудейских гор. // Вокруг – минувшего обломки, // Безмолвье мрачное могил, // А рядом – радостны и громки // Расцвет и трепет новых сил. // В сиянье утреннем деревни // Лучом пронизаны насквозь; // Здесь в каждом камне, в глыбе древней // С былым грядущее слилось. // Поля, долины и курганы // Свой тяжкий сбрасывают плен... // Мой светлый край, мой край желанный, // Вовеки будь благословен!..» [5, 96–97].

Не только страстным юношеским увлечением палестинскими идеями, но и непосредственной встречей с Землей Израиля, поразившей воображение поэта, были вызваны к жизни сиониды молодого Самуила Маршака. Еще в 1905–

1909 г. в журналах «Еврейская жизнь» и «Еврейский мир» были опубликованы многие его стихотворения на темы еврейской истории и культуры, и среди них – «Schir-Zion». Само название подчеркивало, что Маршак обратился к уже ставшему классическим жанру сиониды, и именно как к «паломничеству души», ибо перед мысленным взором поэта предстает долгожданная встреча народа Израиля, истомленного долгими скитаниями по дорогам изгнания, с родной Землей, с Иерусалимом: «Снится мне в родную Землю // Мы войдем в огнях заката, // С запыленной одеждой, // Замедленной стопой... // И, войдя в Святые Стены, // Подойдя к Ерусалиму, // Мы затихнем на мгновенье – // И колени преклоним. // И окинем светлым взглядом // Мы долину Иордана, // Над которой пролетели // Многоскорбные века... // И над павшими в Пустыне // Пред лицом тысячелетий // В блеске грустного заката // Зарыдаем в тишине» [5, 107]. В стихотворении нет никакого прямого указания на Песнь Песней; о присутствии в подтексте (на уровне интертекстуальности) библейского текста свидетельствуют лишь образы девушек с темными вьющимися локонами и черными глазами, красоту которых отразит когда-нибудь Иордан: «А назавтра на рассвете // Выйдут девушки с цветами... // Будет виться темный локон // По сбегающим плечам... // Подойдут они к обрыву, засмеются, взглянут в воду – // И проснется в Иордане // Отраженье черных глаз!» [5, 107]. Глагол «проснется» красноречиво свидетельствует о том, что, по мысли поэта, это отражение хранилось где-то в глуби Иордана в течение тысячелетий изгнания – отражение прекрасного облика шуламитянки. Само ее возвращение в отчий дом (в родную Землю) осмысливается как метафора возвращения народа в Землю Обетованную (ср. в Песни Песней: «Вернись, вернись, шуламянка, // Вернись, вернись, дай взглянуть на тебя!» – *Песн 7:1* [6, 79]). Показательно, что в более поздней редакции стихотворения «Schir-Zion» – и уже с названием «Из сионид» – Маршак прямо произнесет имя Суламифи и введет вместо «девушек с цветами» собирательный образ «дочери народа» (как некогда у пророков – «дочь Сиона»), которая выйдет к водам Иордана с песней, словно бы продолжающей ту, древнюю песню любви, что звучала некогда над этой долиной: «А назавтра на рассвете // Выйдет с песней дочь

народа // Собирают цветы в долине, // Где блуждала Сула-
мифь... // Подойдет она к обрыву, // Поглядит с улыбкой в
воду – // И знакомому виденью // Засмеется Иордан» [5, 98].
Во второй редакции не только финал стихотворения, но и
первые две его строфы приобретают более строгое, обобщенное и афористичное звучание, сохраняя при этом высокий эмоциональный накал, соединяющий горечь «многоскорбных веков» изгнания и тоски по родине с невыразимой словами радостью встречи с ней (отсюда появление столь значимого слова «безмолвно», отсутствующего в первой редакции, а также перекликающегося с ним фонетически и одновременно парадоксально контрастирующего по смыслу «благословим»; в еврейской традиции безмолвное благословение невозможно; но тем выразительнее это свидетельствует о душевном состоянии скитальцев, достигших порога Земли Обетованной, прикоснувшихся наконец-то к святыням Иерусалима): «Снится мне: в родную землю // Мы войдем в огнях заката // С запыленной одеждой, // Замедленной стопой. // И, войдя в святые стены, // Подойдя к Ерусалиму, // Мы безмолвно на коленях / / Этот день благословим. // И с холмов окинем взглядом // Мы долину Иордана, // Над которой пролетели // Многоскорбные века. // И над павшими в пустыне, // Пред лицом тысячелетий // В блеске желтого заката // Зарыдаем в тишине» [5, 97]. Показательна и замена вялого и необязательного эпитета «грустный» применительно к закату на более точный цветовой эпитет – «желтый», что сразу вводит ассоциацию с «золотым Иерусалимом», со знаменитой народной песней, родившейся в эпоху Средневековья («Над небом голубым есть Город золотой...»), с реальной доминирующей цветовой гаммой Иерусалима, действительно ослепительно золотого на закате, «в блеске желтого заката». Вторая редакция подтверждает, что она родилась уже непосредственно под влиянием увиденного и перечувствованного Маршаком во время его путешествия в Палестину в 1911 г. Результатом этого паломничества, совершенного им вместе с его другом и тоже поэтом Яковом Годиным, стали цикл «Палестина», стихотворения «Мы жили лагерем в палатке...», «Иерусалим», принадлежащие к наиболее сильным и художественно выразительным в ранней лирике Маршака. В них на уровне скрытых реминис-

ценций и аллюзий присутствует топики Песни Песней, выполняющая функцию не столько описательную, сколько утопически-прогностическую: в кудрявых виноградных лозах и тяжелых темных гроздьях, в благоухании лимонных рощ, прохладе вечера и венках закатных роз, в спускающемся по склону стаде коз, в буколическом ландшафте, порой на уровне лексическом включающем библейский текст («Но веет вечера прохлада, // горят венки закатных роз. // Легко бежит по склонам стадо // прохладой оживленных коз» [5, 85]), в упоминании об «кистке вод» и «блаженной сени» – залог обновления Земли Обетованной и возвращения в нее народа-изгнанника: «Волшебный край! Тоску, лишения – // я все готов перенести // за светлый час успокоенья, // за отдых сладостный в пути. // Придешь ли ты путем мучений, // народ-кочевник чуждых стран, // к истоку вод, к блаженной сени, // как этот стройный караван?» [5, 83–84].

Таким образом, для многих русских и русско-еврейских поэтов рубежа XIX–XX вв. был, говоря словами А.А. Ахматовой, «в Библии красный кленовый лист // Заложен на Песни Песней». Однако если русские поэты открывали для себя в древнем тексте вечно новое могучее чувство обновляющей мир и человека любви, страсти, потрясающей основы человеческого существа (открывали часто с намеренно подчеркнутым эротизмом), а также (в гораздо меньшей степени) – неиссякающий источник размышлений о Божественной тайне бытия и приближении к Богу, то для русско-еврейских поэтов Песнь Песней выступает прежде всего как вневременная парадигма духовного и исторического бытия народа, сохранения им национальной и религиозной аутентичности, как залог возрождения народной души и слияния ее с Землей Обетованной, возвращения народа Израиля к своим святыням, к Земле Израиля. Однако и для тех, и для других Песнь Песней становится источником творческого вдохновения и поисков индивидуального стиля. О пике популярности Песни Песней на рубеже веков свидетельствовала и антология А. Эфроса, вышедшая вторым изданием в 1910 г., и написанная примерно в это же время (в 1908 или 1909) поэма Саши Черного «Песнь Песней», представляющая собой не только остроумное шутливое переложение Песни и Песней, но и кон-

статацию факта особой важности этого текста для русского поэтического сознания того времени, а также пророческое указание на то, что Песнь Песней станет в скором времени полем поэтического эксперимента: «Но клянусь! В двадцатом веке по рождении Мессии // Молодые человеки возродят твой стиль в России...» [8, 159]. Последнее, безусловно, нуждается в особом рассмотрении.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983.
2. Еврейская средневековая поэзия в Испании / Пер. с иврита, коммент. и биограф. справки В. Лазариса; Под общ. ред. проф. Х. Ширмана. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1991.
3. *Иегуда Галеви.* «Сердце мое на Востоке...» / Пер. с иврита Л. Пеньковского и А. Гинзай; Вступ. ст., общ. ред. и коммент. А. Белова. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990.
4. *Копельман З.* Сионида – «паломничество души»: К динамике жанра // www.oganim.ac.il/echo.
5. Менора: Еврейские мотивы в русской поэзии / Сост., предисл. и примеч. А. Колгановой. М.; Иерусалим: Еврейский университет в Москве; Gesharim, 1993.
6. Песнь Песней / Перевод И.М. Дьяконова // Плач Иереми; Экклесиаст; Песнь Песней. М.: РГГУ, 1998. (Памятники мировой культуры).
7. Песнь Песней. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. (Антология мудрости).
8. Песнь Песней царя Соломона: Антология русских переводов. СПб., 2001.
9. *Розанов В.* «Не пройдет и иота...» // Песнь Песней царя Соломона: Антология русских переводов. СПб., 2001. С. 185–197.
10. Фруг // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. / Под ред. А. Авнера и Н. Прата. Т. 9. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский ун-т в Иерусалиме, 1999. Кол. 454–457.
11. *Эфрос А.* [Откровение или похоть?] // Песнь Песней царя Соломона: Антология русских переводов. СПб., 2001. С. 175–184.
12. *Pope M H.* Interpretations of the Sublime Song // Song of Songs: A new translation with introduction and commentary by Marvin H. Pope. N.Y., 1977. (The Anchor Bible).

*Галина Элиасберг (Москва)***Жизнь и творчество драматурга Давида Пинского**

В истории еврейской литературы рубежа XIX–XX вв. Давид Пинский (1872–1959) неизменно упоминается среди молодых писателей, объединившихся вокруг их литературного наставника И.-Л. Переца. В дальнейшем более полувека он активно участвовал в еврейской литературной жизни и оказал существенное влияние на ее развитие не только в России и Польше, но и в США, куда приехал в 1899 г., а затем в Израиле, где проживал с 1949 года. При всем непросто́м отношении к идишу в Израиле Д. Пинский на протяжении целого десятилетия, вплоть до своей смерти в 1959 г., оставался лидером, тех, кто ассоциировал себя с культурой и языком восточно-европейского еврейства, он сумел объединить писателей и поэтов из группы «Ди юнге Исроэль». Литературно-критические работы, посвященные творчеству Д. Пинского, далеки от исключительной комплиментарности, но, пожалуй, более существенно то, что сам писатель и был своим самым строгим критиком. Многие мемуаристы отмечали творческую неудовлетворенность как особую черту его характера.¹ Можно без преувеличения сказать, что на протяжении нескольких десятилетий XX в. Д. Пинский был связующим звеном, соединявшим традицию, идущую от И.-Л. Переца, с художественными поисками писателей следующих поколений. Совсем не случайно и то, что именно он был избран первым президентом еврейского ПЕН-клуба. Имя Д. Пинского всегда упоминается среди тех, кто способствовал развитию идишской культуры в Аргентине, Канаде, Австралии.²

Давид Пинский родился 5 апреля 1872 г. в городе Могилеве. Его отец Мордехай-Ицхак был поставщиком военного обмундирования и по коммерческим делам часто бывал в Москве. В детстве Давид получил традиционное начальное образование: учился в хедере и к 7 годам начал изучать Гемару.³ Очень рано о нем заговорили как об одаренном ребенке – илуе. В 10-тилетнем возрасте он стал записывать свои сочинения, а позднее Д. Пинский вспоминал, что в письмах к отцу, которые он писал на идише или на иврите, он стремился

рассказать о каком-то важном событии в своей жизни или в жизни окружающих. С раннего возраста мальчик много читал на иврите, идише и русском, бывал на спектаклях русских и еврейских театров, гастролировавших в его родном городе. Под впечатлением от одного из спектаклей он, тогда 12-тилетний ребенок, сам сочинил пьесу, которую разыграли его друзья. Когда мальчику было 13 лет, семья Пинских переехала в Москву. Подросток начал изучать светские предметы. Мечта стать писателем не покидала его, он придумывал истории и небольшие сценки и даже решил писать роман. В 16 лет он написал первый рассказ на русском языке, сюжет которого известен в пересказе самого Д. Пинского и вполне раскрывает ту отвагу, с которой он ринулся покорять литературный Олимп. Героем рассказа был еврейский юноша, увлеченный идеями национального возрождения. Он должен был решить стоящую перед ним дилемму: жениться на генеральской дочери, которую страстно любил, или отказаться от этой любви. В итоге юноша решает остаться со своим народом и вступает в ряды Ховевей-Цион.⁴ В 1890–1891 гг. Д. Пинский жил Витебске, где познакомился с молодым писателем Реубеном Брайниным, вместе с которым организовал кружок «Бней Цион фарайн». В то время он начал писать палестинофильские по своей тематике стихи и сам сочинял к ним мелодии. Однако Д. Пинский писал на идише, что не вполне соответствовало представлениям его сподвижников о национальном языке. Через год, в 1892 г., 20-тилетний молодой человек отправился в Вену с намерением изучать медицину. По дороге в Вену он посетил и Варшаву, поскольку мечтал познакомиться с И.-Л. Перцем, который к тому времени был известен как автор книги «Баканте билдер» (Знакомые картины) и нескольких рассказов, опубликованных в журнале «Ди идише библиотек». И.-Л. Перец принял его доброжелательно и ввел в круг близких ему литераторов. С этого времени завязалась их многолетняя дружба.⁵ В Вене Д. Пинский пробыл недолго и вскоре решил возвратиться в Варшаву. Сюда же пришлось перебраться и его родителям после 1891 г. – печально известного изгнания евреев из Москвы.⁶ Самое существенное, что вынес молодой человек из своего непродолжительного пребывания за границей – это интерес к социальным проблемам жизни; из Вены он вернулся

убежденным социалистом. Его литературный дебют состоялся в 1893 г., когда в сборнике «Варшевер идишер календарь» было опубликовано стихотворение «Ле Шана Това», второе стихотворение «А Симхас-Тойре Ид» было напечатано в Нью-Йорке вместе с нотами сочиненной им же мелодии. Особо значимым в творческой биографии Д. Пинского был 1894 г., когда в журнале М. Спектора «Хойз фрайнд» появился сатирический фельетон «Аф дер провинц» (В провинции, 1894), положивший начало целой серии рассказов, вошедших затем в сборник «Штет ун штетлех» (Города и местечки). Внимание читателей привлек его сатирический рассказ «Дер гройсер менч-фрайнд» (Великий человеколюбец), опубликованный в том же году. Главный герой рассказа – всеми уважаемый филантроп, однако его благочестие лишь показное: ничто не мешает ему обманывать рабочих и нечестно вести финансовые дела. Социальная тематика лежала в основе многих рассказов и зарисовок из сборников «Гасн билдер» (Картинки с улицы) и «Клейникайтн» (Мелочи). В то время молодой писатель рассматривал литературу как оружие в борьбе за справедливое переустройство мира. Известный литературный критик Ш. Нигер называл подобные представления «социал-маскилизмом», то есть соединением новых социальных теорий с прежними идеями Гаскалы, что было характерно для мировоззрения многих представителей еврейской интеллигенции рубежа XIX-XX вв.⁷ Следует сказать, что именно Д. Пинский познакомил И.-Л. Переца с участниками нелегального варшавского кружка, в который входили революционно настроенные студенты и рабочие. В 1894 г. при финансовой поддержке Годл Койфман (родственницы М. Спектора, а в дальнейшем жены Д. Пинского) И.-Л. Перец и Д. Пинский приступили к выпуску сборника «Литератур ун лебн» (Литература и жизнь), а затем и знаменитой серии «Ди йон-тев блетлех», основной задачей которой было распространение социалистических идей.⁸ В этих изданиях был опубликован рассказ Д. Пинского «Хаим-мешорес» (Хаим-служка), вышедший вместе со знаменитыми рассказами Переца «Штраймл» и «Бонча-молчальник». С этого времени имя Пинского стало популярным. Публикации «Йом-Тов блетлех» продолжались с 1894 по 1896, то есть до отъезда Д. Пинского в Германию.

Весной 1896 г. он приехал в Берлин, где начал посещать лекции в университете. Тогда же в нью-йоркской социалистической газете «Абент блат» Д. Пинский начал печатать рассказы под псевдонимом Д. Пульс, а его критические статьи выходили за подписью Студиозус и Дойфек (ивр. – пульс). В Берлине Д. Пинский знакомится с некоторыми немецкими литераторами, и с этого времени он во многом воспринимает немецкую литературную традицию. Еще в дни юности он читал романы Бертольда Ауэрбаха, теперь же его увлекли пьесы Герхарда Гауптмана. Однако наибольшее влияние на его творчество оказала драматургия Хендрика Ибсена. Позднее, в своей книге «Ди идише драме» (Еврейская драма)⁹, вышедшей в Нью-Йорке в 1909 г., Д. Пинский писал, что пьеса Ибсена «Строитель Солнес» демонстрирует каждому современному драматургу то, как можно возвести в воображении современного зрителя целые замки, дворцы и дома. После Берлина он жил некоторое время в Швейцарии. Вместе с Х. Житловским организовал в Базеле встречу сторонников идиша, которая прошла на следующий день после сионистского конгресса.¹⁰

В декабре 1899 г. Д. Пинский приехал в Нью-Йорк по приглашению Германа Симсона, редактора газеты «Абенд блат». Вскоре он стал литературным редактором газеты и соредактором ее еженедельного приложения «Ди арбетер цайтунг». В то время по своим политическим взглядам он примыкал к Бунду и вел в газете «Дер арбетер» специальную рубрику, рассказывающую о революционном движении в России. Д. Пинский объединил вокруг себя группу молодых идишских писателей, он помогал публиковать их произведения и писал критические статьи. Д. Пинского по праву называют одним из создателей еврейско-американской прозы социальной тематики.¹¹ Однако, в отличие от многих произведений еврейско-американских авторов, в центре работ Д. Пинского было не столько описание тяжелого быта рабочих, сколько изображение конфликта, в котором герои протестовали против несправедливости, при этом выразителем подобного протеста была не группа, а индивид. Герои Пинского выступали не только как представители рабочего класса, но как личности, отстаивающие свое человеческое достоинство. Вместе с тем

со многими американскими писателями его сближало стремление к изображению романтических переживаний, к описанию темпераментных любовных сцен. Героинями его рассказов и пьес были свободные и активно действующие женщины. В конце 1900-х–1910-е гг. под влиянием литературных дискуссий о национальной культуре Д. Пинский обратился к разработке сюжетов, основанных на историческом материале. Когда он решил, что «сказал о рабочих все, что должен был сказать», он обратился к еврейскому фольклору, к сказаниям и легендам.¹² Теперь многие его рассказы и драмы были посвящены отдаленным эпохам в истории еврейского народа.

Со временем писатель все больше примыкал к национальному движению, в 1912 г. он перешел в ряды Поалей Цион и длительное время был членом ЦК Поалей Цион в Америке. В 1916 г. Д. Пинский стал редактором журнала «Дер идишер кемпфер», а затем редактором одного из лучших еврейско-американских изданий – ежедневной газеты «Ди цайт» (1920–1922).¹³ В напряженной политической обстановке 1930-х гг. Д. Пинский совершил длительное турне по ряду европейских стран, посетил Эрец-Исраэль и СССР. Двухтомник «Рейзебух» (Книга путешествий) рассказывает о встречах и впечатлениях, вынесенных из этих поездок.¹⁴ Д. Пинский был ярким общественным, культурным и театральным деятелем. Он стал основателем Еврейского театрального общества в Нью-Йорке, много публиковался в газете «Теалит». Вместе с И. Опатошу, Борейшо, Г. Лейвиком и Ш. Нигером был инициатором создания Центрального Еврейского Общества Культуры (ЦИКО), в 1929 г. был избран его президентом. В 1948 г. участвовал в работе Всемирного конгресса еврейской культуры в Нью-Йорке, был избран первым президентом еврейского ПЭН-клуба. В 1941–49 гг. вместе с Ш. Нигером и Д. Роговым стал соредактором журнала «Цукунфт».

Как общественный и партийный деятель Д. Пинский был тесно связан с рабочим движением, в то же время его художественное творчество нельзя отнести лишь к социально ориентированной литературе. Можно без преувеличения сказать, что как писатель и драматург Д. Пинский испытал глубокое влияние европейского модернизма.¹⁵ Творческое наследие Д. Пинского разнообразно: свою литературную карьеру он

начинал как поэт, опубликовал несколько сборников рассказов, три романа «Дер церисенер менч» (название английского перевода «Арнольд Левенберг», 1919–1925), «Дом Ноаха Эдо-на» (1931), «Когда сходятся пути» (1950), рассказывающие о судьбах еврейских эмигрантов в Америке. О Д. Пинском можно говорить как о серьезном литературном критике и публицисте, но в большей степени он известен как драматург. В 4-хтомном «Лексиконе еврейского театра» Ц. Зильберцвайг приводит сведения о 56 его пьесах.¹⁶ Из поколения писателей «перевесовского круга» Д. Пинский и П. Гиршбейн в наибольшей степени повлияли на развитие еврейского театра 1910–1940-х гг.

В этой работе более подробно будет рассмотрена ранняя драматургия Д. Пинского – произведения 1899–1906 г., сюжеты которых связаны с изображением жизни восточноевропейского еврейства. Можно отметить, что герои и конфликты, выведенные в этих пьесах, отражали процесс разрушения традиционного уклада, понимание неизбежности глубоких изменений в уже сложившейся системе ценностей, в устоявшихся поведенческих моделях, переход от главенства коллективного начала к главенству индивидуального. Они затрагивали и проблемы нравственного выбора, включая переломный момент – Кишиневский погром 1903 г., с которого был начат отсчет трагическим событиям в еврейской истории XX в. Не случайно Ноах Прилуцкий в своей работе «Театр на идише» (1921) писал о Д. Пинском как о глубоком знатоке еврейской жизни.¹⁷ В период 1899–1906 гг. были созданы лучшие его произведения, ставшие визитной карточкой Пинского-драматурга: в годы первой русской революции широкий общественный резонанс как в России, так и за рубежом получили его пьесы «Семейство Цви» и «Вечный Жид»; на сценах ведущих театров Европы и Америки неоднократно ставились психологические драмы «Янклекузец», «Айзик Шефтель», а также комедия «Клад», героями которых были жители еврейских местечек.

В 1918 г. в Нью-Йорке в издательстве «Поалей Цион» было опубликовано 5-томное собрание драматических произведений Д. Пинского, в который вошли наиболее значительные произведения раннего периода его творчества и середины 1910-х гг. В этом издании автор представил пьесы не в хронологическом порядке, согласно времени их написания, а по

сходству их тематики, мотивов и настроений.¹⁸ Произведения, вошедшие в первый том, он объединил мотивом «Shmerz» (скорбь, боль). Сюда вошли пьесы: «Профессор Бреннер», «Каждый со своим Богом», «Лучше бы не родиться», «Мать», «Несчастные», «Страдания». Следует отметить, что природа страданий, выведенных в этих драмах, различна: это и неравная любовь, и безысходная бедность, эгоизм окружающих и нелегкая судьба участников революционного подполья. Одноактная драма «Иесурим» (Страдания), с которой дебютировал будущий известный драматург, была опубликована в американской газете «Абэнд блат» в 1899 г. Известно, что она была написана по просьбе участников студенческого кружка и пользовалась в то время большим успехом. Ее действие происходит в одном из крупных городов России, в доме вдовы габбая Хаи-Гиты и ее дочери Любы. В центре драмы оказывается конфликт отцов и детей, разворачивающийся на фоне нарастающего революционного движения, в ряды которого уходит и еврейская молодежь. В первых репликах пьесы хозяйка дома пытается выяснить, откуда доносится запах гари? Так автор передает зрителям ощущение тревоги, сопровождающее все действие. Старый друг этой семьи реб Олихим возмущен новым поколением: они теперь образованные, их заботит все человечество, но собственные родители мало интересуют. Он же сообщает об аресте учителя Майданского и укоряет вдову за то, что она принимала того в своем доме. Люба понимает грозящую ей опасность и намекает матери о возможном побеге, но в это время полиция уже стучится в их дом. Конфликт поколений лежит и в основе 3-хактной семейной драмы «Мать» (1900–1901), задуманной Д. Пинским как литературный отклик на пьесу Стриндберга «Отец» (1887), главный конфликт которой основан на противостоянии мужа и жены. Эта пьеса вместе со знаменитой «Фрекен Жюли» считается манифестом натурализма в европейской драматургии, ее высоко ценили Э. Золя и Ф. Ницше. Главный герой драмы «Отец» борется со своей женой за выбор воспитания их дочери Берты. Все надежды на будущее он; служака-ротмистр, человек преданный науке, связывает только с дочерью. В центре драмы Стриндберга – беспредельная любовь отца к дочери, которая доводит его до саморазрушения и смерти. Одна из

тем пьесы – кризис религиозного восприятия жизни, отсюда и безумная борьба, ожесточающая души прежде близких людей. Хотя в драме Д. Пинского религиозная проблематика не заострена, но очевидно, что религиозные переживания связаны с героями, представляющими старшее поколение, только их сердца согревают дорогие воспоминания о субботних вечерах, но их дети уже далеки от ценностей традиционного уклада жизни. В этой пьесе драматург ставил вопрос о том, что есть истинная любовь: любовь матери к детям или наоборот. История взаимоотношений Рохл Левиной и ее взрослых детей наглядно демонстрирует выводы автора, исследующего семейную психологию. В первом действии мы узнаем о том, что Рохл после смерти мужа принимает предложение его старинного друга и бывшего компаньона, который тоже страдает от одиночества: его дети разъехались, один из них живет в Петербурге, другой – в Америке. Героиня понимает, что и ее сын и дочь давно выросли и живут своей жизнью. Однако сын не может согласиться с решением матери о втором замужестве и готов вычеркнуть ее из своего сердца. Спустя несколько лет Рохл возвращается в свой прежний дом с надеждой восстановить отношения с детьми, она мечтает воспитывать внука, однако общение с детьми убеждает ее, что все потеряно: для них не важны ее чувства, сыну дороже память о мертвом отце, чем страдания живой матери. Горечь обиды разрушает сознание героини. Любовь детей – выражение эгоизма, и, напротив, материнская любовь основана на преданности и бескорыстии. Этот итог в определенном смысле сближает подходы Пинского и Стриндберга. Пьеса «Мать» пользовалась большим успехом у зрителей. Она была написана специально для американской актрисы Кени Липцин и поставлена в 1904 г. в Нью-Йорке,¹⁹ в 1905 г. в постановке “Объединенной труппы” в варшавском театре Муранова главную роль блистательно сыграла знаменитая еврейская актриса Эстер-Рохл Каминская.²⁰

Во втором томе собрания драматических произведений Д. Пинского были представлены комедии, точнее трагикомедии. Самой известной из них была комедия «Der oytzer» (Клад), над которой драматург работал в 1902–1906 гг. Пьеса неоднократно ставилась в театрах Нью-Йорка, в знаменитом «Дойче-театр» в Берлине и в дальнейшем имела богатую

сценическую историю. Она создавалась практически в то же время, что и пьеса «Клад» Шолом-Алейхема, даже печатались они в одних изданиях, причем критики отмечали ряд сюжетных сходств.²¹ Ее действие разворачивается в маленьком местечке в Теша бе-Ав, то есть в день национального траура, с которым связано немало народных поверий. Главная героиня – красивая и веселая девушка Тилье, дочь могильщика Хоне. Тилье грезит о богатстве, мечтает стать невестой самого Ротшильда. И вот однажды, когда ее глуповатый братец Йудке находит в земле несколько монет, ее неумная фантазия так разыгрывается, что она убеждает и своих родителей, и соседей в том, что им удалось найти огромное богатство. Недалекие и простодушные люди верят в существование тайника и, конечно, хотят узнать о его местонахождении, а потому они всячески стараются расположить к себе Тилье. Они готовы выполнить все желания Тилье-миллионерки. Девушка ловко пользуется их доверием, она просит дорогие одежды и сладости, ей сватают самого богатого жениха. Но даже тогда, когда Йудке признается, что забыл о том, в каком месте он откопал монеты, многие из тех, кто поверил в существование клада, отправляются на кладбище, вооружившись лопатами и мотыгами. Все происходит на следующий день после 9 Ава. «Кладоискатели», в числе которых Тилье и ее родители, осмелились нарушить покой мертвых, и те с гневом встают из своих могил и до смерти пугают несчастных простаков за их непочтительность и легкоеверие. Отметим, что это произведение опирается на комедии еврейских просветителей 1840–70-х гг. Во втором томе были представлены также комедии на сюжеты из жизни еврейских эмигрантов в Америке.

Пьесы из третьего тома объединяют герои-мечтатели – баал-халоймес. Сюда вошли наиболее значимые для творчества Д. Пинского произведения такие, как «Айзик Шефтель» (1899), «Семейство Цви» (в русском переводе «Погромные дни», 1903), «Дер Фремдер» (в русском переводе «Вечный Жид», 1906), «Дер Штумер Мошиах» (Безгласный Мессия, 1911). И вновь перед нами разные мечтатели: одни из них воплощают религиозную мечту народа об избавлении, другие – вполне современную мечту изобретателя, самоотверженно работающего над решением сложной технической задачи, или

мечту о единении людей перед нависшей угрозой погрома, стремление к сопротивлению безудержному хаосу, попирающему человеческое достоинство. Действие одной из его ранних пьес «Айзик Шефтель» происходит в начале 1890-х гг. в крупном городе черты оседлости. Драма названа по имени главного героя – простого ремесленника из швейной мастерской. Айзик Шефтель – человек необычный, народный умелец, механик-самоучка. Он полон творческих идей, но для их воплощения нет ни необходимых инструментов, ни тем более специальных знаний, что с болью сознает и сам герой, и все окружающие, иронично называющие его «наш инженер». Айзику удается найти несколько удачных технических решений: он конструирует специальный пресс и петельную машинку, однако результатом его трудов пользуется хозяин, уверенный в том, что все в мастерской принадлежит ему. В начале пьесы герой всецело поглощен своей работой над «новой машинкой», она занимает не только его мысли, но и определяет жизнь всей семьи, влачащей почти нищенское существование. И все же Айзик занят только «машинкой», ради создания которой он решает пропустить несколько рабочих дней в мастерской, за что хозяин грозит ему увольнением. Айзик живет почти на пределе своих сил, но он должен кормить семью, ведь на его иждивении жена, двое детей и полубезумный отец, которому все время мерещатся страшные апокалипсические видения. Если заботы его жены Бейлы понятны и близки окружающим, то его упорство им не понятно и скорее напоминает сумасшествие его отца. Борьба героя за свои права приводит его не к победе, а к поражению, он оказывается психологически сломленным после того, как в пылу спора с хозяином сам ломает все, что с таким трудом создавал, – и убегает. Весь заключительный акт – это напряженное ожидание близких, страдающих от неизвестности. А затем, после появления Айзика, звучит характерный для символистской драмы монолог, в котором герой говорит о своей ярости и отчаянии, о том, как он метался по лесу в надежде заглушить ужас от сознания происшедшего, от понимания собственного бессилия. Ни водка, ни сон не спасут его, и лишь «холодная земля успокоит его разгоряченную голову» – таковы последние слова героя. Помимо социальной проблематики, эта пьеса ставила вопрос о духов-

ном одиночестве творческой личности. Драма «Айзик Шефтель» пользовалась большим успехом, критики считали ее одной из самых удачных с художественной точки зрения.

Широкий общественный резонанс получила драма Д. Пинского «Семейство Цви» (июнь 1903 – май 04), ставшая откликом на трагические события Кишиневского погрома 1903 г. В ней открыто прозвучал призыв к самообороне.²² В то же время это был литературный ответ на поэму Х.-Н. Бялика «Город резни» с ее богоборческими мотивами и горьким упреком еврейству, неспособному на достойное сопротивление. Пьеса была написана по просьбе Варшавского комитета помощи пострадавшим, которое готовило сборник в помощь жертвам погрома, однако цензор запретил публикацию. Она была издана в Швейцарии Зарубежным комитетом Бунда и доставлялась в Россию нелегально. В этой драме Д. Пинский демонстрировал типы поведения людей в момент смертельной опасности, представляя три поколения одной семьи и соответственно различные отношения к национальным ценностям. Пьеса ставила вопрос о разрушении прежнего единства еврейской семьи и общины и о возможных путях преодоления этого кризиса, которые предлагали приверженцы разных политических течений. Идеалы старшего поколения, безоговорочно преданного вере, воплощает ее главный герой – маггид реб Мойше Цви. Ценой собственной жизни он защищает свитки Торы, в то время как его дети, люди вполне состоятельные, прячутся в лесу в надежде, что им удастся переждать погром. Представители третьего поколения отражали основные идейные группы, каждая из которых предлагала свои пути спасения народа. Подобное соединение столь разных персонажей в рамках одной семьи: религиозного еврея, торговца-обывателя, выкреста, сторонника ассимиляции, сиониста и бундовца – не было убедительным и воспринималось как литературная условность. Однако общее построение пьесы, кульминацией которой стала победа участников самообороны, сумевших отбить синагогу от ворвавшихся погромщиков, и тем более поставленный драматургом вопрос о том, «в каких слоях еврейства сохранилась или зарождается то чувство человеческого достоинства, то еврейско-гражданское мужество», как писал один из критиков в 1905 г.,²³ – были глубоко созвучны настроениям

эпохи. С этой пьесы в творчестве Д. Пинского обозначился переход от главенства социально-психологических тем к национальным, что ярко отражено в его знаменитой драме «Дер эйбикер ид» (в русском переводе «Вечный Жид»), написанной в августе 1906 г. Она была основана на мидраше из Эха Раба, рассказывающем о младенце по имени Менахем (Утешитель), рожденном в день разрушения Второго Храма. Согласно пророчеству, которое услышал пахарь, через этого младенца должно было начаться восстановление Храма, и потому он отправился на его поиски. Страннику удалось найти мать ребенка, но скоро младенец исчез: налетел бурный ветер и унес его из материнских рук. В драме Д. Пинского странник, узнав о случившемся, не теряет надежды отыскать Мошиаха. На глазах собравшихся его лицо неожиданно преображается – он превращается в старца. В этот миг все признают в нем пророка, и герой говорит: «Не хотел я бороться за свободу народа моего. И теперь Божья кара постигла меня. Я должен буду по всему миру блуждать, – я это вижу. И долго придется мне искать, я это чувствую. Я готов. Я иду. Я сделаю то, что должен!». ²⁴ Символично-романтический подтекст этой драмы производил глубокое впечатление на современников. Через десятилетие она получила мировую известность в блистательном исполнении актеров «Габимы». ²⁵ Драма Д. Пинского «Дер эйбикер ид» положила начало целой серии его пьес на исторические и библейские сюжеты, некоторые из которых представлены в томах анализируемого нами издания 1918 г.

Пьесы 4-го и 5-го томов объединены темой любви. Сюда вошли драмы «Янкл-кузнец», «Габри и его женщины», «С победным знаменем», «Пути любви», «Царь Давид и его жены», «Мириам из Магдалы», «Нина Марден и ее возлюбленные». Д. Пинский исследовал разнообразие любовных переживаний и психологию различных по своему статусу и жизненному опыту людей: обитателей еврейских местечек и американских городов, своих современников и героев прошлого. Самой известной, переведенной на несколько европейских языков и неоднократно исполнявшейся на сценах еврейских и европейских театров была психологическая драма «Янкл-кузнец» (1906). Пинский написал ее через несколько месяцев после завершения работы над драмой «Семейство Цви». Эта

пьеса рассказывает о любви простого человека, живущего скорее чувством и сердцем, чем рассудком. Ее герой – молодой кузнец, человек импульсивного темперамента, неспособный выразить словами и объяснить обуревающие его чувства. Его сердце и разум разрываются между искренней любовью к жене и запретной, искушающей его душу страстью к жене соседа. Психологический поединок страсти и долга благополучно разрешается благодаря мудрости и терпению близких, что позволяет сохранить обе семьи. Силач Янкл воплощал один из вариантов нового для еврейской литературы героя – баал-гуфа (буквально – владеющий телом). Еврейские писатели (прежде всего, Шолом Аш, впервые представивший подобные персонажи в повести «Городок») противопоставляли подобного героя привычным образам, тем, которые давно сформировались в произведениях еврейских просветителей – маскилим, изображавших бедных обитателей местечек как людей, оторванные от природы и здорового физического труда, но погруженных в мир мечтаний и религиозных переживаний. Следует заметить, что существенным отличием героя Д. Пинского от героев Шолом Аша было то, что Янкл болезненно переживал свой внутренний конфликт, невозможность примирить внешнюю силу и внутреннюю смятенность души, в то время как Шолом Аш стремился подчеркнуть цельность подобной натуры.

Исследуя наследие Д. Пинского, известный литературовед Ш. Нигер отмечал сложное соединение в его творчестве «реализма и историзма» с элементами «романтизма». В статье 1942 г. он выделил в творчестве писателя три условных этапа, которые рассмотрел как философскую триаду: тезис – антитезис – синтез.²⁶ Первое десятилетие, то есть период с 1893 до середины 1900-х гг., когда появились такие драмы, как «Семейство Цви», «Айзик Шефтель», «Янкл-кузнец», критик определил как «тезис». Эти пьесы критик называл не тенденциозными, а идейными произведениями, которые во многом отвечали настроениям своего времени. Произведения 1908–1910 гг., среди которых Ш. Нигер приводил драмы «Мириам из Магдалы» (1910), «Профессор Бреннер» (1911), были глубоки по своему интеллектуальному уровню, однако, по мнению критика, им недоставало художественной убедительности и

связи с жизнью, поэтому этот период выступал как «антитезис» по отношению к предыдущему. К диалектическому «синтезу» писатель приходит в 1920-е годы, когда создает два историко-психологических романа из жизни американского еврейства «Арнольд Левенберг» и «Дом Ноаха Эдона» и такую драму, как «Александр и Диоген» (1927).²⁷ При всей условности данной интерпретации можно обратить внимание на то, что Ш. Нигер отметил принципиальную значимость драматургии рассматриваемого нами периода (1899–1906). Добавим, что в 30-е годы Д. Пинский написал несколько пьес, продолжавших его мессианский цикл: «Шломо Молхо и Давид Реубени» (1932), «Шаббтай Цви и Сара» (1936); а такие драмы, как «Дер коах вос бойт» (Сила, что созидает, 1934), «Раби Акива и Бар-Кохба» (1934) были посвящены героике освоения Эрец-Исроэль. Его рассказы и пьесы 1940–50 гг., осмысляющие трагедию II мировой войны, были призваны подчеркнуть силу человеческого духа.

Д. Пинский по праву считается создателем современной еврейской драмы, его перу принадлежит по некоторым подсчетам от 60 до 70 пьес, однако не все из них ставились на сцене. В 1972 г. писатель Арон Цейтлин в своей речи, произнесенной в Хайфе на вручении ему литературной премии имени Д. Пинского, заметил, что его драматургия требовала особой режиссуры, требовала гениального постановщика, способного передать его поэтико-драматический мир.²⁸ Можно согласиться и с замечанием А. Цетлина о том, что при всей приверженности Д. Пинского к реализму, многие его пьесы позволяют говорить о нем, как о национальном поэте-драматурге, чьи произведения несут глубокие символические подтексты. Совсем не случайно о Д. Пинском говорили как о четвертом еврейском классике, как о лидере поколения, пришедшего вслед за Менделе Мойхер-Сфоримом, Шолом-Алейхемом и И.-Л. Перецем.²⁹ При этом его успех во многом был основан на том, что, создавая произведения для современного еврейского театра, Д. Пинский опирался на опыт мировой драматургии и творчески воспринял художественные принципы новой европейской драмы рубежа XIX–XX вв.

Примечания

- ¹ *Rozhansky Sh.* Der ideal fun kemferishn veltyid: Unser ferter klasiker // Pinsky D. Oisgeklibene shriftn. Buenos-Aires, 1961. P. 13.
- ² *Liptzin S.* A History of Yiddish Literature. NY, 1985. P. 474–476, 487–88.
- ³ *Reizen Z.* Pinsky David // Leksikon fun der literatur, presse un filologie. Vilne, 1929. V. 4. P. 885–898.
- ⁴ *Pinsky D.* Maine verk (Здесь сведения приводятся по изданию: *Sh. Niger*. D. Pinsky // *Sh. Niger* Geklibene Verk. B.1 NY, 1972. P. 89).
- ⁵ *Pinsky D.* Dray yor mit I.-L. Peretz // *Di goldene keit*. № 10. Tel-Aviv, 1951.
- ⁶ *Reizen Z.* Pinsky David. P. 885.
- ⁷ *Niger Sh.* David Pinsky // *Niger*. Sh. Geklibene verk. B. I. NY, 1972. P. 86–88.
- ⁸ *Reizen Z.* Pinsky David. P. 887.
- ⁹ *Pinsky D.* Dos yidische drama: ain iberblik iber ir antviklung. NY, 1909.
- ¹⁰ *Reizen Z.* Pinsky David. P. 888.
- ¹¹ *Niger Sh.* David Pinsky. P. 91.
- ¹² *Ibid.* P. 98.
- ¹³ *Reizen Z.* Pinsky David. P. 890.
- ¹⁴ *Pinsky D.* Reizebukh. Warshe, 1938.
- ¹⁵ *Madison Ch.* David Pinsky: A Dramatist of Disparate Qualities // *Madison Ch.* Yiddish literature: It Scope and Major Writers. NY, 1975. P. 182–196.
- ¹⁶ *Zylbercweig Z.* Leksikon fun yidish teatr. V.3 (1959) P. 1762–1806.
- ¹⁷ *Priluzky N.* Yidish teatr (1905–1912) // *Priluzky N.* Geklibene verk. V. 2. Bjalostok, 1921.
- ¹⁸ *Pinsky D.* Dramen. V. 1. NY, 1918. P. IV.
- ¹⁹ *Sandrow N.* Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater. NY, 1977. P. 185.
- ²⁰ *Zylbercweig Z.* Leksikon fun yidish teatr. P. 1765
- ²¹ *Ibid.* P. 1767–1770.
- ²² *Левитина В.* «И евреи – моя кровь». Иерусалим; М., 1999. С. 44–47.
- ²³ *В-инь Ю.* Новая еврейская драма. «Die Familie Zvi» трагедия в 4-х действиях Д. Пинского. Geneve, 1905. // *Хроника еврейской жизни*. СПб., 1905. № 12. Стлб. 30.
- ²⁴ *Пинский Д.* Вечный Жид // *Еврейский альманах* : Per Aspera. Кн. I. Киев, 1908. С. 150.
- ²⁵ *Иванов В.* Русские сезоны театра «Габима». М., 1999. С. 34–40, 114–121.
- ²⁶ *Niger Sh.* David Pinsky. P. 99.
- ²⁷ *Ibid.* P. 100.
- ²⁸ *Zeitlin A.* Dovid Pinsky un zain szenishe yirushe // *Zeitlin A.* Literarishe un filosofishe esejen. NY, 1980. P. 30–31.
- ²⁹ *Sadan D.* Zum ondenk fun Dovid Pinsky // *Di goldene keit*. № 35. Tel-Aviv, 1959. P. 173; *Rozhansky Sh.* Der ideal fun kemferishn veltyid: Unser ferter klasiker. P. 13–26.

*Лев Городецкий (Москва)***Мандельштам и язык идиш**

Присутствие идиша у Мандельштама до сих пор не изучалось.

Цель этой работы:

а) продемонстрировать, что Мандельштам, вопреки известному мифу, был с идишем знаком достаточно хорошо;

б) предъявить примеры явных и неявных идишизмов в текстах Мандельштама¹.

1. Отношение Мандельштама к языку идиш.

Отношение Мандельштама к идишу и присутствие идиша в его дискурсе меняется со временем. Этот процесс делится на 3 периода, которые можно условно обозначить как «тезис, антитезис, синтез».

1.1. До середины 20-х годов (до начала периода поэтической «немоты» у Мандельштама).

«Тезис» Мандельштама в это время: я с еврейством вообще и с Y, в частности, не знаком, несмотря на происхождение.

Эта позиция эксплицитно формулируется в «Шуме времени» (1925).

Идиш для Мандельштама в это время – это «жаргон», не настоящий язык. Настоящий еврейский язык – это иврит, «дивный» и чужой. Здесь Мандельштам следует (даже в формулировках) системе образов, принятой большинством русскоязычной еврейской интеллигенции начала XX века.

В автобиографическом «Шуме времени» Мандельштам подчеркивает свою симпатию к матери (семейному архетипу носителя русской культуры) и к ее русскому дискурсу – «ясная и звонкая речь матери» – и своё неприятие отца (семейного архетипа носителя еврейской идишистской культуры) и его языка – «косноязычие и безъязычие» отца, «причудливый синтаксис талмудиста, искусственные, не всегда договоренные фразы».

В «Шуме времени» Мандельштам явно указывает на свое незнакомство в детстве с Y: «В детстве я совсем не слышал жаргона, лишь потом я наслушался этой певучей, всегда

удивленной и разочарованной, вопросительной речи с резкими ударениями на полутонах» [II, с. 66].

Но при внимательном чтении «Шума времени» возникают недоуменные вопросы.

«Жаргона» совсем не слышал, а «еврейские деловые разговоры» отца с партнерами по бизнесу, которые, конечно, слышал, были на «косноязычном» русском? Здесь «еврейские», скорее всего, указывает именно на язык идиш.

А с родственницей из литовского местечка, «которая прожила в доме неделю», говорили на литовском?

А с «бородатыми длиннополыми талмудическими философами» в доме разговаривали на вавилонском арамейском?

А как общались в присутствии маленького Мандельштама его родители с рижской бабушкой, которая знала по-русски только одно слово?

Правдоподобная гипотеза – Мандельштам в детстве был вполне (хотя бы пассивно) знаком с Y и именно это обстоятельство породило резервуар явных и «суггестируемых» идишизмов, актуализированных в его текстах. Но при этом сам Мандельштам в 20-е годы создал миф о своем незнакомстве с Y, подержанный впоследствии Надеждой Мандельштам (см. о «незнакомом Мандельштаму языке <Михоэла>» [21, с. 327]).

Мощным мотивом к созданию этого мифа послужило стремление Мандельштама защитить свою аутентичность, «укорененность» в русском языке и русской культуре от насмешек, хорошо отразившихся, например, в статье А. Горнфельда (1923), где критик снисходительно-доброжелательно упоминает Мандельштама в числе «очень не значительных русско-еврейских писателей», которые «пришли с русских (больше с полу-русских) окраин, из чужого культурного мира, в их семьях говорили на жаргоне <...>. На чужом языке, который <...> стал для них родным языком, они, конечно, не могли быть самостоятельными» [15, с. 92]².

Интересно, что «идишизмы» в этот период у Мандельштама вполне имеют место.

1.2 «Немой период» (1925–1930).

«Антитезис» Мандельштама в это время: я еврей, и ничто еврейское (включая Y) мне не чуждо.

Теперь он уже не замалчивает свою культурную связь с «еврейским миром» (как до «Шума времени») и не отрицает ее (как в «Шуме времени»), но наоборот, «предъявляет» ее вполне вызывающее, иногда даже истерически.

Истерики способствует, начиная с середины 20-х годов, атмосфера скандала, вызывающая у Мандельштама неадекватные реакции на фоне развивающейся у него психопатии.

Для нашего рассмотрения существенна одна из этих реакций – стремление продемонстрировать преследующей его «рогатой нечисти» (в большинстве своем – советским литераторам еврейского происхождения, которых Мандельштам ненавидел больше, чем тогдашние антисемиты), что он – еврей не меньше, а даже больше (и более «настоящий»), чем они.

Для текстов Мандельштама этого периода («Египетская марка», «Четвертая проза», шуточные стихи) характерны юродство (ср. «На тебя надевали тиару – юрода колпак», – позже скажет Мандельштам про А. Белого и про себя), введение в текст «повторяющихся уничижительных вульгаризмов» [18, с. 290]), функцию которых часто выполняют идишизмы.

1.3. Период «синтеза».

Начиная с 1930 г., когда «снова пошли стихи», Мандельштам сознательно вводит в поэтический текст идишизмы уже как строительный материал для того, что Гаспаров назвал «синтетическая поэтика» [18, с. 196].

Вместо «генератора вульгаризмов», как в прозе «немного периода», идиш начинает выполнять функцию генератора живой речи, является инструментом для «прозаизации» стиха.

Кроме того, начиная с 1930 г., Мандельштам явно пытается вытеснить из своего (под)сознания негативные детские ассоциации, связанные, в основном, с Петербургом («Петербург – его детская болезнь», – сказал Мандельштам о Парноке и о себе): «рыбий жир фонарей», «отчего ж до сих пор этот город довлеет чувствам и мыслям моим» и т.д.

Но негативное отношение к еврейству (связанное с неприятием отца) и, соответственно, к Y, входит в число этих самых детских ассоциаций. Здесь у Мандельштама происходит как бы «отрицание отрицания».

Тем самым, в этот период Мандельштам совершает своеобразное «возвращение к корням», к еврейству, маркированное возвратом к *Y* и похожее на попытки возвращения ассимилированных немецких евреев начала XX века к своим корням через культивирование интереса к восточно-европейскому («аутентичному») еврейству (см. [12, с. 468]).

2. Примеры словоформ и словосочетаний идиша у Мандельштама.

2.1. Шуточное стихотворение «На Моховой семейство из Полесья...» (1924–1925)

В стр.: «Два карлика построили шалаш/ Для ритуала, для раввинских каш» [I, с.351].

КАШ \Leftarrow *Y* [kase] ‘трудный вопрос, проблема’ [3, с. 269].

Примечание. *Y* [kase] участвует в словосочетании *Y* [di-fir-kases] ‘четыре вопроса’, обозначающем часть иудейского пасхального ритуала, см. далее идишизмы в стих. «Холодная весна...» (1933).

2.2. «Египетская марка» (1927–1928) [II, с.85] (отмечено Р. Тименчиком в [5]) в гл *Y*III: «неписанный домашний словарь» Парнока (и, по-видимому, семейства Мандельштама в 1890-е годы), «заповедь» для детей: «не командуй».

НЕ КОМАНДУЙ \Leftarrow *Y* [komandeven] = ‘be noisy, disorderly, naughty’, [6, с. 358].

2.3. Окт. 1930. Стих. «Дикая кошка – армянская речь...», [I, с.167, вар. с. 506].

В стр. «О, лихорадка, о, злая маруха!» («маруха» – ранний вариант в автографе с датой «Тифлис, октябрь 30» из архива М.Зенкевича, более поздний вариант: «моруха», см. [I, с. 506]).

МАРУХА = *Y* [maroche/maruxe] – ‘судьба, счастье, доля’, [3, с.181].

В исходной ивритской словоформе в предпоследнем (открытом) слоге масоретская вокализация – «камац гадоль». Гласный [u] в соотв. месте – один из маркеров польского диалекта идиша.

2.4. Апрель 1931. Стихотворение «Нет, не спрятаться мне от великой мурь...» [I, с. 173] в стр.

«Нет, не спрятаться мне от великой мурь/

МУРЫ \Rightarrow Y[moугe/meугe] 'страх, ужас'+ YP [mure] 'меланхолия, горечь, печаль' \Rightarrow смысл: «не спрятаться от страха, горечи и меланхолии».

Ср. далее: «Я трамвайная вишенка СТРАШНОЙ поры».

С.Аверинцев [17, с.22] говорит о сквозной «теме страха» у Мандельштама, в частности, в этом тексте. Э. Герштейн [16, с.440] говорит о мотивах (обсуждения с женой) самоубийства, связанных с этим стихотворением (ср. далее: «Посмотреть, кто скорее умрет/ <...> Ты как хочешь, а я не рискну/ не боюсь»).

См. этот же идишизм ниже.

2.5. 1922 г. Переводы из Огюста Барбье [9, с.311].

В стр. «И в поле, где война цветет, как море гречи»

ВОЙНА = Y[krig] 'война' \Rightarrow (конс. метатеза) Y [grike] 'гречиха' \Rightarrow ГРЕЧИ

ЦВЕТЕТ \Rightarrow YP [blit] 'цвет (растений)' = (омонимия) YP [blit] 'кровь' \Rightarrow (ассоц.) «поле, залитое кровью»

2.6. 1925. Стихотворение «Из табора улицы темной...», [I, с.158].

В стр.

«Я буду метаться по табору улицы темной/
За веткой черемухи в черной рессорной карете./
За капором снега, за вечным, за мельничным шумом.../
Я только запомнил каштановых пряжей осечки, /
Придымленных горечью – нет, с муравьиной кислинкой, /
<...>

А жизнь проплывет театрального капора пеной.../»

1) КАПОРОМ \Leftarrow Y [kapores] 'good for nothing, useless' [6, с.213].

Получается смысл «гнаться за ненужным, бессмысленным (снегом)»³.

2) ГОРЕЧЬЮ \Rightarrow YP [mure] 'желчь, горечь, меланхолия' \Rightarrow (пар.) МУРА-ВЬИНОЙ.

3) ПЕНОЙ \Rightarrow Y [milinkes] 'мыльная пена, пузыри, эфемерность [4, с.356]'. \Rightarrow (эквиконсонанта) МЕЛЬНИЧНЫМ.

4) ПЕНОЙ = Y [soym] \Leftrightarrow (пароним) ШУМОМ.

Получается смысл: «жизнь пройдет с театральным шумом, ненужная, как пена»

2.7. 1927/28г. «Египетская марка», [II, с.59].

1) гл. I «<...>полушария [карты мира], как два большие мяча, <...> они, как питательные пилюли, заключают в себе...»

Здесь фиксируются ранние детские ассоциации, основанные на Y-омонимии и синонимии:

Y [pilke] 'мяч' = Y [bol] 'мяч'

МЯЧА ⇒ Y [boles] 'мячи' ⇒ БОЛЬШИЕ ПИЛЮЛИ = Y [piles] 'пилюли' а Y [pilkes] 'пилюльки' = (омон.) Y [pilkes] 'мячи' [4, с.259] ⇒ МЯЧА

2) гл. Y «Каждый такт – это лодочка, груженная изюмом и черным виноградом.»

ИЗЮМОМ = YP [ruzenke] [6, с.260]. ⇒ (пароним + эквипароним) ГРУЖЕНАЯ⁴

3) гл. YIII «Математики должны были построить для страха шатер, потому что он координата времени и пространства...»

а. СТРАХА ⇒ Y [meuge] 'страх' ⇒ «мера, измерение (времени и пространства)» ⇒ КООРДИНАТА

б. Y [meuge] ⇒ «мера» ⇒ «изМЕРЕНИЕе (времени)» ⇒ (частичная фонет. метатеза) ⇒ ВРЕМЕНИ.

См. этот же идишизм в комментарии к «Люблю под сводами седья тишины».

2.8. Ноябрь 1930. Стих. «И по-звериному воет людье...», [I, с. 168]

в стр. «Он Черномора пригубил питья!»

Черномора ⇐ «Черное море» ⇐ Y [moge-sxouge] 'меланхолия, черная желчь'⁵.

2.9. 12 июня 1931 Стих. «Фазтонщик» [I, с. 183],

В стр. «Там, в Нагорном Карабахе, / В хищном городе Шуше /».

КАРАБАХЕ ⇒ (пароним) Y [royb-xaye], YL [reyb-xaye] 'хищник', Y [royb-xayese] 'хищный' ⇒ ХИЩНОМ⁶.

2.10. 3–7 июля. 1932. Стих. «Полюбил я лес прекрасный...», [I, с. 191] в стр.

«Там живет народец мелкий – / В желудевых шапках все – / И белок кровавый белки / Крутят в страшном колесе. / »

а. БЕЛКИ ⇒ Y [veverke] 'белка' ⇒ (эквипароним) КРОВАВЫЙ

б. БЕЛОК ⇒ (пароним) Y [beylek] 'белое мясо [4, с. 258]' ⇒ смысл: «кровоавое мясо крутят в колесе»

в. В...КОЛЕСЕ ⇒ Y [in-rod] 'в колесе' ⇒ (эквиконсонанта) НАРОДец

Тем самым получается смысл: «народ крутят в кровавом колесе».

Примечание. В Y существует фразеологизм «как белка в колесе»:

[vi-a-veverke-in-rod], см. напр. [4, с. 40]. В G он отсутствует.

2.11. май-июль 1933. Стихотворение «Холодная весна. Бесхлебный робкий Крым», [9, с. 117]

1) в стр. «Холодная весна. Бесхлебный робкий Крым, / Как был при Врангеле, такой же виноватый. / Колючки на земле, на рубищах заплаты,»

РОБкий ⇒ Y [rob/rub] 'ворон, вран' ⇒ ВРАНгеле ⇒ РУБищах ...

2) в стр. «Пасхальной глупостью украшенный миндаль».

ГЛУПОСТЬ ⇒ Y [nariskait] – 'глупость', консонантный состав которого (NRSKT) совпадает с конс. набором следующ. за ним слова УКРАШЕННЫЙ: (KRSN).+ T (исход предыд. слова).

(ПАСХАЛЬНОЙ ГЛУПОСТЬЮ+МИНДАЛЬ) ⇒ (Y [tam] – 'глупый' + Y [mandl] – 'миндаль') ⇒ «МАНДЕЛЬШТАМ»⁷.

2.12. 7 апр. 1937. Стих. «Флейты греческой тэта и йота...», [I, с. 254] в стр. «И когда я наполнился морем – // Мором стала мне мера моя...»

МОРЕМ ⇒ Y [moyre/meyre] 'страх, ужас' + Y [more/mure] 'горечь, печаль' ⇒ МЕРА («ужас»)

Получается смысл: «когда я наполнился страхом, этот мой страх стал мне горек/стал моим «мором»⁸

2.13. июнь 1935, дек. 1936 г. Стихотворение «Возможна ли женщине мертвой хвала...» [I, с. 219] В стр. «И прадеда скрипкой гордился твой род, / От шейки её хорошея, /»

ОТ ШЕЙКИ ЕЁ ⇒ (пароним) Y [seynkayt] – 'красота, красотка' ⇒ (от красоты её) ХОРОШЕЯ

Примечания

¹ Обозначения в тексте: Y = «идишизм / относящийся к идишу / язык идиш», YP = то же для (центрально) польского диалекта идиша, YL = то же для литовского диалекта идиша, G – то же для немецкого языка. Скобки [...] содержат фонетическую запись слова/отрезка речи. Стрелки ⇐ и ⇒ означают «меню» смыслов типа 'суггестирует, вызывает, ассоциируется с, провоцирует, имплицитно и т.п.'

Тексты Мандельштама (и их датировки) приводятся, в основном, по изданию [1]; римские цифры обозначают тома этого издания.

² См. подробнее в [12].

³ Идишизм (изначально – гебраизм) *karoges* присутствует и в стандартном немецком, но в «смещенном» значении 'сломанный, испорченный, конченный, погибший', напр. *er ist karoges* = его песенка спета, см. [11].

⁴ В принципе здесь могло работать *Rosinen* 'изюм', но идишизм фонетически гораздо более точен.

⁵ Ср. в статье «Кое-что о грузинском искусстве» [II, с. 260]: «Грузия обольстила русских поэтов <...> какой-то меланхолической и пиршественной пьянностью».

⁶ Здесь контаминация с *gaubgierig* 'хищный'.

⁷ Здесь дело в том, что в иудейском пасхальном ритуале [*tam*] – одно из знаковых и очень запоминающихся детям слов. Оно означает на иврите 'простака, наивный' и является в пасхальном ритуале названием одного из 4 «типов» сыновей, а именно, того, который плохо разбирается в происходящем, но искренне хочет разобраться. В идише же этот гебраизм приобрел дополнительные резкие коннотации 'глупый, moron, half-wit', [6, с.418].

⁸ Здесь еще, конечно, играет связь: нем. Meer 'море' а (пар.) YL [*meyre*] 'страх' для контраста – пример вполне «позитивно нагруженного» идишизма

Литература

[1] *Осип Мандельштам. Сочинения в двух томах / Сост. П. Нерлер. М., 1990.*

[2] *A. Harkavy. Yiddish-English-Hebrew Dictionary. New York, 1988.*

[3] *Dictionnaire des mots d'origine hebraique et arameenne en usage dans la langue Yiddish / Comp. par Y. Niborski. Paris, 1999 (идиш, иврит).*

[4] *Русско-еврейский (идиш) словарь / Под ред. М.Шапиро и др. М., 1984.*

[5] *Р. Тименчик. Еврейские подтексты в «Египетской марке» Осипа Мандельштама // Jews and Slavs. Vol. 1. СПб., 1993.*

[6] *U. Weinreich. Modern English-Yiddish & Yiddish-English Dictionary. New York, 1977.*

[7] *Осип и Надежда Мандельштамы в рассказах современников // Сост. М. и О. Фигурновы. М., 2002.*

[8] *Осип Мандельштам. Собрание сочинений в трех томах / Под ред. Г. Струве и Б.Филиппова. Международное Литературное Содружество, 1967-1969.*

[9] *Осип Мандельштам. Собрание произведений. Стихотворения / Сост. С. Василенко, Ю.Фрейдin. М., 1992.*

[10] *Надежда Мандельштам. Воспоминания. М., 1999.*

[11] *Большой немецко-русский словарь / Под ред. О. Москальской. М., 1998.*

- [12] Л. Кацис. Осип Мандельштам: мускус иудейства. Иерусалим; М., 2002.
- [13] О. Лифшиц. Русско-новоеврейский словарь. Житомир, 1869.
- [14] А. Жолковский. Клавишные прогулки без подорожной, сб. «Сохрани мою речь», вып. 3/1. М., 2000.
- [15] А. Горнфельд. Русское слово и еврейское творчество, сб. «Еврейский альманах». Москва-Петроград, 1923.
- [16] Э. Герштейн. Мемуары. СПб, 1998.
- [17] С. Аверинцев. Страх как инициация: одна тематическая константа поэзии Мандельштама, сб. «Смерть и бессмертие поэта». М., 2001.
- [18] М. Гаспаров. О русской поэзии. СПб, 2001.
- [19] Л. Кацис. Вокруг «Фагота и «Египетской марки» (к теме «Мандельштам и Шолом-Алейхем»), сб. «Смерть и бессмертие поэта». М., 2001.
- [20] E. Wasserzieher. Ableitendes Wörterbuch der Deutschen Sprache. Berlin-Bonn, 1930.
- [21] Надежда Мандельштам. Вторая книга. М., 1999.

Леонид Ашкинази, Мария Гайнер, Алла Кузнецова (Москва)

Каких писателей и почему читатели считают еврейскими

И в книгах, и в разговорах употребляется выражение «еврейский писатель», но общепринятого определения термина нет, и применение этой дефиниции вызывает споры. Было бы интересно выяснить, что понимает под «еврейским писателем» потребитель, то есть читатель. С этой целью мы провели опрос читателей еврейских библиотек¹. Опрошено около 100 человек, данные ниже приведены с точностью 5%.

Начнем с характеристики респондентов. Распределение по возрасту довольно равномерное – треть от 20 до 39 лет, треть от 40 до 59 лет, треть – свыше 60 лет. Гуманитариями себя считают две трети. Большинство имеет дома большие библиотеки – треть от 300 до 1000 книг, треть – более 1000. Две трети считают себя евреями, одна пятая – «отчасти евреями». Что касается чтения, то респондентов нельзя считать «профессионалами», о чем говорят ответы на вопрос «Какие исторические, философские, религиозные, литературоведческие книги по еврейской тематике Вы прочитали за последние 3–5 лет?». В качестве ответа назывались и узкоспециальные сложные книги, и общеобразовательные, популярные. Зачастую назывались книги, не имеющие к данному вопросу отношения, а вообще ничего не указали 40 %. Таким образом, наши респонденты – это, если можно так выразиться, «читатели вообще».

При проведении подобного исследования возможны два различных подхода. Можно определять, как респонденты идентифицируют конкретных писателей, а можно выяснять отношение респондентов к тем или иным признакам «еврейского писателя». В первом случае зондируется более интуитивный слой психики, во втором – более рациональный, связанный с рефлексией. В нашей анкете использованы оба подхода.

При предъявлении списка из более сорока имен (разрешалось и предлагать свои варианты) наибольшее число голосов набрали следующие писатели.

От 90% до 60% – Шолом-Алейхем, Бабель, Зингер.

От 59% до 50% – Фейхтвангер, Рубина, Квитко.

От 49% до 40% – Агнон, Гроссман, Мандельштам.

От 39% до 30% – Бергельсон, Бродский, Бубер. Дриз. Маршак, А.Рыбаков, Фефер, Эренбург, Юрис.

Что касается признаков, то в целом можно сказать, что по степени важности признаки ранжируются так: происхождение писателя, тематика, языковые особенности, язык творчества. Полагают, что для того, чтобы считаться еврейским писателем, быть евреем по происхождению очень важно – 35%, желательно – 40%. Полагают, что для того, чтобы считаться еврейским писателем еврейская тема должна затрагиваться во многих произведениях данного писателя – 35%. достаточно, чтобы эта тема присутствовала лишь в некоторых произведениях, но в них она должна быть основной – 25% и просто достаточно, чтобы еврейская тема затрагивалась в некоторых произведениях – 25%. Существенно менее важны языковые особенности (очень важно, чтобы писатель использовал обороты речи и словечки, традиционно приписываемые евреям – 10%, желательно – 30%) и язык произведения (очень важно, чтобы это был иврит или идиш – 5%, желательно – 25%). Сравнение приведенного выше списка с ранжированием признаков показывает их согласованность – для того, чтобы на интуитивном уровне восприниматься, как «еврейский писатель», действительно надо прежде всего удовлетворять критериям «происхождения» и «тематики». Наличие языковых особенностей в тексте важно только для попадания в самую верхнюю группу списка, а язык произведения не важен вообще. Таким образом, рефлексия респондентов в этом вопросе совпадает с их интуитивным восприятием. Возможно, что малый ранг важности языка связан со слабым знанием респондентами еврейских языков.

Большинство респондентов (85%) считает, что есть писатели, которых можно считать одновременно еврейскими и русскими, и относит к таковым Бабеля, Рубину, Мандельштама. Также большинство респондентов (60%) считает, что есть писатели, которых можно считать одновременно еврейскими и американскими, и относит к таковым Беллоу, Зингера, Маламуда.

Примечания

¹ Авторы признательны В. Инденбауму (Дом еврейской книги, Москва) за содействие в проведении анкетирования и В.Д. Шапиро за многочисленные критические замечания.

Summary

What Authors Are Considered Jewish Writers by the Readers and Why

The paper describes the result of a sociological survey of the visitors of Jewish libraries. The purpose of the survey was to determine what authors are considered Jewish writers by the readers and why. The questionnaire included 18 questions. The results of the survey show that, in the opinion of the respondents, the most important features of a Jewish writer are the writer's nationality and the themes of his/her writings. The results also show that the respondent's answers based on reflection agree with the answers based on intuition.

Александр Кацев (Бишкек)

Д. Маркиш и современная русско-еврейская литература в поисках путей воплощения инонационального материала

Современная русско-еврейская (еврейско-русская) литература многообразна и разножанрова. Ее питают как истоки, ведущие к единому и могучему, и дальше к дедову корню и Израиль, идеализированно рисуемый в мечтах и реально предстающий в повседневности быта. Современная русско-еврейская литература объединяет тематически еврейскую Россию (Советский Союз) и жизнь русской (?), российской (?), советской (?) диаспоры в Израиле, США, Германии и пр. Дело сегодня не в том, где проживает писатель, а в том, какие страны (местечки) рождаются на страницах его произведений. Условно говоря, с расширением географии русско-еврейской литературы в XX веке (от Константинополя к Праге и Берлину, Парижу, Нью-Йорку, а сегодня к Иерусалиму – Тель-Авиву – Хайфе и т.п.) расширяется ее многоаспектность. Сегодня (конец XX – начало XXI в.) на смену маленькому человеку, характерному для русской литературы XIX в. и простому (характеризующему творческие искания советской литературы), пришел обыкновенный человек.

Его воссоздают и Д. Маркиш, и Д. Рубина, и А. Хургин, и И. Рисс и многие другие. Человек толпы, а точнее человек улицы, одинокий в толпе и на улице, сегодня символизирует искания современной литературы. При общих тенденциях развития, перечисленные литераторы обладают глубоким индивидуализмом и даже в том случае, когда исходный материал аналогичен (как у Д. Маркиша и Д. Рубиной Азия), его воплощение различно. Для Д. Маркиша Азия предстает в своей орнаментальности, для Рубиной это страна детства, исток, уходящий в глубь веков.

Поиски национальной идентификации на просторах мира вот та точка отсчета, которая сближает современных писателей. Еврейская судьба, еврейская история, процесс приобщения к еврейству, русская действительность и еврейство, российско-еврейская история и Израиль – вот круг исторических реалий, в которых живет обыкновенный человек на

семи ветрах революций и войн и в не менее сложных условиях израильской действительности.

Идеализированный Израиль и Израиль действительный, который является одной из сфер раскрытия инонационального материала и характера у современных русско-еврейских писателей.

Двоичность восприятия (Россия глазами еврея, обретшего не столько историческую Родину, существующую всегда в его подсознании, судьбе и биографии, а географическую страну проживания, в которой этапы государственного мироустройства происходили без него) и Израиль его же глазами, где каждый шаг открытие.

Стремление (в истории и современности) персонажей понять собственную раздвоенность исторического восприятия, когда израильские будни корректируются эрудицией прожитого в Советском Союзе и история обретения исторического сознания связана с поисками культурных дефиниций, объясняющих суть национального, которое проявляется на инонациональном материале. Причем, инонациональным материалом становится как Россия (в историческом контексте и современная), так и Израиль. И в этом случае происходит вписывание себя в национальный орнамент. Взгляд на национальное как бы извне (когда ты долгое время безуспешно пытаешься культурно ассимилироваться) и процесс обретения собственно национального позволяет в инонациональном находить национальное. Имя, язык, одежда дефиниции сохранения национального. Первые два составляющих предстают как мучительное или непривычное для героя, как усилия, необходимые в поисках естества. Инонациональное контраст национальному, одновременно составляющее его оборотную сторону. Стремление раствориться в инонациональном, только резче оттеняет национальное. Художественная литература, воссоздающая инонациональную действительность, не только передает психологическую оппозицию свой чужой, но и представляет степень культурной восприимчивости автора (а через него героев и наоборот).

Это происходит потому, что культурная восприимчивость чужого, когда свое противоположно узнаваемому, контрастирует с ним, агрессивно ему базируется на интеллектуально-

культурном потенциале возможностей восприятия чужого. В этом случае свое перестает пребывать эталоном к узнаваемому. И тогда ирония (скрытая или декларируемая) по отношению к чужому перестает превалировать в интонации рассказчика. Нередко национальное, то есть свое, подчеркивается изображением чужого. Свое не надо объяснять, оно понятно, оно родное. Поэтому так интересен процесс познания чужого, который фиксирует взгляд, дистанцирующий автора от объекта изображения. Поверхностность первых впечатлений, своеобразная экзотичность, как одна из возможностей художественной трансформации материала, ценна несхожестью увиденного инородцем. Он выхватывает из многообразия необычное или непривычное, то, что несхоже с его опытом, знаниями, привычками, и пытается соотнести известное и знакомое с неизвестным. На этом контрасте и осуществляется познание пока неизведанного попавшим в инонациональную среду. Причем, повествование об увиденном интересно изображением стадильности впечатлений, формирующих опыт. Чужое одновременно притягивает и отталкивает. Оно загадочно. И, если по ходу развития действия его разгадывают (или представляют как разгаданное), оно обретает в глазах повествователя и его читателя право на существование, так как постепенно проявляет нюанс за нюансом, подробность за подробностью. По-видимому, в мировой литературе путевой мотив определяющ, потому что передает динамику мысли, основанную на узнавании чего-то такого, что представляет невиданное, шокирующее или очаровывающее (то есть вызывающее, рождающее сильные чувства) того, кто с этим ино столкнулся.

Человек галута даже обретя реально историческую родину, остается в галуте. Это если исторически. А сегодня, он свободно ощущает себя в трех измерениях детство (СССР) Израиль история евреев. Вот то историко-географическое пространство, в котором развивается сознание обыкновенного человека героя (а точнее персонажа) современной русско-еврейской литературы.

Поэтому история России и история евреев, Израиль и Россия те временные точки, позволяющие нарисовать своеобразие психологии современного еврея, родившегося в ино-

национальной среде (и воспринимающего ее как национальную или точнее наднациональную), приехавшего в Израиль (действительность которого для него инонациональна) и обретающего свое отечество через проникновение в историю евреев, находя себя (свое исконно национальное) в современности.

Причем, для человека исторически ассимилированного, история евреев это прежде всего история евреев в Европе, в России, т.е. древняя история. История Израйля воспринимается как история героизма и мужества евреев в XX веке, как легенда современности. Для многих произведений характерно аллегорическое и притчевое повествование, с одной стороны включающее в себя известные фольклорные сюжеты, с другой интерпретирующее библейскую мифологию (нередко Новый, а не Ветхий Завет).

В русской литературе Восток всегда загадочен.

И когда он обретает свою определенность под пером пытающихся его не только узнать, но и познать, загадочности не уменьшается. Предстает процесс приобщения к древнему. Он то и интересен, потому что дает возможность увидеть слиянность и неслиянность различных культур.

Познание чужого трансляция через себя всем, перевод непонятого, несхожего на язык привычных дефиниций.

Среди множества произведений авторов, думающих, что они покорили горные вершины, познали историю и разгадали инокультурные шифры, знаменательны те, которые передали нюансы приобщения к чужому как к чужому (не для объяснения своего, а для разрушения предубеждений, испытываемых к иному). Сотни, тысячи произведений, посвящены разгадке страны чудес, обобщенной Азии-Востоку и лишь толика из них лишена в большей или меньшей степени проявляемого колониального высокомерия, основанного на культурной ограниченности. Если рассматривать в единстве произведения Д. Рубиной, проникновенно-доверительная интонация которых воссоздает язык среды, рождающей романтиков и диссидентов, живущей по стихийно сформулированному кодексу чести и избегающей высокопарностей и банальных истин. Афористичность ее прозы проистекает от того, что она рисует словом. Азия, а точнее Ташкент предстает в воссоздании автобиографически-лирической семьи становящейся

знаком провинциально-теплой Азии и точкой отталкивания для сознания, уходящего в глубь веков в поисках своей еврейской родословной. Здесь в инациональном глубоко скрыто национальное, которое мистически тревожит героиню автобиографического повествования, когда путешествие превращается в поиск родовых корней на просторах истории евреев.

История гонений евреев, но уже не в Испании (как у Рубиной), но в России XX века, сказавшаяся на биографии и судьбе Д. Маркиша, исподволь формирует как это ни парадоксально теплое отношение к Азии, ее горам, ее воздуху, ее восточному колориту, ее людям. Знойная, пряная, яркая и ледяная. Азия раскаленного солнца, пыльных дорог и снежных вершин. Азия предстает не только в романах и повестях. Она неожиданно привиделась ему в одну из израильских военных ночей, о чем свидетельствуют записки офицера-пропагандиста (Тель-Авив, 1984): Там на Севере среди солдат срочной службы, я вдруг себя почувствовал двадцатилетним и обратился к тем временам, когда безоглядно и радостно рисковал жизнью на памирских ледниках и кручах ради этого живительного ветра смертельного риска, который и делает, с точки зрения двадцатилетних, мужчину мужчиной+Мне сладко кажется, что мне двадцать+Риск уравнивает нас. И ветер с Джибель-Барука пахнет Памиром любовью моей жизни+Время Памира памирской охоты, сумасшедших речных переправ, зимнего восхождения на Великий ледник, когда протащившись полсотни метров, падаешь, задыхаясь, на оледенелый снег и вжимаешься в него лицом, вгрызаешься зубами это время осталось лучшим, светлейшим и прозрачайшим временем моей жизни. Скорее всего именно здесь в Азии, которую он объездил, излазил вдоль и поперек, впервые появилась мысль очевидная и вечная, позже ставшая самодовлеющей в его прозе: еврей не случайно в переводе чужой, человек с другого берега. А посему где бы он ни жил, в какие исторические эпохи ни попадал, он, еврей, как правило варит куриный бульон, в котором сам становится курицей; он еврей, подобен дрожжам в тесте, будоража общественную мысль, активничая в революциях и переворотах. Прямо и косвенно эту мысль Маркиш постоянно проверяет и веком XVIII и веком XX. (Отсюда, с этих позиций он спорит и с А. Солженицыным).

И переосмысливая сказочный сюжет о трех братьях, ищущих истину, показывает, что еврейская истина не в том, чтобы определиться политически в дыму войны в стране, где родился, а в том, чтобы как можно скорее доплыть до родного берега, который для всех евреев общий. Притчевость позволяет писателю связывать исторические эпохи для показа судьбы еврея в России, где он всегда шут, даже если судьба уготовила стать царским канцлером.

Притчи Маркиша чрезвычайно разнообразны. Их смысл захватывает и хорошо известные исторические личности Петр I, Нестор Махно, Бабель, Блюмкин и др. и Симона Ашкенази alter ego Маркиша (имя герою, конечно, дал старший брат писателя).

Работая на инациональном материале, Маркиш, прошедший испытания унижением национального и человеческого достоинства постоянно утверждает, что даже если в его персонажах (например, Симон Ашкенази) и есть доля автобиографического, она лишь доля.

Изображая инациональные характеры коренных жителей Средней Азии, он без прикрас изображает возникающие конфликты между ними и теми, кто пришел в эти края. Наивно, но агрессивно целеустремленно полагающими, что они учат, поднимая из тьмы .

Современная русская еврейская литература, основанная и оперирующая бикультурным материалом, исследуя обыкновенного человека в национальной и инациональной среде, постоянно стремится уловить своеобразие психологии человека, в подсознании которого обнаженность древней истории одно из составляющих его нравственности, поведения и восприятия современности, в которой надо преодолеть привычные дефиниции свое и чужое и обрести понимание общего, избегая национально-культурной ассимиляции и обретая ощущения национальной определенности, которая проявляется в самом сокровенном, к которому авторы и их герои все время возвращаются: в мечтах, в воспоминаниях, наяву и во снах.

Анна Дорошук (Киев)

И.Ф. Бэлза как истолкователь гебраистики М.А. Булгакова

В статье «Столетие как мера или Классика на фоне современности», академик М.Л. Гаспаров заметил, что «историю мерят столетиями не только от удобства десятичной системы. Сто лет – это три поколения, от деда до внука, то есть время живой памяти: о том, что было сто лет назад, человек может услышать от живых свидетелей»¹. И.Ф. Бэлза (1904–1994), столетний юбилей которого празднуется в эти дни, был превосходным повествователем из того первого поколения, по отношению к которому, наше – третье, и сам стал представителем той «ненавязываемой классики», идеи которой, несомненно, открывают дорогу множеству начинаний.

Маккавейсковедение как самостоятельная отрасль научного осмысления феномена российской культуры в Украине 10-х гг. XX ст. возникло благодаря усилиям профессора, доктора искусствоведческих наук И.Ф. Бэлзы, известного преимущественно своими музыкальными произведениями, музыковедческими работами, исследованиями творчества Данте и авторством ряда оригинальных литературоведческих трудов об А.С. Пушкине, А. Мицкевиче, М.А. Булгакове.

Однако именно через маккавейсковедение можно попытаться взглянуть на И.Ф.Бэлзу как на исследователя гебраистики в ее булгаковском преломлении.

Дело в том, что отношения А.И. Булгаков // М.А. Булгаков и Н.К. Маккавейский // В.Н. Маккавейский являются глубоко родственными на фоне духовной культуры Киева рубежа XIX–XX вв. Общий строй духовности Киева формировался под воздействием разноприродных и при этом однонаправленных сил, главными составляющими которых выступали ученые – богословы, принадлежащие ряду тонов одной гаммы вероисповеданий и убеждений.

Не секрет, что именно в Киеве формировалось ядро философских убеждений Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Василия Зеньковского, Льва Шестова.

С другой стороны, собственно теологическая традиция, восходящая к Киево-Могилянскому богословию, бурно расцветала в стенах Киевской Духовной Академии. В рядах ее продолжателей профессора Булгаков, Маккавейский, Глаголев, Экземплярский.

В контексте данной темы для нас очевидно важным представляется исследование становления и развития гебраистической составляющей в работах указанных ученых, и, особенно, профессора Николы Корниловича Маккавейского (1864–1919). Труд Н.К. Маккавейского, по утверждению И.Ф. Бэлзы «был (или во всяком случае мог быть) ценнейшим источником для Булгакова в процессе его работы над “евангельскими” главами романа [“Мастер и Маргарита”]».² То, что книга Н.К. Маккавейского «Археология истории страданий Г-да Иисуса Христа» (1891 г. издания) «была источником» реалий для автора романа, не оставляет никаких сомнений при более подробном ее изучении. Бесспорно, этот текст явился отнюдь не единственным источником гебраистического вдохновения для М.А. Булгакова. Это, помимо прочего, подтверждается следующим. В непосредственном диалоге, имевшем место задолго до опубликования последнего романа М.А. Булгакова, его друг и коллега по театральному цеху П. Марков говорил И.Ф. Бэлзе: «у него [Булгакова] была “эрудиция мыслителя”. [...] Когда у него возникал какой-либо замысел, то, продолжая читать самые различные книги, он извлекал из них то, что непосредственно относилось к данному замыслу»³.

И.Ф. Бэлза в опубликованной в 1978 г. работе «Генеалогия “Мастера и Маргариты”», научно обосновывает вышеприведенные слова Маркова. Он идет путем кропотливого анализа взаимосвязи художественного построения произведения с «исследованиями, доступными Булгакову и не потерявшими своего значения до сих пор».⁴

В «Генеалогии Мастера и Маргариты» И.Ф. Бэлза раскрывает «сложные ассоциативные ходы» и генезис реалий романа, не избежав обоснования Булгаковского обращения к принципам пушкинской поэтики исторической достоверности. И.Ф. Бэлза убедительно доказывает, что, «следуя пушкинской традиции развития образов в исторически достоверной

обстановке, Булгаков в “Мастере и Маргарите” стремился создать “библейский план” с той тщательностью, которой достиг Пушкин, скажем, в “Полтаве” или “Моцарте и Сальери”»⁵. Впоследствии, в 1980 г., была издана работа И.Ф. Бэлзы «К вопросу о пушкинских традициях в отечественной литературе (на примере произведений М.А. Булгакова)», где автор исследует и раскрывает данный вопрос в большем диапазоне.

И.Ф. Бэлза впервые научно доказывает тщательное исследование и использование писателем теологических трудов Киевской Духовной академии, в традициях которой было приближение к аутентичным гебраистическим источникам. Именно приобщением к ним было определено существенное содержание художественного повествования «Мастера и Маргариты», концепция и многоплановая структура произведения. Однако, те киевские пласты гебраистики, которые раскрыты И.Ф. Бэлзой в тексте М.А. Булгакова, не вполне разработаны и поныне.

По мнению И.Ф.Бэлзы, особое значение в корпусе текстов киевской гебраистической школы имел именно труд Н.К. Маккавейского: «Важнейшим из них, видимо, была книга, которой автор “Мастера и Маргариты” не мог не читать. То было исследование “Археология истории страданий Г-да Иисуса Христа” – магистерская диссертация доцента (впоследствии профессора) Киевской Духовной Академии Николы Корниловича Маккавейского, друга и сослуживца профессора Афанасия Ивановича Булгакова, отца писателя»⁶.

В продолжение исследования И.Ф. Бэлзы позволительно будет привести следующие пространные цитаты из книги⁷ профессора Н.К. Маккавейского, давно ставшей библиографической редкостью. Надо надеяться, что воспроизводимые фрагменты актуализируют интерес к целостному явлению книги:

стр.146. – «Пилат видимо терялся и не знал, что делать. Предостережение, присланное его женою Клавдиею Прокулою, еще увеличило его желание освободить Узника, в тоже время неистовые крики: “распни, распни Его” красноречиво говорили о решительности бесновавшейся толпы. Мы не знаем, долго ли продолжались колебания Пилата, но к концу крики эти крики безумных, не сознававших себя людей, не только

оказались сильнее увещеваний его жены, но покрыли голос его собственной совести. [...] Пилат решил быть по прошению их: Торжественно, в виду всего народа, умыв руки, в доказательство своей невиновности в совершаемом преступлении, он решает участь Подсудимого. “Взял Иисуса и велел бить Его”. [...] Бичевание и истязание были прелюдией к казни».

стр. 150 – «сколько времени продолжалось это ужаснейшее истязание, евангелисты не говорят нам, но нельзя сомневаться, что в его жестокости. Не от грубых солдат можно было ожидать жалости и сострадания. Они даже не удовольствовались грубым истязанием своей жертвы, а собрав “весь полк” – устроили зрелище иного рода. Может быть, мотив для него был дан в том издевательстве, которое позволил себе Ирод, облекши Спасителя в белую одежду, но с большей вероятностью можно предположить, что, по крайней мере, часть солдат знала (из криков народа или из допроса первосвященников) главное обвинение против Г-да И.Х.

По своему поняв его, как обвинение в домогательстве царского достоинства, эти грубые люди теперь хотели разыграть сцену торжественной иннагурации Г.И.Х., как царя иудейского.

Цари восточные при своей коронации обыкновенно принимали от поданных присягу на верность, сидя на троне, в царском плаще, с короною на голове и скипетром в руках. При этом именно место и так называемое *adoratio*, коленопреклонение, произнося в таких случаях приветствие: *Have Caesar*. Подобную сцену хотела разыграть теперь и эта бессердечная римская спира, при которой и достиглась бы желаемая цель, и были бы возможны самые жестокие издевательства над мнимым положением И.Х., как искателя царского достоинства. Подходящая обстановка найдется здесь, под руками. На истерзанные, окровавленные плечи Спасителя набрасывают ризу багряную или хламиду червленую, как называет ее евангелист Матфей. Это кусок шерстяной материи, окрашенный коккусом (*coccus*). Застегиваясь блестящею пряжкой на правом плече, он имел вид пурпурного плаща, закрывавшего одну левую половину тела. Такая “хламида” употреблялась преимущественно людьми военными, почему некоторые писатели, например, Плавт, самих воинов часто называют *chlamidati*,

одетые в хламиду. Но ее носили не простые солдаты и их полководцы. Знатные вельможи и сами императоры облакались иногда в этот плащ, носивший в таком случае название paludamentum. Отличаясь богатою материею, paludamentum императоров был, кроме того, пурпурного цвета и длиннее хламиды (sagum) простых солдат. Нума Помпилий был первый из царей, надевших такой плащ».

стр. 156–157 – «В душе Пилата для него самого необъяснимым образом стало подниматься чувство страха перед чем-то вышечеловеческим и сверхъестественным. Снова уходит он в преторию и там от Самого Подсудимого старается добиться разгадки своих неясных мыслей. Но указание Спасителя на высшую власть, которой подчинены все власти земные, оставляя Пилата в прежнем инстинктивном страхе, только еще усиливает его желание отпустить непонятого, но, во всяком случае, ни в чем неповинного Узника».

Данное сообщение имеет предварительный, реконструктивный и мемориальный характер. Феномен бэлзовианского булгаковедения, увы, почти ушел из поля зрения современной филологии. Между тем, открытия И.Ф. Бэлзы в гебраистическом источниковедческом строе булгаковских текстов – значимое достижение науки XX века.

Примечания

¹ Гаспаров М.Л. Столетие как мера, или Классика на фоне современности // НЛО. 2003. № 62. <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/62/gaspar.html>.

² Бэлза И.Ф. Генеалогия «Мастера и Маргариты» // Контекст 78. М., 1979. С. 156–248.

³ Бэлза И.Ф. К вопросу о пушкинских традициях в отечественной литературе (на примере произведений М.А. Булгакова) // Контекст 80. М., 1981. С. 191–243.

⁴ Бэлза И.Ф. Генеалогия «Мастера и Маргариты» // С. 159.

⁵ Бэлза И.Ф. Генеалогия «Мастера и Маргариты» // С. 156.

⁶ Бэлза И.Ф. Генеалогия «Мастера и Маргариты» // С. 162.

⁷ Маккавейский Н.К. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. К., 1891.

Владимир Мальцев (Минск)

Советская политика коренизации и развитие еврейского театра (профессиональные театральные труппы Беларуси 1920–1930-х годов)

Наверное, ни одна книга по истории белорусской сцены не обходится без упоминания об открытии старейшего театра республики, ныне белорусского академического театра им. Я. Купалы. Дата его возникновения 14 сентября 1920 года – стартовая точка в освещении истории белорусского театра советского периода. Не менее значима эта дата и для истории развития еврейской сцены Беларуси.

Исследователей белорусской культуры закономерно интересовало формирование собственно белорусского театра, различным формам деятельности которого уделялось пристальное внимание всегда, а побочная, отвлекающая от этих целей информация сознательно опускалась или играла роль достаточно расплывчатого общего культурного фона. Вслед за первыми историками¹ многие авторы по инерции утверждали представление, что на торжество белорусского театра еврейская и русская труппы были приглашены в качестве гостей, приветствующих юбиляра, и их спектакли стали частью общей праздничной программы. Белорусская труппа тогда показала «Рысь» Э. Ожешко, еврейская труппа – «Люди» (Меншн) Шолом-Алейхема, а русская – «Свадьбу» А. Чехова.

Периодика и архивные документы все же говорят о другом. В предверии открытия БГТ газета сообщала: «С 1 сентября все частные театральные коллективы прекращают своё существование. Создается Белорусский государственный театр с тремя национальными секциями – белорусской, еврейской и русской, в случае необходимости будет создана и польская секция. Соответствующие труппы уже имеются налицо и будут играть в Городском театре вперемешку»². Афиша, выпущенная отделом искусств Компроса³, подтверждает наличие в составе БГТ «Белорусской, Русской и Еврейской трупп, (...) хора и симфонического оркестра»⁴.

Прилагательное «белорусский» употреблялось в качестве территориально-географического маркера всей культуры

белорусской советской социалистической республики, провозглашенной в 1920 году. Все национальные труппы, получившие право работы на лучшей столичной сцене, объявлялись государственными и стали составными частями единого театрального коллектива республики. Этим реально демонстрировалось и равноправие основных языков, на которых говорило население края (белорусского, русского, польского, еврейского), и готовность советского правительства проводить многонациональную культурную политику. Здание бывшего городского (губернского) театра с этого времени в газетных анонсах стало называться Белгостеатр.

Инерцией селекционного «белорусского мышления» искусствоведов республики, с одной стороны, и запрограммированной, растянувшейся на несколько послевоенных десятилетий, забывчивостью на все еврейское, с другой, вполне объясним тот факт, что деятельность первой государственной еврейской труппы республики, ее судьба остаются неизвестными. Робкие попытки восполнения информации, конечно, были. Но при отсутствии должного внимания к документам и при сохранении установки на подчинение еврейского театра уже сложившимся, существующим вехам истории театра белорусского, дают неверные ориентиры, питающие и без того богатую историческую театральную мифологию. Так в относительно свежей монографии о еврейском театре Беларуси указывается, что еврейская труппа «непроизвольно вписалась в историю белорусского театра»: еврейские «актеры-культургеры» из г. Вильно сыграли на открытии белорусского театра спектакль, и это «запечатлено на первой афише купаловцев»⁵. Афиша «запечатлела» как раз выступление другого театра – «Унзер-винкль».

Он возник в 1918 году при еврейской общине г. Харькова (Украина)⁶ как любительский коллектив. Основателем театра считается Иехуда – Лейб Шимонович Баумволь (1892 – 1920), режиссер и драматург, автор оперетт на идиш – «Четверо влюбленных» («Фир фарлибте»), «Квартирная плата» («Дирегелт»), «Доктор Зейфенблуз», «На репетиции» («Ойф а репетице») и др. К моменту организации театра он уже успел поработать театральным суфлером, режиссером еврейского театра в Лодзи, занимался театральной педагогической дея-

тельностью, а в 1917 году был в числе инициаторов созыва в Киеве съезда еврейских театров, имевшего важное организационное значение для развития еврейского национального творчества Украины. На сцене «Унзер-винкля» И.-Л. Баумволь поставил пьесу Кобриня «Деревенский парень» и вскоре, во время гастролей труппы, погиб в 1920 г при нападении белополяков на поезд. Директором театра, объединившего уже актеров – любителей и профессионалов, стал Дымарский. Вместе с И.-Л.Ш. Баумволем спектакли в «Унзер-винкле» ставили артист Харьковского большого театра Мурский (драма М. Нордау «Доктор Кон»), М. Тарханов, В.Б. Винер и ведущий актер труппы, инициативный М.Ф. Рафальский, фактически руководивший гастрольями театра в Киев и Одессу и в феврале 1920 г. официально назначенный уполномоченным по еврейскому театру. В Киеве «Унзер-винкль» слился с труппой Я.Г. Либерта, но сохранил прежнее название, к которому прикрепил почетный титул, по одним сведениям – «Всеукраинского еврейского народного театра», по другим – «Первого государственного еврейского театра»⁷. Сезон 1919–1920 гг. оказался для него звездным: с труппой выступала легендарная актриса еврейской сцены Э.Р. Каминская.

В Минске «Унзер-винкль» появился при освобождении города от польских войск и последовавшим укреплением советской власти, актом культурного присутствия которой и было создание БГТ.

К этому времени еврейскую труппу возглавил Евсей (Иехошуа) Бертонов (1879–1971), впоследствии один из ведущих актеров израильского национального театра в Тель-Авиве, обладатель государственной премии Израиля 1959 г. за воплощение народных характеров. У Е. Бертонова была биография, типичная для многих ведущих актеров еврейской сцены: своё исполнительское мастерство они обретали, подпитываясь художественными традициями русских и еврейских провинциальных трупп. Начав в 1905 г. творческую карьеру актера русского театра в Вильно, он затем выступал с еврейскими труппами (на идиш), а в 1913 году, оказавшись в Белостоке в составе гастрольной труппы русского трагика П. Орленева, принимал участие в местной любительской постановке (на

иврите) пьесы Осипа Дымова⁸, известного драматурга, земляка белостокцев.

В Белоруссии труппа «Унзер-винкль» дополнила подготовленный в Украине репертуар новыми постановками. Шли «Бог мести» Ш. А-ша, «Люди» («Меншен») и «дер Ландсман» Шолом-Алейхема, «Немой», «Цузейт ун Цушпрейт», «Хозяйка гостиницы» К. Гольдони, «Хася ды Есейме», «Свежие могилы», одна переделка пьесы Мольера, «Ди пустэ кречме», «Гибель надежды», «Миреле Эфрос», «Мать». «Певец своей печали» и др. «Поскольку еврейской, белорусской и русской труппам БГТ, игравшим по очереди, оказалось тесно на одной площадке, то спектакли показывались и в здании театра «Пролетариат» (бывший Интимный). В 1921 г. еврейские актеры участвовали в кратковременных гастролях БГТ в Слуцке и Бобруйске⁹, многочисленных митингах-концертах и вечерах. (На ханукальном вечере 1920г показаны «Геркулес», «Бабочки», «Пациенты»). Труппа увеличивалась. Весной 1921 года на службу в Гостеатр Е. Бертоновым были приглашены из Москвы артист Зильберт и артистка Ритин. Театральное имущество всех национальных секций БГТ, в конечном итоге, было объединено. Актом от 29 марта 1921 г. имущество театра «Унзер Винкль» (реквизит, бутафория, костюмы, шляпы и пр.) было передано на хранение в цеха Белорусского государственного театра, откуда выдавались во временное пользование по распоряжению отдела искусств Наркомпроса¹⁰.

Советская власть, тщетно пытавшаяся остановить прогрессирующие разрушительные последствия первой мировой войны, утверждала себя через политику «военного коммунизма», командные политико-экономические методы которой оказались неприемлемы и усугубляли положение в стране. Бюджет республики был крайне ограничен для осуществления провозглашенных масштабных планов культурного строительства. Вынужденный переход к Новой Экономической Политике, допускавший частное предпринимательство и вызвавший коренные изменения во всех сферах жизни, неизбежно вел и к реформе театрального дела.

С 1 сентября 1921 г. вступил в силу циркуляр, согласно которому государственные средства на содержание трупп не выделялись. Театральные труппы республики приступали к

работе в условиях самоокупаемости: содержание и текущий ремонт театрального помещения, расходы на новые постановки (декорации, костюмы, реквизит), приобретение пьес, выплаты жалования теперь проводились за счет средств, получаемых от проката спектаклей¹¹.

Чтобы сохранить единственный в республике государственный театр, составляющий атрибут ее самостоятельности и независимости, белорусское правительство использовало модель, придуманную в Москве, и передавало здание БГТ в ведение Академического Центра.

В 1921 году в Наркомпросе Беларуси была проведена реорганизация, в его составе был создан Академический Центр, просуществовавший до декабря 1924 года. Переподчинение театра этому управлению и изменение его наименования означало включение в список учреждений, содержание которых гарантировалось государством. С этого времени БГТ стал именоваться Белорусский Государственный Академический театр (БГАТ) и официально носил эту аббревиатуру до конца 1924 года. Следует подчеркнуть, что прилагательное «академический» означало лишь приоритетное финансирование, а не являлось показателем художественного уровня спектаклей театра или почетным званием, которое присуждается за творческие заслуги.

В преддверии этих событий, БГТ был расформирован, в мае 1921 года все артисты труппы вынуждены были написать заявления об увольнении. Для зачисления в штат «Академического театра», создававшегося на новых условиях, предстояло пройти селекцию. По сути дела за бюрократической игрой с переподчинением и переименованием проводилось сокращение штата театра и расходов, которые приводились в соответствие с реальными финансовыми возможностями правительства. В результате преобразований русская труппа БГТ в состав нового театра не вошла. Исключение из финансового списка означало и появление новых национально-государственных приоритетов в культурном строительстве. Преимущество получал белорусский театр, представляющий искусство титульной нации, давшей наименование республике. Вторым по значимости признавался театр еврейский, находившегося до революции «в угнетении» царским правительством и выражаю-

щий запросы населения бывшей черты еврейской оседлости. Еврейскому населению, занимавшему к началу XX века в северо-западной части России первое по количеству место в мире среди других ветвей еврейской диаспоры и составлявшему теперь значительный процент в национальном составе республики, официально было определено положение национального меньшинства, статусом которого регулировалось и развитие его культуры.

Состоявшееся при переходе к НЭП выделение двух приоритетных национальных потоков – белорусского и еврейского и определило центральные линии развития художественной культуры Беларуси в 1920-е годы. Декларировавшееся в документах равноправие языков, культур четырех наций действительность существенно откорректировала.

Реорганизация застала еврейскую труппу «Унзер Винкля» во время приостановленных репетиций «Дер. Дибука» Гиршбейна. Неопределенность положения, туманные перспективы будущего порождали панику, в поисках более стабильного существования актеры труппы стали разбегаться по другим коллективам. Панику охватило и партийное руководство: только что созданная (апрель 1921 г.) еврейская национальная секция Наркомпроса вынуждена была включиться в проведение реорганизации труппы с неизвестным финалом, сотрудники ее телеграфировали в Главполитпросвет России: «Бертонов распустил “Унзер Винкль”, приступил к формированию новой труппы. Его отзывом (в Москву – В.М., неразборчиво) работа прервана. Евтруппа дезорганизована, артисты разбегаются. Рафальский окончательно (отстранился от – В.М., неразборчиво) Евтеатра. Настаиваем возвращением Бертонова (в – В.М.) Минск...¹²». Мандат представителя центрального еврейского бюро по вопросам еврейского академического театра, выданный Е. Бертонову, давал ему право лоббировать интересы еврейского театра Беларуси и искать поддержки, но, решив, что это дело почти безнадежное и мало-перспективное, он устраивал собственную жизнь, став в 1919 году включенного в состав «академических театров» России. М.Ф. Рафальский пытался «усидеть на двух стульях»: с несколькими актерами перешел в отделившуюся русскую

труппу, укреплял связи с партийным руководством и еврейским любительским движением. Губернским правлением Союза Работников искусств (Сорабис) он в ноябре 1921 г. был назначен заведующим еврейской секцией и руководителем еврейской студии при отделе искусств (ТЕО), а несколько месяцев спустя направлен в Москву для руководства еврейской секцией Белорусской Государственной Драматической Студии, – учебного заведения, открытого для подготовки профессиональных актеров¹³. На основе этой студии, вернувшейся в Минск, возник в 1926 году Белорусский Государственный Еврейский Театр (ГОСЕТ), положивший начало новому этапу истории еврейского творчества Беларуси.

Именно в конце периода «военного коммунизма» в дебатах по национальному вопросу и перспективной культурной политике определились три принципиальные, решающие для судьбы еврейского театра позиции, предопределившие и направления его развития. Несмотря на конкретную судьбу «Унзер-винкля», о которой чуть ниже, 1) За еврейским театром в целом признавалось право быть в республике государственным; 2) Пути его художественного обновления и реформирования связывались с созданием школы-студии углубленной профессиональной подготовки; 3) В границах советской идеологии приветствовалась национальная ориентированность театра (язык, репертуар, кадры).

17 сентября 1921 г. совет Народных комиссаров постановил: «организовать Белорусский Академический театр в Минске с двумя секциями: белорусской и еврейской для чего передать Академическому центру здание государственного театра»¹⁴. Белорусская труппа приступила к работе в середине октября 1921 года, а еврейская – 25 ноября. Название «Унзер-винкль» с этого времени в газетных анонсах уже не пишется. Планировалось, что труппы на равных условиях будут играть по 3 дня в неделю, но реорганизация поредевшей еврейской труппы затягивалась. На 1 января 1922 года в ее составе было 15 артистов – Лившиц, Ритин, артистка Е. Пикельчик, Рахштайн, А.В. Штейнбах, Герштейн, Ингольд (он же помощник режиссера), Эпштейн, Гладштейн, Л. Душман, Канторович, Вайнштейн, Брайнина, Капчечкая, Грассман, суфлер Штейн¹⁵. Общий штат театра (в составе белорусской и еврейской сек-

ций, административно-технического персонала) составлял 132 человека. С октября по 1 января 1922 года белорусской труппой было поставлено 37 спектаклей (из них премьерных – 4), еврейской – 15 (премьерных – 2).

Во главе евтруппы теперь стояла режиссерская коллегия из трех авторитетов (в их числе – Лившиц, А.В. Штейнбах, исполнитель еврейских народных песен). Доукомплектовать новую труппу, «использовав лучшие силы расформированного состава»,¹⁶ центральное евбюро Наркомпроса¹⁷ в конце января 1922 г. поручало Рудольфу Заславскому, известному провинциальному режиссеру и актеру, частнопредпринимательские труппы которого в конце 19 – начале 20 веков выделялись серьезным подходом к театральному творчеству.¹⁸

Постановлением Президиума ЦИК БССР здание театра 24 марта 1922 г было окончательно закреплено за белорусской труппой, а аренда его другим коллективам запрещалась. Решение зависшего вопроса о существовании еврейской труппы Президиум возложил на еврейскую секцию Наркомпроса, которая не проявляла в этом деле заметной активности. На нее в конце 1922 года директор белорусского театра И. Гурский возложил вину за то, что «не была в тесном контакте с Дирекцией гостеатра в деле совместной организации еврейской труппы»,¹⁹ отказывался от дальнейшего сотрудничества и брал организационные функции на себя. Естественно, заинтересованности в существовании второй секции у дирекции белорусского театра не было. Еврейская секция естественным путем ликвидировалась... По данным, собранным петербургским историком Т.М. Смирновой²⁰, существовавшая при государственном академическом театре в Минске еврейская труппа под управлением Р. Заславского осенью 1922 г приехала на гастроли в Петроград. Под названием «Петроградский еврейский театр» один сезон она играла спектакли в зале Политехникума (в репертуаре – более 30 постановок), а затем продолжила гастрольное турне. Скорее всего, в ее составе и были актеры исчезнувшего к тому времени «Унзер-винкля», в судьбе которого отражаются типовые черты провинциальной еврейской антрепризы – постоянная смена актерского состава и художественного руководства, изменение названий, стремление к накоплению большого репертуара, переходя-

щего в наследство от предшественников и как бы отражающего в афише разные этапы и союзы развития провинциальной еврейской сцены. В нестабильный, переходный период «Унзер-винкль» (точнее то, что мы подразумеваем под этим, первоначальным наименованием) пытался приспособливаться к меняющимся условиям – соединять принципы дореволюционного частнопредпринимательского театра с новыми элементами бюджетного советского государственного театра.

В становление советской системы белорусского театрального дела существенную роль сыграла еврейская коммунистическая секция, созданная в составе Наркомпроса БССР в апреле 1921 года.

В задачи секции входило проведение единой национально-культурной программы Наркомпроса на идиш и решение всех конкретных организационно-творческих вопросов по развитию еврейской культуры Беларуси. Она утверждала и контролировала репертуар, занималась составлением отчетности, поддерживала связи с аналогичными еврейскими коммунистическими секциями советских республик, координируя с ними свою деятельность. В 1922 году Еврейская секция Наркомпроса утвердила общие принципы советской дисциплины в подборе репертуара. Список пьес для постановок предварительно утверждался Евбюро, и любое уклонение от разрешенной программы предполагало закрытие театра. Комитет по контролю над репертуаром ГлавлитБела (создан также в 1922 году) предусматривал штатную должность уполномоченного комитета по контролю за репертуаром на еврейском языке (первый цензор – Машкейсон Израиль Нартолев)²¹. Мандат на «обнаружение постановок недозванного спектакля или не цензурированного экземпляра пьесы» вручал его предъявителю полномочия на «привлечение к уголовной ответственности». К постановке допускались все пьесы «за исключением контрреволюционных и порнографических».²² Ограничения («для нерабочего и недетского элемента»²³) вводились на драматургию А. Гольдфадена. Намечались меры к обновлению текущего репертуара трупп и широкого распространения новой литературы: к публикации были подготовлены «Мнимый больной» Ж.-Б. Мольера «в переводе

Н.З. Стучко, артиста театра «Унзер-винкль», и «Гимн труду» Андриенко в переводе К. Молодавской²⁴.

Еще до ликвидации еврейской секции БГАТ основную ставку еврейская коммунистическая секция Наркомпроса сделала не на реформу сложившейся в дореволюционное время структуры еврейской антрепризы, а на последовательное, растянутое во времени воспитание нового поколения артистов в Москве, работе экспериментальной творческой мастерской М.Ф. Рафальского уделялось много внимания. Будущее обновление еврейской сцены она связывала со студийным движением, получившим тогда мощное развитие, и потому активно помогала в создании многочисленных любительских еврейских коллективов. Поддерживала она и немногочисленные еврейские полупрофессиональных труппы, работавшие в уездных городах, и устраивала в республике гастроли еврейских трупп. Территории Белоруссии тогда были небольшие, ограничиваясь бывшей Минской губернией и только после значительного укрупнения 1924, 1926 годов в состав республики официально вошли крупные восточные культурные центры – Гомель, Могилев, Витебск. Еврейские труппы уездных городов в 1920–1926 гг. имели зональное, локальное значение. Просуществовали они недолго, художественными достижениями не выделялись и не оставили сколько-нибудь заметного мазка в культурной палитре республики. Как правило, в театрах уездных городов создавались 2 самостоятельные разнонациональные секции, что было следствием общей советской политики послереволюционных лет. Иногда национальные секции объединяли силы в постановке отдельных пьес. Так уездным Ревкомом Мозыря в 1919 году был создан «Народный театр» (худ. руководитель – А.И. Беляев)²⁵, имевший еврейскую и русскую секции, русский и еврейский хор. В 1921 году драматические труппы театра показали совместную постановку пьесы Чирикова «Еврей». Судя по выбору репертуара, в спектакле, вероятно, звучала русская и еврейская речь, призванная подчеркнуть национальную принадлежность персонажа, постановка пьесы русского драматурга на тему погрома была рассчитана в первую очередь на еврейского зрителя, знавшего оба языка. В то время декларативного провозглашения равноправия языков полилингвистические

спектакли ставятся и белорусскими коллективами. В постановке «Кастуся Калиновского» (БГТ, 1924, реж. Е.А. Минович.), например, сознательное смешение языков одной лингвистической группы (польского, русского и белорусского) использовалась для создания «колорита времени» и документальной достоверности событий.

Еврейский театр в формах антрепризы и товарищества, традиционный для рубежа веков, отживал последнее время и вытеснялся государственными коллективами советской эпохи. Они формировали представления зрителей о современной еврейской театральной культуре. Хотя по сложившейся традиции в городах и местечках бывшей черты оседлости по-прежнему давали спектакли небольшие передвижные труппы, резонанс от гастролей новых, появившихся в советское время театров, Московского ГОСЕТа, (гастроли 1923, 1924 гг. в Минске и Гомеле, тогда назывался Еврейским камерным театром), театра «Кунст-винкль» (создан в Украине в 1922 году; гастроли в Гомеле в 1924, 1928 гг.) и др. был наиболее громким, заметным.

Передвижные еврейские труппы «дореволюционного стандарта» формировались за пределами Беларуси и после принятия ряда законов, ограничивавших частное предпринимательство (аренда помещения, система организации гастролей), приостанавливают свою деятельность и не могут конкурировать с налаженными гастролям государственных, бюджетных театров СССР. Таким государственным театром стал в Беларуси ГОСЕТ, открывшийся в 1926 году премьерным спектаклем «На покаянной цепи» И. Переца. Организация его из московской студии М.Ф. Рафальского совпадает по времени и с расширением территориальных границ Беларуси, и с пиком создания национальных театров в республиках СССР и потому является рубежной хронологической датой для истории еврейского творчества республики.

Торжественное открытие нового еврейского театра состоялось на сцене белорусского государственного театра²⁶, где в 1920–1922 гг. до него работал «Унзер-винкль». Хотя БелГОСЕТ, коллектив студийного типа, возникал на совершенно иных организационных началах и культурных ориентирах, нежели «Унзер-винкль», как бывший актер, режиссер

и уполномоченный этой труппы М.Ф. Рафальский ясно понимал, что из собственного театрального прошлого нужно развивать, а от чего отказываться. Его пафос создания новаторского еврейского театра не был абстрактным. Индивидуальные вкусы и взгляды, творческие позиции художественного руководителя БелГОСЕТа были сформированы широким историческим контекстом развития еврейского театра на сломе эпох. Украинские контакты режиссера многое определили в творчестве, возглавляемого им коллектива: к постановкам привлекались писатели, художники, связанные с «Культурлигой», крупным центром еврейского искусства Украины, распавшимся к тому времени.

Модель параллельного существования двух разнонациональных трупп под одной крышей к середине 1920-х годов, когда еврейские коллективы добились автономного существования, была уже неприемлема. Из-за отсутствия собственного помещения коллектив вынужден был разъезжать по крупным городам Белоруссии (Витебск, Гомель, Могилев) и Украины и во время длительных гастролей репетировал новые постановки²⁷. Премьеры многих спектаклей состоялись в областных городах и, спустя некоторое время, после показа в столице, получали отзывы республиканской прессы. Фактически ГОСЕТ существовал как передвижной театр; несмотря на поддержку властных структур и столичный статус, постоянной стационарной сцены долго не имел. Только в 1932 году ему было передано величественное здание бывшей Главной (Хоральной) синагоги в Минске. (В 1920-е годы зал синагоги был приспособлен под кино и театр.)

Ставленница белорусской коммунистической секции Наркомпроса, еврейская студия боролась с сионизмом и утверждала официальную доктрину большевистской национальной политики. Эти функции перенял и открывшийся ГОСЕТ, чутко реагировавший в 1920-е годы на все изменения официальной национальной политики и отражавший их в своих репертуарных планах и творческих идеях. Фактом своего существования ГОСЕТ уже участвовал в прополке еврейской культуры и деятельностью своей определял только одну из потенциально возможных ветвей её становления. Только «еврейская культура», вписывающаяся в официальную политику, в 1920 годы

получала «охранную грамоту». Постановки на иврите, разрешаемые царским правительством в северо-западном крае России, пропаганда сионизма, теперь не допускались.

Создание ГОСЕТа почти совпало с усилением политики «коренизации», когда советская Россия вынуждена была предоставить союзным республикам возможности для построения национальной государственности и укрепления интересов коренного, этнического населения края. Официально старт «белорусизации» был положен решениями пленума ЦК КП(б)Б в июле 1924 г., хотя в иных темпах и масштабах она начала осуществляться в годы первой мировой войны и революционной перестройки. Под «белорусизацией» в широком значении этого слова тогда подразумевались приоритетное развитие в республике белорусской культуры и образования, выдвижение белорусов на партийную, профсоюзную и общественную работу, тотальный перевод партийного аппарата, армии, средств массовой информации на белорусский язык, который в 1924 году получил преимущество над другими языками для делового общения внутри республики. Форсированный сверху процесс создания белорусской нации и государственности был противоречив. Сроки перехода на государственный язык ставились жесткие – 2–3 года, и сопротивление служащих было быстро сломлено показательными увольнениями. Ускоренные темпы и методы белорусизации, приветствовавшиеся общественно активной, национально-мыслящей белорусской интеллигенцией, воспринятые ею как восстановление исторической справедливости, часто идеализируются, представляя идеальным образцом решения «белорусского вопроса». Но представителями других национальностей, автоматически попавших в разряд национальных меньшинств, преобразования в республике часто воспринимались как национальная дискриминация и принудительное, искусственное навязывание чужого языка и культуры. Благодаря волне белорусизации в 1920-е годы наблюдался численный рост преимущественно белорусскоязычных театров республики. Двойственность ситуации состояла в том, что на белорусском языке, к началу XX века практически вытесненного из обихода города, разговаривала деревня, а средой для развития театра является город, национальный состав которого исторически сло-

жился не в пользу белоруссов. В массе своей здесь проживало русскоязычное и еврейскоязычное население.

В городах бывшей черты оседлости ГОСЕТ находит свою национальную публику, которая имела высокую – в масштабах региона и по представлениям тех лет – степень образованности. По данным демографической переписи 1926 года самый высокий процент грамотности даже среди сельского населения БССР был у латышей (71%), евреев (68%) и самый низкий у белорусов (34%)²⁸.

При белорусском ГОСЕТе были открыты обязательные курсы белорусского языка, которые расширили поле культурного образования актеров, обогатив их новыми знаниями и владением мелодикой языка части населения края. Национально-культурная политика не позволила профессиональному еврейскому театру в целом резко увеличить численность коллективов. Для труппы ГОСЕТ этот процесс имел позитивные стороны: отсутствие конкурентов обеспечивало высокий процент зрительской посещаемости спектаклей и популяризации творчества театра. Опыт организации длительных гастролей в одном городе (приемлемый для творческой жизни труппы) быстро показал, что при небольшом прокатном репертуаре в условиях театрального рынка делать ставку только на еврейского зрителя по экономическим причинам нецелесообразно. И тогда коллектив сделал шаг к привлечению в театр инационального зрителя, наладив выпуск программ, содержащих подробное либретто постановок на русском языке.

«Белорусизация» в современных исследованиях часто рассматривается как национальный реванш, исторический ответ на русификацию края, приводившуюся царским правительством и угрожавшую размыванием этноса, исчезновением нации. Повышенно-обостренная реакция белорусов на проблемы распространения государственного языка, являющегося основой национальной самобытности, чистоты и культуры его звучания, была своеобразной формой национальной самозащиты. Политический союз с Россией и общие цели в создании социалистической государственности все же не могли вытеснить негативных сторон совместного исторического прошлого. Национальная коммунистическая элита, пришедшая к руководству, чувствовала опасность в возмож-

ной культурной экспансии соседей – России и Польши, государств, исторически поглощавших территорию и культуру более слабого соседа, родственного им по языку, общественному строю и формам художественной деятельности. Официальные сферы распространения русского и польского языков сужались. В развернувшейся «гражданской войне языков» евреи оказались в стороне. Они не представляли очевидной опасности «ополячивания» – «русификации» или перетягивания в свой этнос. Идиш – язык иной лингвистической группы. К тому же, многочисленное еврейское сообщество бывшего северо-западного края не претендовало на этих территориях на обособленную государственность. В период белорусизации ГОСЕТ укреплял свою национально-культурную автономию. Представители других наций не занимали ключевых позиций в административно-творческом составе театра. Язык служил барьером-ограничителем, который мешал проникновению инонациональных кадров в труппу, и еврейский театр утверждался в Белоруссии практически как моноэтническая общность.

Основной, важный для евреев, смысл, который преследовала «белорусизация», можно свести к формуле принятия определенного самосознания, ментальности: еврей по национальности, гражданин Белорусской советской республики». Это предполагало пробуждение в людях местного патриотизма, осознания себя белорусским евреем, родиной которого является страна, в которой он родился и живет. Коренизация противостояла и расхожим представлениям об образе еврея – вечного странника, без земли и отечества, и сионизму как мобилизующей на внутреннюю и внешнюю эмиграцию идеологии. Требования перехода на белорусский язык или постановки пьес белорусскоязычных авторов театру никогда не предъявлялось, за ним уважительно закреплялось право развивать собственные национальные традиции, еврейскую литературу, а использование краеведческих сюжетов в драматургии поощрялось.

1920-е годы многие историки называют периодом еврейского Возрождения, имея, конечно, в виду только необычайный размах творческой и научной жизни. В Белоруссии открываются еврейские начальные и средние школы на еврейском языке, издательства, выпускающие большими тиражами национальную литературу, секция иудаистики в Академии

наук, еврейское отделение в Университете, работают комиссии по сбору и изучению образцов народного искусства, создаются даже национальные советы и колхозы. Расширение сфер официального распространения еврейской культуры создавало благоприятные условия для деятельности театра.

БелГОСЕТ становится одним из центров еврейского искусства в СССР. Он объединяет вокруг себя не только местную национальную интеллигенцию, – а принципиально привлекает к созданию спектаклей еврейских художников, писателей, композиторов, рассеянных по городам России и Украины и выходит за рамки театра регионального значения. С театром сотрудничают композитор А.А. Крейн, писатели Д.Р. Бергельсон, И. Харик, А.Д. Кушниров, И.М. Добрушин, Ц.Л. Долгопольский, П. Маркиш, оформляют постановки И.-Б. Рыбак, А.Г. Тышлер, А.А. Лабас, Н.Альтман, Е.М. Мандельберг и др. Образцом современного еврейского творчества служит он для многих, вместе с российским и украинским ГОСЕтами театр в 1920-е годы вошел в тройку ведущих еврейских трупп СССР.

По инициативе БелГОСЕТа зарождаются в республике новые начинания по расширению сети еврейских театров.

В конце 1920-х годов, с окончанием НЭП, курс на белорусизацию начал резко сворачиваться, и были выдвинуты новые общественно-политические приоритеты. Они вызвали волну «орабочивания», пролетаризации театра, негативно сказавшиеся на творческой практике ГОСЕТа. Конец 1920 – начала 1930-х годов – время рапповщины и массового, ускоренного создания из любительских коллективов профессиональных театров рабочей молодежи. Приспосабливаясь к новым требованиям, ГОСЕТ использовал эту возможность для увеличения числа национальных трупп.

В 1928 году был создан Передвижной театр.²⁹ Руководителем его и директором стал режиссер БелГОСЕТа Л.М. Литвинов. Возник Передвижной театр из драматического коллектива рабочей молодежи, к 1928 году уже поставившей в Минске пьесу рабочего фабрики Миншвей Гордона «Разрушенные преграды» о жизни в еврейских колхозах («Цеброхене цамен», в другом воспроизведении – «Ди цуброхене цамен»). Эту постановку Л.М. Литвинов основательно переработал, и с ней

коллектив приехал в Гомель, где в то время гастролировал ГОСЕТ. В Гомеле Передвижной театр организационно оформился. В труппу, дополненную местными любителями – актерами, вошло 16 человек, был утвержден штат режиссеров – М.Ф. Рафальский, Л.М. Литвинов, А.В. Айзенберг, намечен репертуар. Вскоре коллектив получил государственную субсидию. «Передвижной театр» – считал Л.М. Литвинов – «это театр актера». «Передвижной театр никогда не будет иметь громоздких окормлений ГОСЕТа, весь центр тяжести лежит в актерах, в игре, в творчестве образов, позы, в искренности чувств, в четкости и остроте игры».³⁰ Для спектаклей театра выполнялись специальные передвижные декорации. Первоначально планировалось, что репертуар, предназначенный для жителей периферии, будет состоять из пьес, некоторые из которых уже шли на сцене БелГОСЕТа или Московского ГОСЕТа. Это «Ботвин», «137 детских домов» В. Вевьюрки, «Люди» и «Бердичев трамвай» Шолом-Алейхема и литературно-художественных вечеров по произведениям Шолом-Алейхема и И.-Л. Переца. В 1929 году Передвижной театр вновь гастролировал в Гомеле и его окрестностях (Брагин, Лоев, Речица, Ветка, Поддобржанка). В репертуаре уже шли «Ботвин» В. Вевьюрко (реж. А.В. Айзенберг, худ. Гальбурт), «Хедер», еврейская классика – «Ды лявонэ дерцейат». Можно предположить, что «Ботвин», шедший к тому времени на сцене БелГОСЕТа, был своеобразной адаптацией для «концертного», «выездного» показа. В 1930 г. В.Я. Головчинер поставил здесь пьесу актера передвижного театра Медраша «Святой нож», а также «Гирш Леккерт» А.Д. Кушнирова, по данным каталога 4 Всебелорусской Художественной Выставки, в собственном оформлении (и «Гирш Леккерт», и «Хедер» шли в ГОСЕТе, но в другой режиссуре). На 1932 год в труппу театра входили актеры Круглянский, Бродкин, Шик, Фридман и др.³¹

После выхода в 1930г специального постановления, закреплявшего «решительный поворот» «театрального производства лицом к массовому пролетарскому зрителю в промышленных районах и к колхознику в районах сплошной коллективизации»³², устройство «передвижных» (выездных) спектаклей стало предусматриваться производственным планом любого театра. В «ответ на постановление» театры стали созд-

авать передвижные группы, которые ездили на кратковременные гастроли в деревню и ставили специальные спектакли, приспособленными к условиям малых сцен. Эти околотатральные, нетворческие функции первоначально ГОСЕТ возложил на Передвижной еврейский театр, который разъезжал с агитконцертами по колхозам и предприятиям, проводил обсуждения их на «дискуссиях», устанавливая декларативную «смычку» между «широким зрителем» и профессиональной сценой. Передвижной театр, дающий спектакли на маленьких клубных сценах местечек Беларуси, не соответствовал масштабным замыслам своего руководителя Л.М. Литвинова, благодаря Олимпиаде искусств народов СССР (1930 г.) получившего всесоюзное признание. На передвижной еврейской сцене он ставит пьесу минского рабочего Н. Гордона «Разрушенные преграды», антирелигиозный памфлет Д. Маршака «Божья странница» и «Жакерию» П. Мериме в собственной обработке. Последний спектакль стал черновым этюдом для его известной постановки в Первом белорусском государственном театре, который, покинув еврейскую труппу, Л.М. Литвинов возглавил в 1932 году. Тогда же Передвижной еврейский театр влился в ГОСЕТ.

В начале 1930-х гг. предпринимаются попытки создания еврейской труппы без опеки и участия ГОСЕТа. В 1930 году в Гомеле на основе драматического кружка клуба железнодорожников был создан ТРАМ с двумя отделениями – белорусским и еврейским (руководитель – Р. Лунц). При смене руководства (коллектив возглавил известный режиссер белорусского театра – Е.А. Минович), национальные секции в 1932 году были объединены, и постановки шли только на белорусском языке. За недолгое время работы еврейская секция подготовила несколько концертных программ и спектакль «Франты» Файна. Переход любой труппы на другой язык автоматически приводит к исчезновению национального театра. Именно язык был в 1920-е годы признан главным рычагом утверждения национального самосознания, национального мышления. Творчество на родном национальном языке является основой для формирования литературы, драматургии, сложной системы существования театра в интернациональной среде. Не играющее столь определяющего значения для развития

визуальных искусств, архитектуры, отчасти музыки, слово для театра всегда приоритетно и потому сложившееся исторически идентификация национальных театров по языку презентации – справедлива. Это наиболее устойчивый, базисный критерий и от полученных возможностей распространения языка, особенностей лингвистической и национальной политики, зависит сужение или расширение системы национальных театров.

Большинство Трамов в Белоруссии к середине 1930-х годов были преобразованы в колхозно-совхозные театры; эта линия общего развития для еврейского театра не была перспективной, поскольку незначительная часть потенциального еврейского зрителя была занята в сельскохозяйственном производстве. Потому и волна массового создания колхозно-совхозных театров еврейский театральный поток миновала.

В отличие от Украины, где в 1920-е годы возникла развитая сеть новых профессиональных еврейских театров, в Белоруссии ее не сложилось. Объединение ГОСЕТ и Передвижного театра в конечном итоге преследовало узкопрофессиональные цели укрепления и омоложения существующего гостеатра. Эту функцию выполняла и появившаяся при ГОСЕТе в 1930 г. театральная студия (рук. Л. Литвинов). Выпускники ее в 1935 г. показали дипломный спектакль по роману В. Кина «Наша молодость» (пост. К. Рутштейн и М. Моин, худ. – М. Генке). Студия при театре рассматривалась, как резерв для предстоящего пополнения труппы и не претендовала на творческую автономию. 1930-е годы для еврейского театра Беларуси в целом стали периодом внутренней, производственно-профессиональной реорганизации.

Только в 1939 году, после присоединения к восточной Беларуси ее западных, входивший ранее в состав Польши, территорий, в новых районах, по наблюдениям современных историков, проводится политика, созвучная «коренизации» 1920-х годов³³. СНК БССР в феврале 1940 года рассматривает вопрос об организации еврейского драматического театра в Бресте³⁴, в Белостоке, где в дореволюционное время родилась знаменитая «Габима», а в 1919 г. намечалось открытие филиала украинской «Культур-лиги», действует в 1940 г. государственный еврейский театр миниатюр.³⁵ Слишком маленький срок оставался до начала войны, и новые националь-

ные театры практически не успели реально зарекомендовать себя, стать органичной частью белорусской системы театрального дела.

Отсутствие значительного числа еврейских коллективов внутри республики и рост мастерства ведущих актеров, режиссеров, художников, ищущих максимального творческого выявления, создали в 1930-е годы коллизию вынужденного перехода деятелей еврейского искусства в театры других национальных потоков. Многие известные фигуры связали дальнейшую судьбу с белорусской, русской, украинской сценой, войдя в общую историю театра, как деятели других национальных культур.

Примечания

¹ См., например: *Рамановіч Е.* Першы тэатр. Мн., Дзяржаўнае выдавецтва БССР. 1946. С. 6.

² Хроника // Звезда. 1920.31 авг. Цит. по: Советский театр: документы и материалы. Л. Искусство.1972. С. 42.

³ Комиссариат просвещения БССР. С июля 1920 г. – отдел народного образования Губревкома. переименован в Компрос 26 августа 1920 г. Польская секция театра не была создана.

⁴ Публиковалась во многих книгах о белорусском театре. См., например: *Гісторыя беларускага тэатра.* Мн.: Навука і тэхніка. 1985. Т. 2. С. 57.

⁵ *Герштейн А.Г.* Судьба одного театра. Мн.: Четыре четверти, 2000. С. 8. Об истории еврейской труппы Вильно см.: *Sanrow N. Vagabond Stars: A Would History of Yiddish Theater.* New York, Syracuse, Syracuse University Press, 1996. S. 213–221.

⁶ Творческий путь театра «Унзер винкль» – неисследованная тема. Доступные мне материалы противоречивы, содержат множество разночтений, неточностей, полярных оценок. В белорусской периодике 1930-х годов приводятся разные даты создания театра – 1916, 1918, 1920, и творчество «националистического» театра осуждается с использованием традиционного набора уничижительных эпитетов. Основные сведения о харьковском периоде «Унзер винкля» почерпнуты автором с сайта харьковского еврейского портала «Davar» (<http://www.davar.org.ua>) и уточнены. «Белорусский период» деятельности театра остается неизвестен украинским историкам, потому размышления автора интернетстатьи о работе труппы в Харькове в 1920–1924 гг. – надуманы, не могут быть документированы, поскольку коллектив в это время находился в Белоруссии.

⁸ Наст. имя Иосиф Исидорович Перельман (1878–1959).

⁹ См.: Список артистов еврейской секции Белгостеатра. 1.02.1921. Плохая машинопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп.1. Ед. хр.1054. Т. 1. Ч. 3. Л. 569 (об).

¹⁰ Акт о передаче и принятии вещей по описи от театра «Унзер Винкль». 29 марта 1921 г. Машинопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 1054. Т. 2. Ч. 1. Л. 440–441, 464. Позже 31.X.1921. по распоряжению Главполитпросвета имущество

бывшей труппы «Унзер Винкль» было передано во временное пользование Русского театра, в труппе которого тогда работал М.Ф. Рафальский. (См. Записка начальника художественного отдела Главполитпросвета Богданова. 31.X.1921. Рукопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 1048. Ч. 1. Л. 61.)

¹¹ См.: Циркуляр по художественному отделу и уездам. 1921 г. Машинопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 1048. Ч. 1. Л. 17.

¹² Копия телеграммы № 747. Москва. Главполитпросвет. Евсекция. Копия ЦБ Евсекции Фрумкиной // НАРБ. Ф. 1054. Оп. 1. Т. 2. Ч. 2. Л. 865–866.

¹³ См.: *Мальцев В.В.* М.Ф. Рафальский и белорусская еврейская драматическая студия // История еврейского народа: материалы 6 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 3. М., 1999. С. 278–300.

¹⁴ Выписка из протокола № 25 заседания народных комиссаров социалистической советской республики Белоруссии. 17 сентября 1921 г. // НАРБ. Ф. 101. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 18.

¹⁵ См.: Склад працаўнікоў Бел. Дз. Ак.тэатру. 1 студзеня 1922 г. // НАРБ. Ф. 42. Воп. 1. Адз. зах. 511. Л. 142–143. 24 мая 1921 года артисты Белгостеатра А.В. Штейнбах, Е. Пикельчик, Б.А. Пикельчик (Брайнин), С.Ф. Фибак, Е. Бертонов, Виногурова, Львовская, Б. Дольская, артист Л. Штрифтензедер, Аронес, А. Клионтовский, артист Н.З. Стучко (Штучка) уволились из театра по типовой причине «отъезд на родину». Возможные неточности в написании фамилий объясняются плохой сохранностью документа или разными возможными вариантами транскрибирования фамилий с белорусского языка на русский. В декабре 1921 г. из БГАТ официально ушли Е. Бертонов, Львовская и Виногурова.

¹⁶ Центральное бюро Наркомпроса. 30.I.1922. Рукопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 517. Ч. 1. Л. 10.

¹⁷ Еврейская секция создана в составе Наркомпроса Белоруссии в апреле 1921 года. Во главе ее стояла коллегия в составе гг. Франкфурта (зав), Ошеровича и Финкеля/.

¹⁸ С января 1921 года Р. Заславский выступал с гастрольной еврейской труппой в уездном Бобруйске, неподалеку от столицы.

¹⁹ В Евсекцию Наркомпроса Белоруссии. 29 декабря 1922 г. Рукопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 1600. Л. 35.

²⁰ Выступление на тему «Еврейский театр в Петрограде-Ленинграде» на 11 ежегодной международной конференции по иудаике. 3–5 февраля 2004.

²¹ НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 1578. Л. 29.

²² Выписка из протокола заседания коллегии центрального евбюро Наркомпроса. 17 мая 1922 г. Машинопись. // НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 1602. Л. 145.

²³ Там же.

²⁴ НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 519. Л. 22.

²⁵ Народными театрами назывались любительские коллективы. В Мозырьском театре работали преимущественно профессиональные артисты. Название театра выражает адресность, категорию зрителей, на которых рассчитаны спектакли, – театр для народа, рабоче-крестьянской публики. См.: Советский театр: документы и материалы. Театр народов СССР. 1917–1921 / Отв. ред. А.З. Юфит. Л.: Искусство, 1972. С. 48–49.

²⁶ С 1926 года государственная белорусская труппа и старое здание, которое она занимала, стали называться БГТ-1, т.к. в Витебске была создана вторая государственная белорусская труппа (БГТ-2).

²⁷ См.: подробнее: *Кудрякова Г.А.* Белорусский государственный еврейский театр (исторический очерк) // Культура и история: евреи в России. Труды по иудаике. Вып.5. СПб 6, 1998. С. 360–363.

²⁸ Практическое разрешение национального вопроса. Мн. 1929. С. 34(?).

²⁹ Материалы о деятельности Передвижного еврейского театра вводятся в научный обиход впервые. Упоминания о его существовании приводятся в совместной статье В.И. и О.В. Карп «Взлет и крах еврейского экспрессионистского театра» (сайт – <http://zhurnal.lib.ru>), но содержат крайне недостоверную и путаную информацию. Здесь сообщается: «Организованный же в 1927 году в Минске еврейский передвижной театр недолго просуществовал в этом качестве – в 1929 году на его базе в Витебске был создан Второй Белорусский ГОСЕТ (режиссер В. Головчинер). Уточнения:

1. Второго белорусского государственного еврейского театра в Белоруссии не существовало.

2. Второй Белорусский Государственный Театр (БГТ-2) открыт в Витебске в 1926 году на основе белорусского отделения белорусской драматической студии в Москве.

3. Белорусский рабочий театр под названием «Наш театр» создан в Минске из драматического кружка бухгалтерских курсов в 1928 году (дир. – Н. Красинский, реж. руководство – Ф. Жданович) и в 1930 г. переименован в Белорусский рабочий театр имени Центрального совета профсоюзов Белоруссии (театр имени ЦСПСБ). Существовал как передвижной театр до конца 1933 года. В 1930–1932 гг. его возглавлял В.Я. Головчинер. Спектакли шли на белорусском языке.

³⁰ *Литвинов Л.М.* Еще одна победа. // Полесская правда. 1929. 31 мая. № 123 (2713). С. 5.

³¹ *Богинский Э.* Артисты гостеатров БССР – в борьбе за большевистский сев // Рабочий. 1932. 18 апреля. 86 (1421). С. 4.

³² Цит. по: Литературная газета. 1930. 20 октября. № 50 (87). С. 4. В 1932 году Государственный передвижной еврейский театр был командирован на посевную кампанию Наркомпросом, работал в Кишево-Слободском, Житковичском, Зембинским и Брадовским сельских советах с концертной программой, включавшей хоровые выступления и декламацию. Исполнялись куплеты и частушки, написанные редколлекцией артистов.

³³ См.: *Лыч Л.* Беларуска нацыя і мова. Мн., Мастацкая літаратура, 1994. С. 254–257.

³⁴ См.: Из Постановления СНК БССР от 2 февраля 1940 г, № 125 об организации еврейского драматического театра в г. Бресте. // Сб. законов. Мн., 1940; ст. 14. Л. 33.

³⁵ См.: *Джиган Ш, Шумахер И.* На советской земле // Театральная неделя. 1940. № (25). С. 7; *Чарский М.* Впечатления // Театральная неделя. 1940. № 9(23). С. 6.

Summary**Maltsev V.****Soviet politic of «belarusizacija» and development of the Jewish theatre.**

Basing on the archival documents and periodic press of 1920-30-years the author shows main directions of national and theatrical politics in Belarus. The accent is made on study of creative activity of new professional Jewish troupes, their connections with art process in Russia and Ukraine.

*Рита Гензелева (Иерусалим)***Возрождение жанра: пуримшпили 70-х–80-х годов**

В 70-х–80-х годах XX века к создававшимся в еврейской среде устным и письменным жанрам бесцензурной сатиры (комическим текстам еврейского самиздата, анекдотам, «байкам», бардовским песням) добавился жанр пуримшпиля¹.

Этот старинный жанр был реанимирован в среде участников еврейского движения за репатриацию в Израиль, большинство из которых пребывали в «отказе». Пуримшпили отличались от других жанров бесцензурной сатиры выраженной связью с задачами и проблемами национального движения за репатриацию; установкой на возрождение национальной культуры; новой для советского еврейства активной национальной идентичностью, включавшей «самоотождествление с Израилем и мировым еврейским сообществом»². В Москве тех лет существовали по крайней мере четыре группы пуримшпилеров. Несколько групп функционировали в Ленинграде. Создавались пуримшпили и в других городах – Одессе, Риге, Харькове. После представления тексты пуримских пьес обычно уничтожались, поскольку могли послужить основанием для судебного приговора, как это случилось в 1984 году с организаторами пуримшпиля в Одессе. Не удивительно, что значительная часть пуримских пьес 70-х–80-х годов безвозвратно утрачена. Тем не менее, удалось собрать более полутора десятков московских и ленинградских пуримшпилей, никогда не публиковавшихся и доселе не включённых в научный обиход.

До недавнего времени научное осмысление этих новых пуримшпилей затруднялось невозможностью сопоставления с прежними пуримшпилями, тексты которых в советское время не публиковались, а их старинные записи и издания конца XVII – начала XX веков, рассеянные по частным собраниям и библиотекам других стран, были, практически, недоступны.

Выход в свет в 2001 году труда музыковеда и фольклориста М.Я. Береговского, содержащего тексты семи «Ахаш-верош-шпилей» на идиш и ноты к ним, записанные учёным в

1936–1940 годах на территории Украины, Белоруссии и Восточной Галиции, устранил это препятствие³.

Жанр пуримшпиля возник в еврейской общине Германии предположительно на рубеже XV–XVI веков в условиях последовавшего за Реформацией расцвета драматических жанров. На его формирование оказали несомненное влияние немецкие масленичные представления – фастнахтшпили, с их карнавальными вольностями, потасовками, перебранками и балагурством. С еврейской иммиграцией пуримшпили попали в страны Восточной Европы, где не избежали влияния языка и фольклора славянских народов. В Германии постановки пуримшпилей прекратились в середине XIX века; в странах Восточной Европы, особенно в Польше, они оставались продуктивным жанром вплоть до Катастрофы европейского еврейства, а на советской территории – только до революции.

Этот жанр, генетически связанный со немецкой средневековой драматургией, и карнавальная смеховая стихией, никогда не прижился бы на еврейской почве, не имея он здесь глубокого духовно-идеологического обоснования в нерасторжимой связи с каноническим текстом Свитка Эстер и с праздником Пурим. Эта связь предопределила и санкционировала карнавальную смеховую стихию всех пуримских жанров, включая пуримшпили.

Задолго до возникновения этого жанра карнавальная смех имел давние традиции в еврейском фольклоре и связанной с Пурим светской литературе. Яков Шацкий, автор одной из первых работ по истории еврейского народного театра, называл предшественниками пуримшпиленеров упоминавшихся в Талмуде профессиональных шутов – бадханов, чьи шутки сочетали «серьёзность и фривольность»⁴. Карнавальное мироощущение заявляло о себе в пуримских «винных песнях» XII–XVIII веков, воспевавших вино и состояние опьянения, а также – в пуримской литературной пародии. Зародившись в Провансе XII века, пуримская пародия стала особым жанром еврейской литературы с первой трети XIV века. Базируясь на фамильярном обхождении со священными текстами, пуримская пародия не покушалась на основы веры, на содержание канонических текстов⁵, но в её вольных манипуляциях формой этих текстов находил отражение свойственный

карнавалу дух весёлой относительности незыблемых ценностей.

Почти на протяжении трёх столетий в праздник Пурим карнавальная смеховая стихия воцарялась на импровизированных сценах в домах восточно-европейских евреев, где самодеятельные актёры из малоимущих односельчан разыгрывали весёлые «Ахашверош-шпили».

Пуримшпилеры-отказники знали о произведениях своих предшественников только по слухам, изрядно припорошенным временем, и различия между ними были неизбежны и значительны.

Как показал М. Я. Береговский, «Ахашверош-шпили» восходили к одному подвергнувшемуся фольклоризации источнику. Текст этого источника менялся в результате многократных воспроизведений по памяти многими исполнителями, однако сохранял архитектонику, стиль, обязательную стихотворную форму, сложившиеся в пору возникновения первоначального варианта. Прежние пуримшпилеры были свободны в импровизации деталей и картин быта, вольно раскрашивали речь персонажей эмоциями и подробностями, на ходу придумывали рифмы, стихотворные строки, комические трюки. Это была свобода в пределах устойчивой, знакомой и ожидаемой зрителями структуры, и здесь проявлялась генетическая связь жанра пуримской пьесы с эстетикой фольклора и средневекового искусства.

Новые пуримшпили были явлением литературным. Несмотря на то, что исполнители активно участвовали в создании текстов, предлагая свои репризы, каждая пуримская пьеса имела индивидуального автора. Литературность новых пуримшпилей определялась также широким спектром литературно-художественных традиций, на которые опирались их образованные и начитанные создатели. Важнейшую из таких традиций составляло свободное идейно-смысловое наполнение известных мифов, преданий и легенд, обусловленное общественными и эстетическими воззрениями автора.

Объектом предлагаемого исследования стали тексты группы молодых московских пуримшпилеров, которые в течение одиннадцати лет, с 1976 по 1986 годы, исполнялись на квартирах отказников. До 1981 года постановщиком

пуримских пьес этой группы был Михаил Нудлер. С 1981 по 1986 годы все тексты писала наделённая несомненным литературным даром Роза Финкельберг, но их окончательная редакция пополнялась удачными репризами других участников группы⁶.

Пуримские пьесы 70-х–80-х годов, как и старые пуримшпили, строились на комической интерпретации Свитка Эстер при сохранении его главной идеи – торжества евреев над Аманом. Однако коммуникативная установка прежних и новых пуримшпилеров, равно как и ожидания их зрителей, были разными. Несмотря на присутствие риторического компонента, связанного с победой над Аманом, основной целью прежних пуримшпилеров была развлекательность, стремление позабавить и рассмешить любой ценой. Как убеждают тексты, записанные М.Я. Береговским, ни один из них не касался социальных и политических реалий своего времени. Персонажи Свитка Эстер, заговорившие на языке еврейского простонародья, забавляли слушателей весёлой буффонадой, смешными каламбурами, фривольными шуточками, изобретательными костюмами, сольным и хоровым пением. Одним из основных источников комизма являлось профанное осовременивание канонического текста. События и герои VI века до нашей эры свободно сопрягались с бытовыми реалиями еврейского местечка или кварталов еврейской городской бедноты. Вашти вспоминала о времени, когда молодой Ахашверош «сидел на козлах у её отца» и нуждался в куске хлеба; Мордехай рассказывал об одесском палаче, который сёк сильнее екатеринославского; Аман хвастал былым успехом жены у ухажёров, прогуливавшихся с нею под ручку; Вашти называла мужа царя дураком и пьяницей, а за помилование обещала подметать и убирать дом спасителя; Аман в награду за прощение предлагал царю сыновей в конюхи, а жену – в кухарки и т.п.

Пуримшпили 70-х–80-х годов также ставили целью рассмешить зрителей. Но комизм, отвечавший коммуникативным потребностям аудитории, был связан со злободневными и официально табуированными проблемами советских евреев, и это составляло ведущий принцип эстетики новых пуримшпилей.

Ранние пьесы московской группы, датированные концом 70-х годов, запечатлели начальный этап формирования жанра

и его комической системы. По архитектонике и характеру смеха они напоминали капустники или спектакли старого КВН периода 1961–1971 годов: комические сценки, репризы, переделанные современные песни не были связаны сквозным драматическим действием и единой сатирической темой. Комизм концентрировался на локальных заботах и проблемах отказников: овир, анкеты, слухи, ожидания и т.п. Представление о комизме ранних пуримшпилей можно составить по пассажу из пьесы 1976 года: «От иврита разболелась голова,/ Я читаю справа все слова,/ Я читаю справа все слова,/ Из ОВИРа сделал “РИВА” я едва». Или: «Отпускать всё реже нас/ Стали почему-то/ Как же нам, жидам, сейчас/ выйти из галута?! Заставляют заполнять сразу три анкеты,/ А в Одессе, говорят, что совсем их нету»⁷. Шутки начинающих пуримшпилеров нередко перекликались с юмором массовых семейно-бытовых анекдотов, не связанных со специфическим мироощущением конкретной национальной группы: «Ох забота мне, забота в багаже, / Но одной заботой меньше на душе, / Но одной заботой меньше на душе, / Малой скоростью я тещу сдал уже...» (пуримшпиль 76-го года).

Воспитанные на русской культуре, но осознающие себя частью еврейского народа, участники движения за репатриацию в Израиль деятельно и упорно приобщались к еврейской культуре. Углубление национально-культурной самоидентификации новых пуримшпилеров сопровождалось сближением их комических текстов с карнавальным смехом старых пуримшпилей, а напряжённый интерес к актуальной еврейской проблематике и идеологическая близость к национальному движению обеспечили преодоление редуцированности карнавального мироощущения прежних пуримшпилеров.

Особенностью «зрелых» пуримшпилей середины 80-х годов стало присутствие сатирической доминанты, объединяющей все репризы и сцены в единое целое. В пуримшпилье 1984-го года, весьма репрезентативном для пуримских пьес московской группы этого периода, такой сатирической доминантой было общественное поведение советских евреев, их национальная разобщённость.

По наблюдению Ларсена Эгона, автора книги «Остроумие как политическое оружие» (1980), смех евреев восточно-

европейской диаспоры, направленный на самих себя, связан с дилеммой: «подчинение или освобождение, антисемитизм или ассимиляция»⁸. Словно бы в подтверждение этого тезиса, общественное поведение евреев, безжалостно осмеиваемое в комических пассажах пуримшпиля 1984 года, неизменно сводилось либо к «подчинению», либо к «ассимиляции». Сатирический объект первого эпизода пьесы – евреи, отказывающиеся от своего еврейства. В спектакле, ориентированном на предельно малую сценическую площадку, празднество, открывающее Свиток Эстер, изобретательно представлено репликами Ахашвероша и Амана о параде персидских войск:

Ахашверош. Так (берёт список), полки драгунские прошли, полки мидийские отметились... Ой, а это кто ещё, такие носатенькие?...

Аман. А это пришли Вас прославить волонтёры полка драгунского, лично мной набранные...

Драгуны. (поют) А нами правит царь Ахашверош,

И мы поэтому счастливейший народ.

Кого из подданных персидских не возьмёшь,

Он тут же Славу, Славу воспоёт.

Голос. В поколении первом я перс чистокровный .

Я для всех стал примером: я покорный и скромный.

Ахашверош. Что-то не очень они похожи на персов...»

Как и в «Ахашверош-шпилях», герои и события канонического текста подвергнуты комическому осовремениванию. Однако сферой сопряжения событий и героев VI в. до н.э. с современностью служили не бытовые реалии, как в «Ахашверош-шпилях», но актуальные общественные и национально-исторические проблемы советских евреев. Аман с папкой «Дело» в руках предстаёт руководителем сыскного ведомства, вербующим осведомителей; Ахашверош опасается подслушивающих устройств (пьеса 84-го года). Царица Вашти видит в решении о своём изгнании «происки евреев»; Аман негодует на «иудеомасонов» (пьеса 85-го года). Эстер понравилась царю тем, что «сыпала цитатами из речей Ахашвероша»; Вашти оказалась «агентом египетского фараонизма» (пьеса 86-го года) и т.д., и т.п.

Для комического осовременивания широко использовались особенности насквозь ироничной разговорной речи городской

интеллигенции 60-х–80-х годов⁹. Так, осмеянию евреев, отрекающихся от своего еврейства, служила своеобразная речевая игра, базировавшаяся на намеренном использовании грамматически неправильных оборотов. Ироническая дискредитация «волонтёров полка драгунского» осуществлялась посредством двух таких оборотов в речи Амана: «Персами они себя стали себя считать *недавно, но зато как!* Постоянно заверяют, что они *самые, самые персы из всех*». Персонажи Свитка Эстер манипулируют многочисленными клише из разных пластов современной устной речи. «Носатенькие» и «чистокровный» ассоциировались с лексикой и ценностными ориентациями бытового антисемитизма. Оборот «мною завербованные» в устах Амана – с речевой практикой сысского ведомства, насаждавшего стукачей. «Счастливейший народ» и «слава» были безошибочными маркёрами официально-пропагандистского стиля. Рядом с лексикой антисемитов и гэбистов речевая стереотипия пропагандистских текстов сообщала эпизоду с «волонтёрами» дополнительный иронический эффект.

Формы и способы «подчинения» и «ассимиляции», осмеиваемые пуримшпилерами, весьма многообразны: отсутствие интереса к национальной истории; уход в бытовые проблемы; равнодушие к общей национальной судьбе; бесконечные и бессмысленные споры.

Сцена в школе Мордехая представляет зрителям разброс мнений о путях национального спасения, царивший в еврейской среде той поры. Ученики предлагают «не высовываться»; «не спеша обдумать. Обсудить. Организовать комитет»; «выступить с речами»; «писать»; «обратиться за помощью к Греции и Египту». Общая картина общественного поведения соплеменников и его оценка сконцентрированы в аллегорической мизансцене: в ответ на сообщение Мордехая о готовящейся резне ученики «продолжают заниматься своими делами»: один стоит в йоговской позе, другой плетёт макраме, третий держит словарь «перси-греси».

Каламбуры как источник комизма имели давнюю традицию в пуримских карнавальных жанрах. Израиль Давидзон, автор монографии, посвящённой пуримской литературной пародии, называл пуримские пародийные тексты XIV–XVIII

веков «образцом схоластического остроумия». Оно строилось на «игре слов как таковой», при «досадном дефиците идей»¹⁰.

Тексты старых пуримшпилей изобиловали каламбурами. Свойственный карнавалу «вольный фамильярный контакт между людьми», в этих каламбурах был ограничен исключительно отказом от всех речевых запретов. Во многочисленных насмешках над Аманом, Ахашверошем, Канцлером, другими действующими лицами «Ахашверош-шпиля» Мордехай манипулирует несовместимыми по смыслу, но рифмующимися словами. Разного рода непристойности, характерные для народно-площадной карнавальная жизни, в каламбурах Мордехая составляли комическую самоцель, не совпадавшую с героической ролью этого персонажа в Свитке Эстер: «Kancler: Alter jid Mordexaj!/ Mordxe: Afn bojx sraj» (Канцлер: Старый жид Мордехай!/ Мордехай: Кричи на свой живот). Или: Hor: Bukn zej dohir/, Dohir veln mir basteln dem kinig a kvatir/. Mordxe: Dem kinig – a gesvir! (Хор: Кланяйтесь, мы поместим к вам на квартиру короля! Мордехай: Королю – опухоль!)¹¹.

Карнавальное мироощущение, обеднённое и измельчавшее в старых пуримшпилях, в пуримских пьесах 70-х–80-х годов получает здоровые импульсы, обретает новые жизненные силы, связанные с идеологией национального движения, с приобщением их образованных создателей к национальной культуре. Каламбуры, основанные, как и прежде, на словесной игре, наполняются актуальным обличительным смыслом. В пуримшпилье 1984 года они оказались одним из средств осмеяния разброда и споров в еврейской среде о способах действий. За идеей одного из учеников «создать комитет» для спасения евреев от Амана следует каламбур, намекающий на недоброй памяти «Антисионистский комитет»: «Ну да, полусемитский... Это когда половина – семиты, а вторая половина – антисемиты». За предложением другого – «выступать с речами» – следует новый каламбур: «Это семитская половина – с речами. А вторая – с кирпичами». Такова же природа каламбуров в других «зрелых» пуримских пьесах: «Слово не павлин, выпустишь – не поймашь. Но кто сказал, что нельзя поймать того, кто это слово выпустил?» (пуримшпиль 1986г).

Особенностью старых пуримшпилей была амбивалентная природа образа Мордехая. Начиная с ранних рукописных и

печатных текстов конца XVII – XVIII века и кончая пьесами, записанными М.Я. Береговским в 36–40-х годах, Мордехай предстаёт не столько в роли отважного и мудрого спасителя евреев, сколько в роли шутовской, ассоциирующейся с буффонным именем «Мондрехай». В первом из семи идишских вариантов «Ахашверош-шпиля» Мордехай появляется в серьёзной роли только в двух эпизодах из девяти с его участием, а в других вариантах – и того меньше, всего в нескольких стихах.

О преобладании шутовской роли этого персонажа в старых пуримшпилях свидетельствуют описания облика Мордехая. В одном из них Мордехай представлен горбатым; в другом – поверх длинного кафтана на нём надета «длинная белая рубаха, обшитая игральными картами. На голове – высокая остроконечная чёрная шапка, на которую нашиты меховые хвосты» и т.п.¹²

Комический двойник Мордехая Мондрехай безжалостно высмеивает всё и вся. Его издевательские реплики не щадят не только ненавистного Амана и недалёкого Ахашвероша, но и собственную племянницу. Выступая в буффонной роли свата, он предлагает Эстер в невесты королю таким образом: «У меня есть для тебя девушка. У неё такой лоб, что там можно развернуть три криворожских базара. Её губы – как розы, а её личико – как то, что у тебя в штанах...» («Hob ix far dir a mejdele... / Hot zi a stern, – / Kenen zix draj Krivoroger merk ojskern, / Hot zi a por lipn vi di rojzn, / A peneml – vi ba dir, mejlex in di hojzn»¹³).

В старых пуримшпилях Мордехай-Мондрехай выступал выразителем «профанирующего разрушения священного». Он пародировал свадебный и похоронный обряды, религиозные песнопения, изречения мудрецов. Грубую брань в адрес Амана Мордехай сравнивает с порядком молитв священного для евреев Дня искупления. Переходя от одного бранного пассажа в адрес Амана к другому, он заявляет: «Puk fun di slixes arop/ Un af dem sanetejkef aruf» («Довольно, перейдём от “слихот” к “У натан токеф”»)¹⁴. Строка из четвёртой части Пятикнижия – **לֹא-נָחַת עַל-נֹוֹ הַטָּאָת** – включена в одно предложение с заземлённо-прозаическим описанием имущества Мордехая : « Al no sosejs

olejnu xatos./ Их hob dox sojn ein lantux mit smates...» (у меня есть мешок с тряпьем¹⁵).

Исследователи 20-х–конца 30-х годов XX века становились в тупик перед такой двойственностью героического персонажа Свитка Эстер. Яков Шацкий (1928 г.) объяснял этот феномен тем, что пуримские комические пьесы включали многочисленные интермедии, героем которых был Дурак. Этот комический персонаж, полагает учёный, был настолько популярен, что анонимные авторы пуримшпилей дублировали его, представляя праведника и поборника справедливости Мордехая – Мондрехаем (Мондришем)¹⁶. М.Я. Береговский объяснял присутствие буффонной роли Мордехая общим пародийным характером пьесы, где серьёзная роль была сведена к минимуму, а также комедийной ролью царя Ахашвероша, не оставлявшей места для серьёзной роли Мордехая при глумом короле¹⁷.

За амбивалентностью Мордехая стояло свойственное карнавалному мироощущению вольное отношение к устойчивым ценностям, намеренные «нарушения обычного и общепринятого»¹⁸. Участники еврейского движения с серьёзной заинтересованностью относились к национальной истории и национальной культуре, считая приобщение к утраченному наследию своей важнейшей задачей. Их пуримшпили разных лет содержат немало интертекстов из Танаха. В диалоге ведущих, открывавших спектакль 1984 года, узнаваемы афоризмы Коэлета, сына царя Давида: «срок всякой вещи под небесами»; «время разбрасывать камни и время собирать камни»; «всё суета»¹⁹. Их роль – своеобразное «подкрепление» проблем движения за репатриацию неоспоримым авторитетом Танаха. Вместе с тем в том же пуримшпиле наблюдаем характерную для карнавала профанную интерпретацию самого почитаемого еврейями текста. Выразителем её, как и в Ахашверошшпилях, представлен Мордехай в его шутовской ипостаси. Он отбирает деньги у своих учеников и вручает взятку придворному Гегаю, чтобы тот помог сделать Эстер женою царя. А когда племянница возмущённо восклицает – «Дядя! Что вы делаете? Вы же меня просто продаёте!», – он ссылается на праотцев: «Всё по закону! Опираюсь исключительно на исторические прецеденты. Иосифа братцы продавали? Продавали.

Авраам Сарру очень даже выгодно фараону уступил, и Исаак за Ревекку с Авимелеха немало взял. И заметь, всё с пользой для народа. Главное, чтоб они не знали, кого торгуют...». Снижающий контекст, искажение событий Бырейшит²⁰ и их ерническое изложение в пуримшпиле 1984 года не уступали карнавальным кощунствам пуримской литературной пародии и старых пуримшпилей.

Тенденциозность пуримских пьес Московской группы не выливалась в прямолинейную риторику. Надёжным заслоном от неё был смех, включая буффонаду, оправданную жанровой природой пуримшпиля. Негодуя против равнодушия учеников к судьбе еврейского народа, Мордехай из пуримшпиля 1984 года учиняет в своей школе потасовку, функция которой в тексте сводилась к своеобразной нейтрализации риторического компонента.

В то же время в литературных по своей природе пуримшпилях 70-х–80-х годов возрастает удельный вес комизма, базирующегося на парадоксальном заострении логических несоответствий. Такого рода комизм был характерен для пуримской литературной пародии, ориентированной на адресата, способного опознать имитируемый письменный источник. Пример такого комизма – логика некоего рабби Авраама из пародии Калонимоса бен Калонимоса (1286 – после 1328) «Masseket Purim». Для оправдания своей любви к наслаждениям он прибегает к следующей логике: «...тот, кто не был причастен к удовольствиям этой жизни, не будет участвовать в удовольствиях жизни грядущей. Но тот, кто наслаждается этой жизнью, будет наслаждаться жизнью будущей». Источник комизма – подмена понятия «причастность к удовольствиям», разрешённым на праздник Пурим, понятием «наслаждение жизнью»²¹.

Оставаясь в рамках роли буффонного свата, Мордехай 1984 года даёт взятку придворному Гегаю, чтобы тот представил Эстер ко двору. «Эстер. – Дядя! Вы же меня просто продаёте! / Мордехай – Э, детка, продаёт тот, кто получает деньги, а я плачу. Значит что? Значит я тебя покупаю». Как и в пуримском парадоксе Калонимоса бен Калонимоса, источником комизма служила подмена понятий.

Алогизм как характерный приём еврейского остроумия базировался на многовековом опыте талмудических штудий и дискуссий, в ходе которых текстуальные противоречия устранялись логическими рассуждениями.

Итак, пуримшпили 70-х–80-х годов, отразившие мировосприятие участников еврейского движения за репатриацию в Израиль, являют собою ценное свидетельство духовной истории советского еврейства.

Они представляют интерес как историко-литературное явление реанимации угасшего старинного жанра, базировавшегося на карнавальном мироощущении и отвечавшей ему комической системе. Связь с идеологией национального движения, изменения национально-культурной самоидентификации создателей пуримшпилей 70-х–80-х годов, обусловили возрождение и обновление пуримского жанра и карнавального смеха на их новом, более высоком уровне.

Примечания

¹ Исследователи еврейского народного театра, функционировавшего только один раз в году – на Пурим, называли «пуримшпилями» все пьесы на библейские сюжеты, ставившиеся в этот праздник любителями в еврейских общинах Западной и Восточной Европы. В предлагаемой работе «пуримшпилями» именую только пьесы, связанные с сюжетом Свитка Эстер. Прежние пуримшпили называю «Ахашверош-шпилями», а пуримские пьесы 70-х–80-х гг. – «новыми пуримшпилями».

² *Zvi Gitelman. The Reconstruction of Community and Jewish Identity in Russia. East European Jewish Affairs, vol. 24, no. 1, 1994.*

³ *Береговский М.* Пуримшпиль. Еврейские народные музыкально-театральные представления. Киев. – *Дух і Літера*, 2001. М.Я. Береговский (1892–1961) – музыковед и фольклорист, страстный собиратель еврейского фольклора. Его труд, изданный посмертно усилиями дочери и внука, включает 7 вариантов пьесы «Ахашверош-шпиль» на идиш. Я глубоко признательна госпоже Дворе Цайхмер за оказанную мне помощь в переводе с идиш этих текстов.

⁴ *Jacob Shatzky. The History of Purim Plays. The Purim Anthology by Philip Goodman. Philadelphia, 1949, ch. XVII. P. 357.*

⁵ Историю пуримской пародии см. в кн. *Davidson Israel. Parody in Jewish Literature. The Columbia University Press, 1907, p. 15–59.*

⁶ Роза Горелик-Финкельберг (1956) окончила геологоразведочный факультет Московского Нефтяного института (МИНХ и ГИ). С середины 70-х годов принимала участие в еврейском движении за репатриацию в Израиль. В отказе – с начала 80-х годов. В Израиле работает веб-дизайнером, пишет статьи для печатных и интернетовских изданий. О составе этой группы см.: *Роза Горелик-Финкельберг.* Спасительный смех. Пурим в подполье. Ж. «Отцы и дети», – *Центр Адиэнзальца*, 1999, № 32.

- ⁷ Пуримшпиль 1979-го года. Все пуримские пьесы 70-х–80-х годов цитирую по машинописным текстам, сохранённым Розой Финкельберг.
- ⁸ *Larsen Egon*. Wit as a Weapon. The Political Joke in History. L., Frederik Muller Limited, 1980, p. 67.
- ⁹ Об особенностях речи городской интеллигенции см.: Л.Э. Найдич. След на песке. Очерки о русском языковом узусе. Санкт-Петербургский государственный университет, С-Пб., 1995.
- ¹⁰ *Davidson Israel*. Parody in Jewish Literature. Op. cit, p. 24, 48, 49.
- ¹¹ Ахашверош-шпиль. Вариант первый. М. Береговский. Пуримшпиль. Указ. изд., с. 184, 163.
- ¹² Пуримшпиль. Указ. изд., с. 154, 262, 259, 348.
- ¹³ Пуримшпиль. Указ. изд., с. 185.
- ¹⁴ «Slixes» – идишское произношение ивритского слова «слихот», предшествующих Дню искупления. «Sanetejkef» – идишское произношение строки из молитвы «Мусаф». Пуримшпиль. Вариант первый. Указ. изд., с. 200.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Jacob Shatzky*. Op. cit, p. 363–364.
- ¹⁷ Пуримшпиль. Указ. изд., с. 70–71.
- ¹⁸ *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. Указ. изд., с. 145. Он же. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Указ. изд., с. 16.
- ¹⁹ Ктувим, Коэлет, 3, 5.
- ²⁰ Бырейшит 12, 13–20 – 13, 1; 20, 1–15; 26, 1–12.
- ²¹ Текст пародии в переводе с английского цитирую по кн.: *Davidson Israel*. Parody in Jewish Literature. Op. cit, p. 20.

*Элина Васильева (Даугавпилс)***Художественный мир драмы Ф. Горенштейна «Бердичев»**

В 1975 году Ф. Горенштейн создает, казалось бы, два непохожих друг на друга текста: роман «Псалом» и драму в трех действиях, восьми картинах, 92 скандалах «Бердичев». При всей несхожести тем не менее эти два текста органически связаны и в рамках разных жанровых структур (роман – драма), на разном материале, но демонстрируют единую концепцию автора о судьбах еврейства, о судьбах еврейства в России и, следовательно, о России вообще. Необъятные эпические просторы России в «Псалме»¹ сменяются замкнутым миром квартиры сестер Луцких в «Бердичеве», мифологического Дана-Антихриста, несущего горькое прозрение всем, кто встречается ему на пути, сменяет скандальная Рахиль Луцкая, по мужу Капцан. Во многом драма не соответствует заявленному жанру. «Бердичев», подобно «Псалму» тяготеет к эпическому повествованию. Драма сложна, если не сказать невозможна для театральной постановки. Это история семьи, история рода, развернутая во времени, за которой стоит история всего народа. Если следовать сюжетной линии, то драма «Бердичев» восходит к традиции романа начала 20 века – семейной эпопее, примером которой являются «Будденброки» Манна, «Семья Тибо» Гро, «Сага о Форсайтах» Голсуорси и многие другие. Кризис одной семьи становится моделью культурных и исторических преобразований целой нации.

В списке действующих лиц драмы «Бердичев» заявлено 32 персонажа, при этом по ходу действия появляются и другие. Тем не менее основная событийная линия связана с миром сестер Луцких и людей их окружающих (именно они являют собой модель бердичевского мира, а через него модель всего еврейского мира России). Центром действия является Рахиль. Ее стержневая роль подчеркивается и в списке действующих лиц, который она открывает. Все остальные персонажи появляются в связи с ней: ее дочери, ее внуки, ее племянник, ее старшая сестра. От окружающих ее женщин Рахиль отличается тем, что ощутимо изменяется во времени – стареет. Время не меняет Злоту, хотя она и старше Рахили. Ра-

хиль же наоборот толстеет, тяжелеет, надевает очки. При этом в отличие от Были и Овечкис, не старается выглядеть моложе. Время проходит через нее и она движется во времени. Если 80-летняя Злота обижается на мальчика назвавшего ее бабушкой, то Рахиль готова быть и бабушкой, и мамой, и тещей. Кроме того Рахиль готова взять на себя обязанности мужчины: «Я сама себя буду защищать!». Мир драмы – это подчеркнуто женский мир. Неслучайно три картины начинаются примеркой платья, сопровождающейся повторяющейся фразой Злоты: «Тут будет встречная складка.» Мужчины в этом мире являются величиной непостоянной: на фронте погиб муж Рахили, на положении иждивенца (причем явно временного) находится Виля, умирает Сумер, приходит - уходит Миля. Преобладание женского начала наделяет мир амбивалентностью. С одной стороны, женское начало связано со слабостью, с другой – с жизненностью. В этой связи сестры неслучайно повторяют одни и те же фразы. Злота: «Я такая больная, еле живу». Рахиль: «Я имею от нее отрезанные годы». Эти два жизненных состояния сестер и есть состояние еврейского мира в рамках советского строя – в любых условиях и не зная ни на что – жить, а точнее выжить, по определению Вили.

Приоритетом женского характеризуется и продолжение рода, праматерью которого по праву можно назвать Рахиль. Подобно библейской модели в тексте Горенштейна появляются две сестры, одна из которых носит имя праматери Рахили. Но заявленный миф тут же снимается: история рода Луцких существенно отличается от истории праотца Иакова и двенадцати колен Израилевых. Возобладало женское начало, род не прекратил своего существования, но это уже другая история. Две сестры Луцкие, две дочери Рахили, у любимой младшей дочери Люси тоже две дочери, но внучка Алла уже не хочет быть Пейсаховна, а хочет отчество – Петровна.

Лишенная мужской поддержки, Рахиль, по сути дела, защищает себя только словом. При этом ее рот, по выражению Злоты, «как помойная яма». Но вечно повторяющаяся угроза «От так, как я держу руку, я тебе войду в лицо» в жизни ни разу не воплощается. Тем не менее у слова Рахили есть сила. Проклятия, которыми она щедро осыпает своих врагов, сбываются: На Бронфенмахеров действительно наедет машина,

Бебу разрежет на кусочки, а Бронфенмахер долгое время будет ходить на костылях. Большинство предсказаний проклятий касаются темы смерти, при этом Рахиль, утверждающая свое желание жить, уверена в своей вечности:

Миля Не обращай внимания на этих старух, они уже отжили свое.

Рахиль (из соседней комнаты) Я еще тебя переживу.

Утверждая свою жизнестойкость, Рахиль воспринимает смерть своих врагов-оппонентов как факт абсолютно логичный: «Отец умер... Григорий Хаймович... Ничего... Умер, так на здоровье» (347)², над этим можно иронизировать. Смерть же близких воспринимается как нелогичная, тем не менее для Рахили она это данность.

Являясь основой рода, Рахиль прежде всего печется о благе своей семьи. Ее образ тесно связан с оппозицией *свое-чужое*. Не смотря на свою гордость коммуниста, Рахиль не отличается чувством коллективизма. И радость и горе – это прежде всего свое (над чужим горем можно шутить). Партийность Рахили носит на себе явный признак принадлежности еврейству: гои как чужие постоянно фигурируют в ее речи. В рамках оппозиции *свой-чужой* вариант *еврейский –нееврейский* занимает одно из первостепенных мест. Два мира не сталкиваются в основе конфликта, погромы возникают только в воспоминаниях. Тем не менее обособленность еврейства подчеркнута. В восприятии неевреев евреи фигурируют как жида. Вне своего дома (вне квартиры Луцких) евреи оказываются в положении изгоев (случай у братской могилы, когда Маматюк произносит взбесившую Рахиль фразу: «Здесь лежат похоронены все нации, защищавшие родину. Все нации, кроме жидов».. В связи с этим большинство героев драмы выбирают для себя исход из еврейского (т. е. бердичевского) мира. Возникает ситуация мифа наоборот.

Два персонажа совершают исход в Москву: Виля и Бронфенмахер. Их исход демонстрирует два полюса в оценке бердичевского мира. Бронфенмахер, связывая свою судьбу с московскими евреями Овечкис, отрекается от еврейского мир (даже скандальность Рахили кажется ему чужой, хотя первый скандал драмы разгорается между Рахилью и ним. Виля же наоборот издали начинает понимать сущность бердичев-

ского мира и подобно Рахили («Мы таки с Вилей похожи»), предсказывает его будущее. Если в детстве Виля доказывал соседям, что он «хуский еврей» («Я ведь на еврея не похож»), то повзрослевший Виля приходит к заключению: «Можно отречься от своих идеологических убеждений, но нельзя отречься от собственного носа» (389).

В связи с оппозицией *свой-чужой* актуализируется тема воровства. «Вор-воровка» наиболее частое ругательство, которое персонажи бросают в лицо друг другу. Первое появление Рахили связано с обвинением Вили в том, что он пробует варенье и наливки, Виля же в ответ обвиняет в воровстве Рахиль. Сумер будет сидеть в тюрьме за халатность. При этом воровства как такового никто не совершает. Есть только стремление оградить и упрочить свое. И в связи с этим возникает еще одна категория – категория ума. В драме ум – это прежде всего ум практический, ум, который должен приносить пользу. Неслучайно бездарного поэта Макзаника все считают идиотом. Рахиль старается во всем быть практичной, это доставляет ей удовольствие:

Виля Когда она тебе покупает, как и раньше, берет лишнее?

Злата Сколько она там берет?... Пятнадцать – двадцать копеек... (Смеется). Она иначе не может... Иногда она мне отдалживает деньги и хочет заработать на своих собственных деньгах... Колбаса стоит два пятьдесят, а она говорит: два шестьдесят. Она должна выгодать, это ей нравится... Но это же моя единственная сестра, пусть она получит удовольствие, на здоровье (398).

Характерно, что в восприятии бердичевского мира ум не обязательно связан с образованностью. Тип еврея-интеллигента в драме – это прежде всего Овечкис, но и он поставлен на один уровень с Борисом Макзаником:

Злата Он таки умный человек?

Виля Он идиот.

Злата Идиот? Как это идиот, когда здесь написано: доцент?... (390)

Оппозиция *свой-чужой* вскрывает суть проблемы обособления нации. Мир Луцких, пытающийся сохранить свою самостоятельность, это мир замкнутый, мир модельный. Замкну-

тость и целокупность этого мира неоспоримы, не взирая на вечные скандалы и конфликты. В этом мире слабы внутренние связи. Трещит по швам мир Рахилиной семьи. В виде своеобразной цепочки Рузина семья рвет на Рахили одежду, причем домашнюю одежду. Сначала Рузя – ночную рубашку, потом Гарик при помощи вцепившейся в него Рузи – халат. Но вновь из развалин и обломков мир в семье каждый раз восстанавливается. Восстанавливается именно на уровне еврейства, в котором личное обособление невозможно: «Величайшее благо человека – это возможность личного обособления от того, что ему неприятно. А не иметь такой возможности – величайшая беда. Но личное обособление возможно только тогда, когда нация скреплена внутренними связями, а не внешними загородками. Русский может обособиться от неприятных ему русских, англичанин – от неприятных ему англичан, турок – от неприятных ему турок. Но для евреев – это вопрос будущего» (388).

Мир еврейства, мир Бердичева – это мир, лишенный внутренних связей. И дом сестер Луцких – модель этого мира, который утратил подлинную библейскую основу, но не утратил своей принадлежности еврейству.

Для временной модели драмы, как и в целом для мира Горенштейна характерно движение во времени. Время как данность автора интересует минимально, время важно в его движении. При этом движение времени зачастую подчеркивает неизменность отдельных вещей и явлений. В связи с этим имеет смысл говорить об актуализации прошлого. Первая же ремарка свидетельствует об активном подключении прошлого, и это прошлое связано с историей дома, где живут сестры Луцкие. У прошлого дома есть несколько уровней. Это период, когда дом принадлежал другим людям. Этот период интересует автора менее всего. До поселения сестер дом находился как бы в состоянии доисторического периода. Далее – это годы, проведенные Рахилью и Злотой. При чем с каждой картиной предыдущий период уже оказывается прошлым, в первой картине подчеркнутой характеристикой мебели является *старая*, а знаковой в квартире становится грязь – все это отпечатки времени. Имеет смысл говорить о наличии бытового и надисторического прошлого. Вернувшийся через 15 лет Виля,

пытаясь объяснить Овечкису, что такое Бердичев, говорит о том, что город сложен из прекрасных мраморных плит прошлого. Есть органическая связь с вечностным надвременным пластом. Но связь эта скрывается за прошлым бытов, грязью и пылью легшим на эти плиты. На бытовом уровне возникает постоянное сопоставление *тогда* и *теперь*. Коммунистическое сознание Рахили побуждает ее постоянно делать сравнение в пользу советского настоящего: “Вот Пынчик при советской власти сделался большой человек, майор. Он живет в Риге. А кем был его отец до революции? Бедняк” (309). Для Злоты прошлое – это прежде всего ее молодость и здоровье. Но есть вещи не меняющиеся с течением времени. Одно из таких явлений – отношение к евреям. Сумер проводит только одну параллель – между случившимся у Вечного огня и временем, когда в город вошли петлюровцы и послали евреев выкапывать убитых: «Так что тогда говорили, что в братской могиле закопаны все, кроме евреев, и теперь так говорят» (365).

Течение исторического времени неоспоримо. Действие драмы начинается в 1945, а заканчивается в середине 70-х. Но героев интересуют не только годы. С точки зрения Рахили каждый день имеет свою историю: «Каждый день имеет свою историю... Я тебе скажу, Виля, что год для меня прожить нетрудно. Год пролетает и его нет... А день прожить очень тяжело. День тянется, ой как тянется...» (399). Принимающая всецело жизнь, Рахиль принимает течение лет (годы случайно наложили отпечаток на ее внешность – Рахиль с годами заметно стареет). День же наполнен конкретными событиями, в том числе и скандалами. День свидетельствует о том, что идет борьба за выживание, чем и подчеркивается специфика бердичевского мира. Более того дом сестер проходит испытание всеми временами года. Но действие заканчивается весной, в мае. И хоть время действия последней картины – поздний вечер, верх одерживает свет, идущий из кухни, на которой слышны голоса сестер.

Дом, в котром живут Луцкие выстроен до революции местным богачом доктором Шренцисом, и он впитал в себя все особенности дореволюционного быта. Но на протяжении пьесы дом-квартира Луцких проходит все возможные испытания: огонь (пожар от упавшей свечки и загоревшейся ваты),

вода (постоянные слезы Злоты), медные трубы (скандальная слава дома). В самом Бердичиве перестают существовать постоянные топосы. На Лысой горе расположена воинская часть, Рузе дают квартиру в доме, который построен на месте бывшего роддома, наконец, сносят знаменитую водонапорную башню. Но то, что утрачивает Бердичев, пытаются сохранить в своей квартире сестры. Если Бердичев постепенно отказывается от своего (перестает быть домом и становится мебелированной квартирой), то квартира Луцких наполняется своим: смена чужой мебели на свою (исчезает ободранный просиженный кожаный диван, явно неуютный для дома). Зато остается кровать Рахили и дубовый стол. Время вносит свои коррективы в интерьер квартиры (появляется телевизор, исчезает портрет Сталина), но жители этой квартиры производят свой сознательный отбор – остается коврик базарной живописи «Утро в сосновом бору». Наконец, не смотря на свое недовольство и астму, Рахиль по-прежнему таскает на второй этаж ведро с водой.

В статье «Читая Фридриха Горенштейна» Татьяна Чернова, обращаясь к анализу темы искупления в прозе Ф. Горенштейна, говорит о специфике авторской позиции: «Фридрих Горенштейн работает в манере зощенковского анекдота, но не обнаруживает характерного для Зощенко сочувствия своим героям. Он отстраненно, сухо, брезгливо и сурово судит своих персонажей и страну, в которой они возможны. Этот отстраненный взгляд делает естественной насмешку над очень серьезными вещами»³. Думается такой взгляд на поэтику Горенштейна не вполне верный. Позиция отстранения, взгляда свысока Горенштейну абсолютно чужда. Автор находится рядом со своими героями, исключая позицию судьи. Особенно следуют это отметить в отношении еврейской темы. Драма «Бердичев» менее всего насмешка, хотя комическому отводится определяющая роль. Но в «комической странности» героев их жизненность. Несуразный мир стремится выжить в предлагаемых исторических условиях. И автор демонстрирует это иногда сочувственно, а иногда с нескрываемой симпатией.

Квартира сестер – это мини-модель Бердичева, это своеобразная модель ветхозаветного пространства, через которое

протягивается лента времени. Квартира остается островком, сохранившим знаки старого бердичевского мира. Это подтверждается отношением людей к этой квартире. «Высвобождение» квартиры означает и ее освобождение от лишних, чужих людей. Постоянными в ней оказываются только Рахиль и Злота. Все остальные приходят сюда временно, как в музей: посмотреть на приехавшего из Москвы (опять-таки временно) Виллю – Быля (прикрываясь примеркой платья), Макзаник, Овечкис, Рузя и Миля. И все они покидают ее как чужие. Вечными здесь оказываются только сесетры, о чем и свидетельствует заключительная ремарка: «Большая комната – темная и пустая. Свет падает только из кухни, откуда доносятся голоса сестер» (401).

Примечания

¹ Горенштейн Ф. Псалом. Москва, 2001.

² Горенштейн Ф. Бердичев. / Горенштейн Ф. Бердичев. Избранное в 3-х томах – Далее указание страниц данного издания приводится в тексте непосредственно за цитатой.

³ Чернова Т. Читая Фридриха Горенштейна. Октябрь, 2000. № 11. С. 147.

Summary

The Artiscikas World or F. Gorenstein's Drama «Berdichev»

F. Gorenstein's drama «Berdichev» is one of the most outstanding examples of Jewish literature in Russian. Along with the novel «Psalm» it forms an epic dilogy about the fate of Jews in Russia. However, the novel actualizes the mythological level, whereas the play represents the world of everyday life and everyday situations, constructed by the author by way of playing around myth. The world of the Luck sisters is a model of the Jewish world, based on a neomythological structure.

Sisters' flat is the space of the play; it has sustained the features of the world, lost by Berdichev. Berdichev gives up 'his own', whereas the flat is filled with what he has lost. The closed space of the flat could be associated with the space of the Old Testament, traversed by the stream of time. The sisters are the only ones who can tolerate the passage of time. Rachel is the center of the total action. And she does not question her belonging to the Jewish world, Berdichev's world.

*Бердникова Ольга (Донецк)***Театральные постановки как практика овладения
языком идиш**

Последние исследования в Великобритании показали, что театральные постановки и инсценировки вообще – самый удобный способ обучения языку. Этот вид деятельности позволяет изучающему язык в дополнение к чтению и запоминанию текста максимально использовать пространство и движение, чтобы передать смысл и выразить значение слов. Драматическое действие, в широком смысле этого слова, заставляет изучающего язык жить и развиваться внутри текста, чувствовать и проникать в каждый момент текста, причем это не зависит полностью от умения читать и писать. Театральные постановки и инсценировки как формы живого искусства дают учащимся свободную, не скованную ничем форму выражения, которая на деле требует от них строгой дисциплины и самоконтроля. В процессе работы над постановкой изучающий язык активизирует свой словарный запас, эмоции и движения, тем самым ускоряя процесс познания окружающей действительности и улучшая память: исследования этого явления подтвердили, что прочное запоминание происходит не только в результате личного, внутреннего опыта, но и в результате опыта взаимодействующего (ведь не даром говорят: что я слышу, я забываю, что я вижу, я помню, что я делаю, я понимаю).

Этот подход к изучению языка как действию был проверен на семинарах, проходивших в г.Киеве (Украина) с 25.07. по 15.08.2000 и в г.Нью-Йорке (США) с 25.06. по 3.08.2001 .

На киевском семинаре студенты 4 групп в течение 3 недель занимались изучением библейского иврита, еврейских традиций, фольклора и литературы на идиш и, театральные постановки на идиш использовались в качестве живого применения полученных знаний.

В зависимости от изначального уровня подготовки студенты участвовали в следующих постановках:

1. Zlata Tcach «The Jingle letters» (Fliyindike Oysiyes) – для первого и второго года обучения; постановщик – Серго

Бенкердорф (Молдова);

2. Motele, mayn fraynd, Brerele mit Perele, Kartoffel Zup – для средней группы; постановщик – Сара Фельдман (Израиль);

3. Abraham Goldfaden «Shulamith» – для старшей группы; постановщик – Сара Файнштейн (США–Израиль).

Из них первая представляла собой небольшие, положенные на музыку, стихотворные комментарии к еврейскому (идиш) алфавиту; вторая – ряд народных песен на различную тематику, а третья – целостное большое произведение, оперетту.

Также, в зависимости от уровня подготовки, в каждой группе были проведены разной сложности языковой и литературоведческий анализы текстов и предложены комментарии касательно образов, которые следовало было донести до зрителей. Естественно, с большим интересом, но и с большими трудностями, студенты работали над постановкой оперетты на библейский сюжет, «Шуламис», впервые увидевшей свет в Румынии 100 лет назад и с успехом прошедшей по городам и деревням черты оседлости в Восточной Европе, ибо это целостное произведение требовало больших усилий со стороны актеров.

На нью-йоркском семинаре отбора по уровню подготовки не было: всем желающим предложили записаться на спецкурс по театральному искусству, который вел Хаим Вульф – актер еврейского театра. Для постановки было предложено несколько отрывков из произведений известных идишских писателей, объединенных вместе как юмористический коллаж.

В отличие от киевского семинара, где просмотру каждой из работ был посвящен отдельный вечер, просмотр коллажа занял всего лишь около получаса, причем, все актеры находились на сцене одновременно, поочередно изображая то посетителей ресторана («Касриливкер ресторан» – «Касрилевский ресторан»), то соседей («Янкев дер Шмидт» – «Янкель Шмидт»), то пассажиров поезда («Сай лигн» – «Тоже ложь») и т.п., делая это таким образом, что зрителям в зале можно было легко понять поведение людей (их достоинства и недостатки) в различных жизненных ситуациях. Эта попытка представить жизнь обычных людей из не столь далекого прошлого была встречена с большим интересом, как студентами-актерами, так и гостями семинара.

И самое главное, независимо от сложности инсценируемого материала был замечен интерес к предложенному виду деятельности, и результате достигнут значительный прогресс в обучении языку.

Как известно, изучение любого языка обязательно включает в себя обращение к живой, разговорной речи (т.е. общения, диалога учащегося сначала с учителем, с другими учащимися, а потом, как определенное достижение, – с носителем языка) и обращения к литературе на изучаемом языке, как к источнику постижения истории и культуры народа, язык которого для нас интересен. Поэтому одной из первостепенных задач для преподавателя должно стать обучение чтению, обучение осмыслению и пониманию ценности слова, работе над текстом для передачи богатства и красоты избранного языка. Только внимательный отбор произведений с учетом возрастного и культурного развития аудитории и только художественное выразительное чтение вскрывает особенности языка во всей его эмоциональной природе. Произнести выразительно отрывок – значит, истолковать его, воплотив все образы в звуке голоса музыкально и логически (ведь влияние живого слова на слушателя сильнее, чем влияние печатного слова на читателя). Причем, чтение должно соответствовать стилю произведения, его жанровым особенностям, мелодике речи, логике, орфоэпическим нормам и т.д. И для этого проводится большая предварительная работа, предполагается многообразие подходов с учетом специфики произведения и специфики аудитории.

Итак, есть 2 основные задачи работы с художественным произведением:

1. Истолкование внутреннего содержания произведения, выяснение авторского отношения к предмету изображения;
2. Привлечение внимания учащегося к слову как таковому и формирование читательской наблюдательности.

В связи с этим существует целый комплекс упражнений, построенный по принципу «от более простого к более сложному» и позволяющий учащимся с любым уровнем изначальной подготовки включиться в процесс работы над текстом:

1. Четкое произнесение звуков в словах;

2. Выделение логического ударения в предложении, работа над паузой;

3. Работа над абзацами, строфами, в связи с чем уделяется внимание к переходу от громкого чтения к более тихому, от медленного к более быстрому, т.е. к сознательной смене красок и настроений;

4. Работа над текстом и подтекстом, т.е. работа над тем, как показать голосом переход от одной темы к другой, как показать отношение писателя к изображаемому, как показать возможность разных интерпретаций написанного.

В качестве текстов для практической работы на семинаре были избраны произведения преимущественно 2 родов: лирики и драмы, и, естественно, это повлияло на характер работы учащихся и преподавателей с ними.

Лирическое произведение – воплощенное переживание, миг душевной жизни, поэтому ему свойственен эмоциональный накал, нашедший свое отражение в слове (субъект и объект восприятия сливаются в нем). Причем, запечатленное в лирическом произведении чувство не статично, а динамично: в нем есть движение, нюансы, переход и изменения, обобщение и конкретика. А краткость формы компенсируется большей смысловой нагрузкой на каждое слово. При чтении (если это стихотворение) или при исполнении (если это песня) важно организовать сопереживание, важны не итоговые выводы, а процесс «прохождения» через движение мысли и чувства.

Осуществить это помогает сохранение многозначности при разборе (т.е. при предварительном прочтении) и передача многозначности ассоциаций (если используется инструментальная музыка, к примеру).

Так, стихотворные комментарии к буквам еврейского алфавита играют большую роль в процессе запоминания букв и звуков идиша у начинающих изучать этот язык, т.к. они начинают соотносить конкретную букву алфавита с конкретным зрительно-слуховым образом, с конкретным рядом зрительно-слуховых ассоциаций, имея возможность, немного пофантазив, дополнить этот ряд или создать свой, новый. И, естественно, при этом с легкостью учащиеся запоминают некоторое количество слов, усваивают мелодику языка. А

сюжетность каждого стихотворения дает также эффект участия в происходящем, эффект присутствия.

Например:

Бой, бой, бойер,	Строй, строй, строитель,
А мойер, нох а мойер,	Стену за стеной,
А хойз, нох а хойз	Дом за домом,
Ди гройсе хейм бой ойс!	Большие выстрой дома! ¹

Еврейская лирическая песня, большая по объему, чем эти стихотворные комментарии, позволяет более конкретно представить жизнь еврейского народа со всеми радостями и горем; позволяет окунуться в атмосферу традиций, обычаев, сочувствия и сопереживания вместе с героями.

Например, в песне, отрывок из которой приведен ниже, говорится о споре мужа и жены о том, как назвать ребенка: предлагаются имена деда и бабки мужа и жены, приводятся различные доводы «за» и «против», и все это дается в живой, увлекательной форме диалога, пронизанного искрометным юмором и эмоциями. Что эта песня может дать учащимся кроме новых слов и новых выражений? – Знакомство и понимание древней еврейской традиции называть детей в честь предков, чтобы ни одно имя не исчезло из памяти еврейского народа, а особенно если этот человек был чем-то замечателен в своей жизни.

Например:

– Береле, майн либинкер, Х'хоб цу дир а бакоше, – Переле, майн либинке, Вос из дайн бакоше? – Вет мит мазл их вел хобн А йингеле ин фрейд	– Береле, мой любимый, У меня есть к тебе просьба. – Переле, моя любимая, Какая у тебя просьба? – Если, с Божьей помощью, В радости будет (родится) у нас мальчик, Я хочу, чтобы нашего сына Назвали в честь моего праведного дедушки ² ...
Вил их ундзер кинд зол хейсн Нох майн фпрумен зейден...	

В качестве комментария можно обратить внимание на способы выражения отношений между супругами (обилие уменьшительно-ласкательных суффиксов (Переле, Береле), вежливых слов), на способы выражения богобоязненности

(хобн мит мазл а йингеле ин фрейд), или других стереотипов, закреплённых в народном сознании.

В отличие от лирических, *драматические произведения* показывают нам определенное действие, жизнь здесь и сейчас во всей ее полноте и со всеми ее конфликтными ситуациями, где элементарное организующее начало – речь героев а не автор. Таким образом, драма изначально предполагает представление, а не простое прочтение. При этом все формы работы над драматическим произведением ведутся по 2 основным направлениям: с учетом позиции зрителя (к примеру, задания на зрительные и слуховые представления : как вы представляете внешность того или иного героя? Как вы представляете эту мизансцену?) и с учетом позиции актера (к примеру, чтение по ролям определенного отрывка, несколько разных прочтений разными учащимися; дать указания, как играть ту или иную роль; написать ремарки; просмотр и анализ уже известных сценических интерпретаций). Однако различные жанры драматических произведений требуют различного настроения, как актеров, так и зрителей, поэтому на этот факт нужно обратить особое внимание учащихся.

Возникает вопрос, что лучше выбрать для постановки: одно целое произведение или несколько более мелких сцен? Работа над целым произведением интересна, но в нем нужно уметь найти главные сцены, эпизоды, чтобы, соединив их воедино, не разрушить сюжетную канву и целостность смысла произведения, а с другой стороны, уложиться в определенное для спектакля время. Работа над более мелкими сценами из разных произведений требует больше ответственности и продуманности их выбора: разрозненные по стилю, они должны быть объединены одной общей идеей или жанровой принадлежностью.

На нью-йоркском семинаре для коллажа взяли комедийные сценки из жизни обыкновенных евреев (не национальных героев!) в местечках Восточной Европы конца XIX – начала XX в. Коллаж поднимал такие проблемы, как отношения между евреями и не евреями, между евреями светскими и религиозными, особенности жизни евреев в городе и в деревне, культурное развитие евреев и их отношение к своим традициям.

То, что актеры все одновременно находились на сцене и определенный порядок следования сценок, создавало впечатление непрерывности жизни, будто зритель сам участвует в происходящих событиях, проезжая вместе с актерами в поезде, рассматривая семейный альбом, посещая редакцию еврейской газеты и еврейский ресторанчик. Хотя общего для всех сцен героя не было заявлено, на самом деле образ обычного человека, среднего еврея со всеми его чувствами и переживаниями был раскрыт достаточно глубоко.

Работа над опереттой Авраама Гольдфадена состояла также из нескольких этапов:

1. Был дан небольшой экскурс из истории развития еврейского театра, а в особенности театра на идише. Учащиеся познакомились с основными представителями драматургии на идише, с традиционным репертуаром еврейского театра, просмотрели видеозаписи нескольких спектаклей.

2. Был дан краткий обзор жизни и творчества А. Гольдфадена. Учащиеся узнали, что Гольдфаден был не только автором многих пьес, но и поэтом, режиссером, декоратором. Произведения этого автора, поставленные в историко-культурный и историко-литературный контексты, показали особенности развития жизни и культуры еврейского народа на рубеже веков.

3. Совместное прочтение и обсуждение произведения помогло учащимся практически самостоятельно составить план и выбрать сцены, составившие канву спектакля. Стихотворный текст, положенный на музыку, позволил им в полной мере ощутить и понять мелодику идиша, его красоту и выразительность.

4. Обсуждение спектакля, просмотр видеозаписи и сравнение с другими инсценировками дало учащимся возможность увидеть достоинства и недостатки спектакля, возможности других интерпретаций и толкований образов, т. е. перспективы дальнейшей работы.

5. Помимо работы над текстом осуществлялась также работа над костюмами актеров, над танцевальными номерами и музыкальным сопровождением, для чего были приглашены специалисты по еврейской традиции, по истории еврейской музыки, танца и костюма. И все это сопровождалось дискуссиями, как на русском языке, так и на идише и на английском.

В заключение хотелось бы сказать, что, на наш взгляд, эта проблема использования театральных постановок для изучения языка (а в частности идиша) требует дальнейшей разработки, т. к., например, при применении такого подхода в процессе обучения какого-либо языка значительный материал по грамматике остается за пределами лекций и практических занятий, а упор идет на лексику и коммуникативный аспект. Но с другой стороны, такая методика преподавания языка способствует росту интереса, как к самому языку, так и к процессу обучения, что также имеет немаловажное значение.

Примечания

- ¹ Zlata Tcach The Jingle Letters. – In Yiddish. – Kishenev, 1999. P. 11–12.
- ² Motele(duet); Moyshele, mayn fraynd; berele mit Perele; Kartoffel-zup. – Aba Shmuel Klurman Institut Far Yidish un Yidishkayt. – Jerusalem, 2000.
- ³ Kasrilevker restoran; di zeydene yarmolke; Mayn ershter deposit; say lign; Kasrilevker hotel; Yankev der Shmidt; Mishpokhe album. – Materials for the theater workshop. – N.Y., Columbia University, 2001.
- ⁴ *Avrom Goldfaden*. Shulamith. – Aba Shmuel Klurman Institut far yidish un Yidishkayt. – Jerusalem, 2000.
- ⁵ Album fun Yidishen teater. – N.Y., 1973.
- ⁶ College Yiddish. – YIVO, New York, 1971. P. 248–249.
- ⁷ Dr. Sara Feinstein Drama as a medium for language learning. – Gratz College materials of the Students conference. Philadelphia, 2000. P. 109–121.
- ⁸ *Goldfaden A.* Shulamith. Opera in 4 acts and epilogue. – Annenberg Research Institute Library – Hebrew Pub. Co. N.Y., 1912.
- ⁹ Jewish Folklore and Ethnography Review. – Jewish Dance. Vol. 20 (1–2), – New York, 2000.
- ¹⁰ *Perelmuter Sh.* Yidishe dramaturgn un teater kompozitorz. N. Y., 1952. P. 51–61.
- ¹¹ *Башевис Зингер И.* Почему я пишу на идише // Русский еврей. Общественно-литературный журнал. М. Зима, 1999. С. 27.
- ¹² Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. – Изд-во ОУИ, Тель-Авив, 1995. Ч. 5–6.
- ¹³ Идиш вчера, сегодня, завтра. – Русский еврей. Общественно-литературный журнал. – М. Зима, 1999. С. 27.
- ¹⁴ Материалы лекций д-ра Сары Фанштейн на летнем семинаре по языку идиш. – Киев, 2000. 25.05.2000–15.08.2000.
- ¹⁵ Материалы лекций Д-ра Хаима Вульфа на летнем семинаре по языку идиш. – Нью-Йорк, Columbia University. 25.06.2001–3.08.2001.
- ¹⁶ Методика преподавания литературы. – уч. пос. п./р. В. Я. Рез-М. 1977.
- ¹⁷ *Підпригора О.* Єврейський театр в Україні Запорізьські читання, Запоріжжя, 1998, с. 25–34
- ¹⁸ *Хакина Е.* Плач по идиш. – Русский еврей. Общественно-литературный журнал. – М. Зима, 1999. С. 27–29.

Summary

Drama Studies as a way of mastering Yiddish

Drama Studies (or Theater Workshop) is an integral part of almost all seminars, dealing with teaching and studying Yiddish and Culture in Yiddish. And the experience shows that such approach to the studying language as an activity arouses unfeigned interest among the students.

This article is an attempt to analyze how it works in different audiences and an attempt to find out its perspectives for the future.

*Нина Степанская (Минск)***Красота и сакральность:
об эстетическом в еврейской музыкальной традиции**

Стремление к красоте в разных ее формах и видах – неотъемлемое качество человеческого бытия, независимо от этнических, религиозных, историко-культурных и каких-либо иных его обстоятельств. Вместе с тем, само понимание красоты, способы и степень ее одухотворения, значение в общей системе культурных смыслов не являются универсальными, а предопределяются конкретным социальным и духовным опытом, как коллективным, так и индивидуальным. Красивое в одной системе координат может показаться заурядным в другой, и потому понятие эстетического вкуса не имеет статуса абсолюта. Однако в практике критических рассуждений об искусстве сплошь и рядом представления европейского художественного образца применяются к оценке явлений других, неевропейских артефактов, и это не случайно. Именно европейский эстетический канон, отработанный многовековой историей обособленных друг от друга искусств, в сознании их носителей и ценителей стал неким универсумом, способным не только подчинить все другие жизненные значения, но и «спасти мир». Рожденный в античной культуре особый пиетет перед эстетическим началом в процессе европейской истории, и особенно в условиях аристократических форм жизни, обнаружил тенденцию к перерастанию в утонченный эстетизм, адресованный элитарному сознанию и способный поглотить иные цели искусства.

Еврейское музыкальное творчество, генетически восходящее к Ближнему Востоку, но на протяжении долгого галута вошедшее в своеобразный и порой крайне противоречивый резонанс с звукотворчеством соседних народов, сформировало свой особый подход к восприятию и осознанию красоты. Специфичность еврейского отношения к данному феномену рельефно проявляется уже в том, что сами понятия «эстетическое», «музыка», «мелодия» и другие в этом ряду, пришедшие из древнегреческой терминологии и ставшие основополагающими для рассуждений о любом звукотворчестве в кон-

тексте современного музыковедения, для еврейского традиционного сознания не свойственны. Их появление в текстах на иврите произошло поздно, под влиянием арабской и европейской науки, и до сих пор ученые интуитивно или сознательно ищут иные словесные эквиваленты, чтобы отразить особый характер отношения к данной проблеме, отличный от европейского философско-эстетического концепта. Так, термин «мусика» датируется в литературе на иврите начиная с 8-го века н.э., когда он постепенно вытесняет традиционное ивритское понятие «нэгина».¹ Вместе с тем, вплоть до последнего времени слово «музыка» не фигурировало в словарях иврита, как, впрочем, и арабского языка. Некое внутреннее сопротивление подобному терминологическому вторжению есть свидетельство самодостаточности семитских языков в определении имманентно органичных для них видов звукотворчества на основе собственной корневой системы.

Рассмотрим два аспекта отношения к красоте в еврейском мировосприятии: с точки зрения красоты вообще и музыкальной красоты – в частности. В отличие от античного культа красоты, еврейские тексты не акцентируют данное явление, хотя и не игнорируют его вовсе. Исходным пунктом рассуждений в этом отношении может послужить высказывание из Торы: «Йефет Элохим лейефет взишкон бэоһалэйн шем, виһи хэнаан эвед ламо» – «Даст Всесильный простор Йефету и да обитает он в шатрах Шема, Кнаан будет же им рабом». (Брейшит, IX:27). Два из трех сыновей Ноаха, Шем и Йефет, стали прародителями двух цивилизаций – еврейской и греческой, и если первая воплотила в себе приоритет верности единому Богу, то вторая – изящных наук и искусства. Этимологическая связь имени Йефет с ивритским корнем «яфе» – красивый, недвусмысленно отсылает к особому статусу эстетического фактора в мировоззрении потомков Йефета. Согласно толкованию приведенной цитаты Ицхаком Абарбанелем (XV век), истинная ценность эстетических объектов в представлениях еврейской культуры реализуется только при соблюдении условия «проживания в шатрах Шема», т.е. единения с высшими ценностями иудаизма.² Реальность красоты в еврейском понимании подразумевает целостность, замкнутость, законченность и совершенство, условием которых и становится

соответствие системе координат духовных ценностей и приоритетов еврейского народа, атрибутированных в Танахе. Один из переводов многозначного слова «йафэ» звучит как «находящийся на своем месте», и синонимичность этого определения с понятием «красивый» доказывает приоритет принципа рациональной целесообразности над чувственно постигаемой приятностью, ставшей основой античного представления о красоте. Несмотря на непрекращающийся исторический диалог пост-античной европейской и еврейской концепции бытия, различия их исходных позиций о назначении и смысле красоты привели к различиям в формах бытования эстетического внутри каждой культурной системы. Тенденция к обособлению художественных форм в виде отдельных видов искусства и их относительно самостоятельного функционирования оказалась свойственна лишь европейской культуре, унаследовавшей античные позиции по поводу места и сущности эстетического фактора. В большинстве традиционных культур мира столь резкое обособление эстетического не произошло, и поэтому феномены концертного зала или картинной галереи, обусловленные какими-либо прикладными задачами, являются сугубо европейскими изобретениями. В других культурных реалиях эстетическое начало органично включается в обыденную жизнь, украшая ее и обретая специфические, присущие конкретной культуре, смысловые оттенки.

Так, еврейская мысль не выделила отдельной науки о красоте, хотя некоторые изречения из Талмуда могут конкретизировать представления на эту тему:

Вавилонский Талмуд, трактат Шаббат, страница 133, лист 2:

Сделай себе красивую сукку, и красивый лулав, и красивый шофар, и красивые цецит, и красивый свиток Торы, и пиши его красивыми чернилами, красивым пером, посредством искусного писца, и оберни его (свиток) в красивую оболочку.

Вавилонский Талмуд, трактат-Брахот, страница 57, лист 2:

«Три вещи ублажают человека: красивое жилище, и красивая женщина, и красивые вещи».

Приведенные цитаты имеют отношение к красоте вещной, визуальной и потому ими часто пользуются исследователи в

области пластических искусств, в то же время особая эстетическая реальность – музыка – не определяется в еврейских классических текстах через эпитет красоты. Э. Вернер пишет по этому поводу: «Библейский иудаизм не стремится к красоте в музыке – в иврите термины “приятный”, “красивый”, “прекрасный” связаны в основном с визуальными ощущениями... Собственно говоря, в классической ивритской литературе слова “прекрасный” или “красивый” носили даже оттенок презрения или унижения, например, в Книге Притчей 31:30: “Благосклонность обманчива, а красота пуста”, или из той же книги: “Красота и глупость часто шагают вместе”. В Песне Песней возлюбленная названа прекрасной, но голос ее “сладким” (2:14). Чувственно воспринимаемая красота голоса или инструмента обычно описывается как “сладкая”, “приятная”, “славная”... Священное писание признает близость прекрасного и святого, но оно избегает слова “красота”. Более подходящее выражение – великолепие, величие или святость»³.

Освященность еврейской традиционной жизни во всех ее формах, пронизанность ее духовного содержания излучениями, исходящими из Танаха, предопределили статус и смысловую предназначенность звукотворчества в системе еврейского мирозерцания. Ценность художественного звучания определяется в первую очередь не чувственно-субъективной приятностью, но степенью близости к выражению мысли, заданной сакральным текстом, даже если этот текст внешне отсутствует, но внутренне подразумевается, как например, в хасидском нигуне. Любопытно в этой связи сопоставить двух легендарных музыкальных талантов, каждый из которых репрезентирует приоритеты своей культуры – царя Давида, с одной стороны, и Орфея, с другой. Внешне они во многом сходны: мастерски играют на музыкальных инструментах, причем оба на струнных – кинноре и арфе, оба замечательно поют и творят песни, оказывающие сильное воздействие на слушателей. Каждый выступает как незаурядная личность, наделенная рядом человеческих добродетелей, но реализуют они свою незаурядность разными способами. Орфей вкладывает в свою музыку столько эмоциональности, что покоряет не только человеческие сердца, но и животных, а при необходимости – посредством своего искус-

ства проникает в Царство теней и убеждает Эдеса освободить Эвридику. Языческая магия музыки, безграничной в своих возможностях воздействия на весь окружающий мир, в том числе и потусторонний, в античном мифе предвосхитила возвышение миссии музыкального искусства в европейской культуре вплоть до его обособления в особую сферу представлений и обобщений – art-music. Не случайно орфическая мифологема стала одной из важнейших в сюжетах европейских опер и балетов, романсов и песен. Л. Кириллина сформулирована ее как «орфический топос», т.е. устойчивый тип содержания, кочующий из эпохи в эпоху и из стиля в стиль.⁴

Другие духовные устремления заключены в искусстве царя Давида. Его песнопения, сопровождаемые игрой на кинноре, а нередко – и священным танцем махолом, направлены к Господу в поиске помощи и защиты от жизненных испытаний. Прославление Всевышнего приобрело особое значение в образной палитре Псалмов, авторство которых в большей части приписывается царю Давиду. Иного адресата, кроме Всевышнего, в творческих опытах Давида нет, и люди, поющие со своим лидером, объединяются в общем стремлении достичь своим музыкально-поэтическим воззванием реакции Бога. Поэтому выразительным стержнем еврейского музицирования становится не чувственная притягательность, оцениваемая человеческим сердцем, а мобилизация всех помыслов поющего в его направленности к Всевышнему. Сакральная интенция еврейских музыкальных открытий находит отражение в ивритском слове Кадош, которое, помимо основного семантического значения «святости», переводится как «отделенность» от будничного, заурядного, обыденного. Любопытно, что степень осуществления Кадош в том или ином напеве еврейского обихода выражена в разнокорневой системе понятий, переводимых на русский язык одним словом «песня», фигурирующих в Псалмах, которые можно условно назвать жанровыми определениями. Список их приводится в книге А. Сендрей «Музыка в древнем Израиле», где представлены 12 номинаций.⁵

Среди корней, существующих в иврите для определения вокального интонирования, «шир», наиболее употребимое среди них, имеет первичный перевод как «кольцо», что вновь

отсылает к семантике замкнутости, отделенности, при этом корень «шир» в ряду других корней обладает не самым высоким статусом по отношению к принципу Кадош. Так звукотворчество обретает красоту при условии непосредственного отношения к сакральным смыслам иудаизма.

Экстраполяция принципа Кадош на звукотворчество еврейского народа в последующие периоды привела к формированию традиции, имеющей в качестве стилевой оси литургическую кантилляцию священных текстов. Все другие пласты музицирования в еврейской общине впитывают в себя интонационные модели синагогального пения, свойственные конкретному общинному типу, подобно тому, как лексика обыденной речи евреев перемежается изречениями и смысловыми параллелизмами с Торой и Талмудом. Такой принцип организации музыкальной, как, впрочем, и всей духовной традиции можно назвать *моноцентрическим*. Сосредоточение этностилевого эталона интонирования в музыке, связанной с сакральным словом, стало залогом сдерживания ее эмансипации и превращения в сугубо эстетическую форму наслаждения человеческой души.

Внешне сходные процессы можно наблюдать в развитии христианского музыкального творчества. Первоначально, на заре своего становления, церковные песнопения, подобно своим еврейским литургическим прототипам, стремились предельно отмежеваться от бытовых форм музыки, несущих в себе мирское начало. Однако здесь это отграничение носило еще более кардинальный характер, поскольку противопоставлялись не просто различные типы мирозерцания – горнее и дольнее, но по сути различные религиозные позиции – христианская и языческая. Фольклор, сохраняющий на протяжении веков свое значение как интонационный базис этнослуховой настройки европейских народов, стремился быть отторгнутым церковной певческой практикой, хотя на деле его воздействие невозможно было избежать. Сознательная и неоднократно декларированная возвышенность и аскетичность литургической музыки христиан стала отражением внутренней работы сознания, направленной на забвение житейских эмоций с их языческими предпосылками. Непосредственность выражения эмоционального начала в процессе молитвенного

пения ранней церковной музыкальной практики была, таким образом, ограничена.

В результате размежевание религиозного и бытовых музыкальных пластов привело к их стилевому противостоянию, где этнически обостренная самобытность фольклорных музыкальных традиций народов Европы контрастировала нивелированной в этническом ключе музыке церковного ритуала. Правда, в процессе исторического развития сформировались определенные различия в трактовке первоначальных канонических инвариантов – григорианского хораля в католическом обиходе и ранневизантийского распева в православной, но их минимальная отзывчивость на многочисленные этнические запросы прихожан привели в конечном итоге к полиэтническому «взрыву» в музыке протестантизма. Другим способом приведения столь контрастных пластов музыкального творчества к некому компромиссу стало рождение арт-музыки, вобравшей в себя духовный аристократизм, родственный религиозному творчеству, и бытовые, земные образы в одновременности.

В результате в европейском культурном пространстве сформировалась иная, чем в еврейском, иерархия музыкальных пластов, более обособленных и стилистически разнородных. Подобный тип музыкальной традиции можно назвать *полицентрическим*.

Развитие эстетического фактора в литургических обрядах евреев и европейцев имеют разные предпосылки. Роскошь и богатство декоративного и музыкального оформления Древнего Иерусалимского Храма была подчинена идее украшения, тем самым возвеличивания особого священного места, единственно достойного приложения столь концентрированной творческой энергии. Не удивительно, что песнопения в Храме призваны были исполнять специально обученные левиты, составляющие наиболее священное колено в еврейском обществе тех времен. Их святость органично дополнялась их профессионализацией, и эти два условия создавали исторически первый и истинно еврейский эталон красоты и совершенства в звукотворческой практике евреев. Вне основного места пребывания Шехины исчезает необходимость в столь величественных песнопениях, и поэтому еще задолго до разрушения второго Храма складывается традиция скромной

полуречитативной кантилляции священных текстов, ставшая при публичном чтении в синагогах основным способом интонирования. Не удивительно, что именно этот принцип, тонко срезонировавший с древнегреческой просодией, состоявшейся в кульминационном варианте в античном театре, оказался наиболее стабильным на протяжении многих веков галута и сохранным вплоть до нашего времени. Несмотря на многочисленные наслоения других, более поздних музыкально-поэтических форм через новые тфилот, пиюты, змирот и др., именно скромная кантилляция остается самым ценным для молящихся способом интонирования сакрального слова. Об этом, в частности, пишет Ю. Фридыши на примере синагогальной службы в ортодоксальной общине современного Будапешта. Используя ашкеназское понятие *davenen*, автор его формулирует как «бесперывная простая речитация, создающая ощущение бесконечного»⁶. Подчеркивая несводимость сущности *davenen* к просто эстетическому явлению, Фридыши отмечает: «Оно не может быть определено как музыкальная речь, неверно было бы и сказать, что оно “между” речью и музыкой. Его смысл тройственный: заставить буквы текста звучать, создать ощущение бесконечности посредством равномерного течения слов и, соединив обе эти цели, помочь сознанию молящихся достичь трансцендентного состояния».⁷ Принцип Кадош –отделения от забот мира – находит в *davenen* максимальное воплощение. «Важно и концептуально, что *davenen* никогда не заканчивается. Речитатив не перестает течь, он кажется исчезнувшим только в слуховой сфере, но всегда существует в уме, даже в процессе пения светских песен».⁸

Все это, однако, не исключает присутствия эстетического компонента в синагогальной музыке, хотя он и не является в ней самоцелью. Более того, с течением времени стремление к красоте усиливается, несмотря на многие запреты мудрецов касательно музыки после разрушения Храма. Очевидно, что здесь сказались воздействия окружающих культур, арабской с одной стороны, и европейской – с другой, в одинаковой мере подверженных влиянию античных стереотипов красоты. Но рождение новых художественно окрашенных форм – пиютов, импровизации хазана, ансамблевого и хорового пения и др. –

не исключило существование *davenen* в качестве основного вида интонирования священных текстов. Таким образом, структура литургической службы в синагоге приобрела *полистилистический* характер.

Многие аспекты соотношения эстетического и сакрального были заимствованы у евреев христианской церковью, но приобрели иные основания. Уже в начальный период становления церковного ритуала нарастало стремление к украшению интерьера и прочих аксессуаров культовой жизни. Красота оформления церковного слова и действия была направлена на чувственное восприятие прихожан с целью их привлечения к христианству. Особенно ярко эта тенденция оказалась выраженной в православной церкви византийского образца, где эстетизация внешних факторов богослужения стала первичным стимулом обращения к данному вероучению. Исследователь В. Бычков пишет по этому поводу: «Уже при первых контактах с Византией Русь восприняла, еще не осознавая этого полностью, самую суть византизма – выдвигание эмоционально-эстетической сферы во главу угла всей духовной культуры».⁹ Еще более категорично высказывается Т. Владышеская: «Красота греческого богослужения стала одним из критериев истинности религии».¹⁰ Так исходной посылкой принятия христианства на Руси стал эмоциональный отклик эстетического порядка, повлекший за собой впоследствии углубление в саму суть православной религиозной концепции.

Музыка церковных песнопений уже на заре истории христианства отразила две противоположно направленные тенденции. С одной стороны, она подчинилась общей установке на красоту и художественную привлекательность. Из еврейской традиции напрямую наследуется представление о Божественном происхождении музыкального дара, которым обладают избранные творцы и носители музыкальной красоты. «Подобно библейскому Серафиму из пророчества Исаии, коснувшемуся уст пророка разожженным углем жертвенника и посланного проповедовать, Богоматерь дает съесть свиток Роману, который, проснувшись, прославляет Богородицу, явившуюся ему во сне, и обретает дар мелода, песнетворца Сладкопевца».¹¹ С другой же стороны, церковная музыка сознательно обособляется от привычных в бытовом музыкальном твор-

честве норм красоты во имя создания особой эстетики, обре- тающей свои сакральные коннотации. Постулируются сдер- жанность чувственного выражения, возвышенная отрешен- ность, созерцательность и степенность. Целью православного хорового пения становится подражание ангельским хорам и небесной гармонии, отсюда его внеличностная бесстрастность и аскетичность. Новая, рожденная установкой церковного мироощущения, красота со временем утвердилась в музыке богослужения и получила определение «ангелоподобное пе- ние». Несмотря на это, аскетичная установка образного реше- ния музыки церкви сохранилась, и творческая инициатива монастырских и церковных музыкантов периодически одерги- валась со стороны священнослужителей. Как было сказано выше, она в первую очередь была обусловлена противостоя- нием языческой музыке с присущими ей низменными эмоци- ями и ассоциациями. Так, одно из ранних подобных предосте- режений принадлежит Клементу из Александрии: «Давайте конкурировать с заимствованиями из народной музыки... Бурлеское пение пригодно только для приятной хмельной компании. Оно вызывает в уме ночное пение за выпивкой, страстное вожеление, наглость и бесстыдство... Давайте каждый звук посвятим Господу!»¹².

А вот высказывания еврейских мыслителей, относящиеся примерно к тому же времени – первым векам н.э. Рав Аба Ариха в начале 3-го века считал, что «ухо, слушающее свет- скую музыку, должно разорваться», хотя сам он был прекрас- ным певцом. Рав Йосеф, его коллега, поколением позже гово- рил: «Музыка – это здание, которое еще подлежит построить на обломках нынешней музыки»¹³. Стремление отграничить музыку сакральную от бытовой в обоих случаях внешне сход- но, как сходно и стремление ее сохранить и приспособить для высоких целей. Но если пафос христианских воззваний был направлен на борьбу с языческими влияниями и самоутвер- ждение, то евреи стремились сохранить *свою* музыку, этни- чески и духовно антагонистичную окружению. Поэтому хри- стианская церковная музыка стала проводником наднацио- нального стиля, красота которого создавалась вопреки при- вычной для этнослуша народов Европы красоте народной музыки, еврейская синагогальная музыка же все более стре-

милась замкнуться в своей устоявшей во вкусах предков красоте, место которой стало не физическим (Храм разрушен), а метафизическим. Т.е., невзирая на последующие заимствования, еврейская музыка сохранила константные признаки этнослуховых представлений на уровне первичных модусов кантилляции или специфической артикуляции музицирования, тогда как народы Европы оказались в ситуации сосредоточения этнослухового тезауруса в фольклоре и производных от него пластах (городской песне, к примеру), и ощущения литургической музыки как индифферентной в этническом отношении. Поэтому интонационные приоритеты в профессиональной композиторской деятельности большинства европейских композиторов оказались сосредоточенными в сфере фольклора, содержащего в себе эстетический эталон национальной музыкальной традиции, в то время как еврейская творческая практика сориентирована прежде всего на сферу литургической кантилляции, ставшей квинтэссенцией национального духа и стиля. В ней сохранился принцип Кадош – прикрепленность к «своему месту» – смыслам и образам еврейских священных текстов.

Красота, ощущаемая многомерно воспитанным слухом еврея Европы в музыке соседних культур, есть эмоциональный отклик на «чужое», ставшее привычным и потому востребованным, но нередко лишенным первичных инокультурных коннотаций. Эта красота в античном ее понимании способна обрести свои этнопсихологические, а иногда и глубокие смысловые корреляции в контексте еврейского переинтонирования, о чем свидетельствуют многочисленные неоднократно описанные в литературе примеры.

Вместе с тем, еврейское звукотворчество в процессе развития обнаружило собственный потенциал чувственно выраженной красоты, своеобразно соединяющей в себе Кадош и индивидуально – эмоциональный творческий импульс. В сфере хазанута эти процессы проявляются особенно наглядно. Сам факт выделения особой фигуры литургического певца и наделение его полномочиями сакральной коммуникации со Всевышним свидетельствует о тенденции к достижению нового уровня экспрессии после долгой эмоциональной стагнации как рефлексии на падение Храма и изгнание народа.

Появление хазана, способного к импровизации и мелодическому украшению молитвенного слова, стоит в одном ряду с активной деятельностью пайтанов в V–VI веках, с приобщением к арабским поэтическим метрам и греческой философской мысли. Показательно, что еврейская община не довольствуется обычным *шаллях-цибуром* – ведущим молитвы, владеющим строгой речитативной манерой чтения текстов, а выказывает потребность в профессионале, способном эти тексты петь согласно соответствующему традиционному нусаху. В этом, несомненно, проявляется эстетическая тенденция, которая, однако, не обособляется, поскольку хазаны были прежде всего знатоками текстов и праведными евреями, нередко совмещая свои хазанские функции с другими в синагоге (обычно сторожа или резника), и уже потом – певцами. Многие тексты до сих пор во время службы произносятся дважды – шаллях-цибуром и хазаном, что создает своеобразный диалог двух эмоциональных типов высказывания – простой речитации и украшенного, усиленного в чувственной красоте вокального пропевания, стиль которого наиболее изменчив.

Особенно востребованные в дни больших еврейских праздников, хазаны создали экспрессивную манеру пения, прямо противоположную по своим эмоциональным предпочтениям ангелоподобному пению в христианской церкви. Как писал еще в XI в. р. Ишмаэль, «когда ангелы в небесах хотят начать свою песнь хвалы, то Всевышний велит им молчать, пока голос Израиля не будет услышан снизу, только тогда херувимам позволено присоединиться... Стандарты синагогального пения установлены под человеческий голос, а не под некую сверхъестественную гармонию»¹⁴.

В подобном отношении еврейской художественной традиции к звуку и голосу обнаруживается ее связь с другими внеевропейскими концепциями музыкального искусства, где музыка включена в единство выявленного и не выявленного, земного и возвышенного. Так, Г. Орлов, обозревая различные неевропейские представления о соотношении музыки и религиозной службы, указывает на противоположные способы разрешения данной проблемы в христианской церкви и в религиозных ритуалах многих азиатских народов. «В первой звуки музыки – это всего только овеществление Идеи, ...временная

конечная “тварь”, послушная вневременному порядку. Во втором случае звук есть явление сакральное, необходимый способ общения с трансцендентным»¹⁵. Восточный символизм в трактовке музыкального звучания является характерным свойством еврейского звукотворчества, о чем свидетельствует неразрывная связь Шехины и Божественного звука, нисходящего к человеческому слуху из высших сфер, согласно каббалистическим учениям. Эта традиция преломляется в учениях разных мудрецов вплоть последнего времени. Так, в сказке р. Нахмана из Браслава «Лесной человек» чарующая мелодия неземной красоты может быть уловлена только при условии сосредоточения сознания на высших помыслах и очищения душ от грехов, а способность ее звучать, т.е. дойти до земных чертогов, тесно связана с чистотой и гармоничностью того места, которому она созвучна, следовательно, с сохранением принципа Кадош¹⁶.

Наделенный даром улавливать Божественный звук, хазан «очеловечивает» его, вкладывает высокую эмоциональную силу, призванную отразить коллективную душу народа. Правда, творческий азарт синагогальных певцов нередко уводил их в сторону. Увлекаясь своим искусством и увлекая других, хазан мог выйти за пределы своего литургического амплуа, и тогда его ждало охлаждающее предостережение раввинов, как например: «Хазаны бегут от основного смысла молитв с такой скоростью, что даже самый быстрый конь не может их догнать»¹⁷. Со временем был найден удобный компромисс между литургической и эстетической составляющими деятельности хазанов: уже в эпоху *Arg nova* они стали выступать с синагогальными концертами между основными службами, где раскрепощали свою творческую фантазию. Так еще раз произошло разделение двух типов красоты – еврейской Кадош и европейской эстетичности. Усиление последней в процессе истории есть следствие общей тенденции к европеизации, охватившей еврейскую жизнь в последние пару веков. Так появились еврейские композиторы, исполнители и проч., и многие из них, ощущая свою неорганичность в еврейской культуре, вынуждены были ассимилироваться. Соппротивление еврейского традиционного сознания эстетическому абсолюту остается и по сей день, хотя притяжение чувственно

постигаемой красоты неизменно ощущается в глубине еврейской души, и здесь заключена одна из многих дилемм напряженного еврейского бытия, свертывающего внутри себя все коллизии человеческого духа.

Примечания

¹ *Allony N.* The Neima in Medieval Hebrew Literature // Yuval. V. 2. Jerusalem, 1971. P. 11.

² Данное наблюдение заимствовано из беседы с главным раввином Беларуси С. Урицким.

³ *Werner E.* Identity and Character of Jewish Music // Materials from International Conference of Jewish Music. Jerusalem, 1991. P. 6.

⁴ *Кириллина Л.* Орфизм и опера // Музыкальная академия. 1992, № 4.

⁵ *Sendrey A.* Music in Ancient Israel. New York, 1969. P. 112–118.

⁶ *Frigyesi J.* The Variety of Styles in the Ashkenazi Liturgical Service // Jewish Studies at the Central European University. Budapest. 1999–2001. P. 43.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 48.

⁹ *Бычков В.* Византийская эстетика. М., 1977. С. 170.

¹⁰ *Владышевская Т.* Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси // Византия и Русь. М. 1989. С. 146.

¹¹ Там же. С. 147.

¹² *Idelsohn A.Z.* Jewish Music and Its Historical Development. New York, 1972. P. 93–94.

¹³ Там же. P. 93

¹⁴ *Avenary H.* Hebrew Hymn Tunes // The Rise and Development of a Musical Tradition. Tel-Aviv, 1971. P. 5–6.

¹⁵ *Орлов Г.* Древо музыки. Вашингтон – Санкт-Петербург, 1992. С. 74–75.

¹⁶ Лесной человек. По учению раби Нахмана из Браслава. Киев, 2002.

¹⁷ *Idelsohn A.Z.* Jewish Music and its Historical Development. New York. 1972. P. 209.

Summary

Beauty and sanctity On the esthetical in the Jewish musical tradition

The material is about the problem of beauty in the Jewish traditional perception and its influence on peculiarities of the musical culture. The article analyzes key differences in the structure of musical tradition of Jews and European peoples, contrast of priorities and the role of aesthetics in the system of musical culture.

Дмитрий Слепович (Минск)

Скрипка и кларнет в системе органонологических предпочтений клезмеров в Восточной Европе

Актуальной проблемой исследования музыки восточноевропейских евреев является органонология клезмерского музицирования. Постановка проблемы при этом включает в себя следующие аспекты:

- 1) предпочтения в выборе инструментария клезмерами, причины отбора относительно небольшого диапазона инструментов при возможности заимствовать гораздо более широкую их номенклатуру из практики соседей;
- 2) статус инструмента и исполнителя на нем в ансамбле.

Основой для отбора инструментов клезмерских капелл стали фактор доступности тех или иных инструментов и слуховой идеал еврейской культуры, сложившийся как в литургической практике музицирования, так и вне ее задолго до формирования ашкеназских общин. Этот идеал базируется на соответствии музыкальной и речевой интонации как двух проявлений единого языка культуры. Специфически еврейская интонация требует столь же специфически еврейской ее артикуляции. Последняя достижима при помощи либо особым образом поставленного голосового аппарата, либо благодаря введению определенного, наиболее пригодного для такой артикуляции, инструментария.

В разных странах расселения евреи осуществляли интуитивный отбор инструментов. «Целесообразность» использования инструмента определяется по принципу не «что», а «как», насколько он соответствует слуховому идеалу, насколько на данном инструменте можно воспроизвести специфическую (идишскую) речевую интонацию и, как результат, затронуть самые глубинные струны «еврейской души». Подобная избирательность характерна и для музыкального материала, приемов артикуляции и прочих аспектов, причем не только в еврейской, но и других традиционных инструментальных куль-

турах, о чем пишет И.Д. Назина: «...Народные музыканты, играя на профессиональном кларнете, используют из его богатейших выразительно-технических средств лишь те, которые им необходимы для исполнения танцевальных и песенных мелодий»¹. Однако музыкант, адаптируя инструмент извне, не только отсекает «лишнее». Он вводит новые, нехарактерные для изначальной среды бытования инструмента приемы артикуляции, делая его подлинным инструментом-средством реализации своего звукоидеала.

Инструменты в клезмерском ансамбле распределялись по функциям, которые можно определить как мелодическая и сопровождающая. Последняя делится на втору, гармоническую, ритмическую и басовую функции. Модальная, природа мышления, превалирующая в клезмерском музицировании, послужила основной предпосылкой к выделению мелодической функции в самостоятельную, отделенную от прочих. Не такова ситуация, скажем, в белорусской инструментальной традиции, где мелодический и сопровождающие инструменты могут меняться функциями или совмещать их в процессе музицирования. Соответственное положение заняли в клезмерских капеллах инструменты, в наибольшей степени подходящие для солирующей партии, строй которых позволял бы гибко воплощать предкомпозиционную идею. Такими инструментами в еврейских ансамблях Восточной Европы стали, прежде всего, скрипка и кларнет. Реже в качестве солирующих инструментов использовались труба, флейта, цимбалы. Мелодическую втору играли 2-я и 3-я скрипки или альт, также кларнет, труба и другие инструменты с высокой тесситурой. Ритмогармоническая поддержка поручалась, опять же, 2-й скрипке, альту, достаточно часто – цимбалам, тромбону. Басовая функция поручалась виолончели, басетле, контрабасу (последний имел предпочтение особенно в том случае, если капелла не была странствующей), тубе, офиклеиду или бас-тромбону. В данном очерке мы остановимся на инструментах, выполнявших солирующую функцию – как наиболее важную в процессе клезмерского музицирования.

Скрипка (на идише – *фидл*) занимала функционально наиболее важное место в клезмерском ансамбле. До появления кларнета роль скрипки была исключительной. Если в капелле насчитывалось несколько скрипок (или скрипки и альт), функции этих инструментов распределялись следующим образом:

1-я скрипка: мелодическая функция (*ershter* – первый [скрипач]);

2-я и 3-я скрипки: гетерофонная версия партии первой скрипки (*tsveyter*, или *sekund* – второй); может быть также второй, осуществляющей движение параллельными интервалами или ритмическим сопровождением в малой и первой октавах (*fturke*). Иногда эту функцию мог принимать на себя и альт (*bratsch* – от венг. *bracs* и нем. *Bratsche*, или *altuvke* – от польск. *altówka*), который использовался реже других инструментов. Он выступал либо как втора, либо, что случалось чаще, на нем играли аккомпанемент, срединное заполнение фактуры. Спорным является распространенное среди венгерских цыган представление о том, что евреи активно использовали трехструнный альт, т.н. «контру», которую сами цыгане называли *zsido bracs* – «еврейский альт». Если клезмерам и случалось использовать этот инструмент, то крайне редко, поскольку не было ни одного документированного случая использования инструмента еврейскими музыкантами.

Уникальность скрипки для клезмерского ансамбля заключается в особой артикуляционной и ладовой гибкости этого инструмента. Именно это обстоятельство обусловило ведущую роль скрипки не только в еврейских, но и других европейских музыкальных традициях. Вместе с экспансией европейской цивилизации на африканские, американские и азиатские территории скрипка нашла столь же успешное, сколь и этнически индивидуальное применение во многих неевропейских культурах. Вместе с тем, даже в рамках одной музыкальной традиции и даже одной семьи профессиональных музыкантов могли складываться разные подходы к скрипичному исполнительству. Так, Леон Шварц, клезмер-скрипач из Буковины, эмигрировавший в начале XX в. в США, рассказал

М. Альперту, что он и его брат Борух практиковали два стиля игры. Свой стиль Л. Шварц охарактеризовал как *mer kinstlerish* – «более художественный», в противоположность стилю брата – *mer tsigaynerish*, т.е. более народному.

Разница в исполнительских подходах не касалась артикуляции на скрипке клезмерами. Общепринятыми стали разнообразные приемы, имитирующие всхлипывание или плач. Возникновение такого рода артикуляции в музыке евреев Восточной Европы обусловлено 1) спецификой идишской речевой интонации, 2) установками синагогального пения, распространившимися на все виды музицирования; 3) факультативно – одной из важных задач скрипача-солиста на свадьбе – заставить невесту плакать. Среди таких артикуляционных приемов выделим *кrexц* (всхлип), *кветч* (кудахтанье), *тьох* (словозвукоимитация приема), *кнейч* (складка, морщинка). Трель – *дрейдл* – на скрипке может исполняться либо только пальцами в достаточно быстром темпе, быстрее, чем в академической музыке, либо при активном участии кисти, что совмещает эффекты трели и глиссандо, или сильного вибрато.

* * *

Кларнет вошел в обиход клезмерских капелл ещё в начале XIX в., однако широкую популярность он обрёл лишь к середине столетия. В ансамбле кларнет выступал как мелодический, чаще всего солирующий инструмент, приняв на себя функции, до того осуществляемые почти исключительно скрипкой.

Как следует из имеющихся фотодокументов, фонозаписей и немногих исследований, сделанных в пору бытования традиции, клезмерами использовались кларнеты в строях C, D и Es. В XIX – начале XX в. наиболее типичным для клезмерских капелл Восточной Европы был кларнет in C. Среди его недостатков отмечают некоторую нестройность, но его звонкий тембр, очевидно, оказался наиболее подходящим для специфической экспрессии еврейской музыки. Интересно, что в белорусских традиционных ансамблях кларнет in C также со временем занял лидирующую позицию. И причины этого, о

которых пишет И. Назина, не могут быть не учтены в разговоре о предпочтении именно этого инструмента клезмерами. Исследовательница считает, что подобная смена «объясняется сменой ансамблевого “партнера” инструмента: если сперва таковым выступала скрипка, выразительный, мягкий, почти человеческий “голос” которой так чудесно сочетался с кларнетом in B, то со временем она уступила первенство гармонике, громкому, несколько резковатому звучанию которой более отвечало пронзительное, даже крикливое звучание кларнета in C»². Подобная ситуация господствовала и в других восточно-европейских музыкальных традициях.

Обратим внимание и на то, что именно кларнет in C по тембру ближе всего к своим аналогам, ведущим своё происхождение с Ближнего Востока, Передней и Южной Азии, таким как халиль, зурна или шенай. Целый ряд факторов, прежде всего тип звукоизвлечения и тембр, породил небезосновательное предположение, что клезмерский кларнет типологически схож скорее не с классическим кларнетом, а с инструментами народно-профессиональных ансамблей, в том числе, с трансильванско-бессарабской тараготой (тарогато)³.

В 1920-е гг. в исполнительской практике стал преобладать инструмент in B, очевидно, благодаря довольно чистому строю и более насыщенному, плотному, чем на кларнете in C, звуку. Записи еврейской музыки на этом инструменте были сделаны в США Нафтуле Брандвейном, Дэйвидом Таррасом (Давидом Тарашуком), рядом других музыкантов, эмигрировавших из Восточной Европы.

Артикуляция на кларнете, как и на скрипке, носила ярко выраженный индивидуальный отпечаток, представляя всю идишскую музыкальную традицию в целом. Среди приемов звукоизвлечения нередко присутствует не только пальцевая, но и губная, как бы глоссандирующая трель. А пальцевая трель – *дрейдл*, исполняется несколько быстрее, резче, нежели в академической традиции. Обычными были общие практически для всех клезмеров-солистов *крехцин* и *т्योंх*. О последнем красочно пишет Береговский: «Кларнетисты нередко применяли

прием, превращавший обычный звук в высоком регистре в выкрик или нечто похожее на причмокивание при поцелуе»⁴.

Отдельной проблемой при рассмотрении устоявшихся предпочтений вырисовывается гипотеза о возможной проекции, осознанной или нет, инструментов эпохи Древнего Израиля, ставших символами не только еврейской музыки, но и национального сознания в целом, на отношение самих музыкантов и их слушателей к определенным инструментам клезмерской капеллы и, соответственно, к исполнителям на таких инструментах. Этот вопрос важен еще и потому, что соотношение древних текстов об инструментах и игре на них с клезмерским музицированием в Восточной Европе может быть рассмотрено как проявление скрытой преемственности между древними и позднейшими пластами еврейской музыкальной традиции.

Вместе с тем, инструменты, упоминающиеся в Танахе⁵, хотя в большинстве и заимствованные, но несущие своим тембром особые смыслы еврейского сознания, были, за исключением шофара, безвозвратно утеряны. Поэтому можно говорить и об изменении модуса мышления в инструментальной музыке евреев в Европе, так же как и модуса ее звучания. Более того, подобные кардинальные смены инструментария происходили и в разные периоды нахождения евреев в Европе – здесь еврейские музыканты шли вслед за эволюцией европейского инструментария.

Исключительное место скрипки в еврейской традиции обусловлено в большой степени смысловыми корреляциями скрипки и древнееврейского кинора. Неспроста та древняя арфа и скрипка в современном иврите обозначаются одной лексемой – קִינֹר *кинор*. Этот инструмент действительно стал прообразом современной скрипки. Из доступных инструментов, существовавших в ареале Восточной Европы скрипка была практически единственным инструментом, наиболее близким кинору как по характеру звучания, мягкому, лирическому тембру, так и по своей солирующей функции в индивидуаль-

ном и ансамблевом исполнительстве и по особому положению среди древнееврейских инструментов, считаясь инструментом царя Давида. Примечательно, что термин «кинор» во множественном числе существовал в одном и том же тексте как в мужском (כְּנֹרִים), так и в женском (כְּנֹרוֹת) роде⁶.

Некоторые раввины пытались установить связь между названием инструмента и некоторыми топонимами, такими как город Киннорот и озеро Кинерет. В Иерусалимском Талмуде говорится: «Кинерет это Генесар. Почему имя ему – Кинерет? Потому что фрукты, растущие на берегах его, сладки, как звук кинора»⁷.

Одно из стихотворений виленского еврейского поэта 1-й пол. XX в. А. Зака открывается следующим образом:

<i>Мое сердце – это арфа</i>	<i>Mayn hartz iz a harfe</i>	מִינְ הָאַרְץ אִז אַ הָאַרְפֵּעַ
<i>Со струнами нежными,</i>	<i>Mit strunes mit tsarte,</i>	מִיט סְטְרוֹנֵעַס מִיט צְאַרְטֵעַ,
<i>Что могут и плакать,</i>	<i>Vos kenen i veynen i lakhn...</i>	וּוְאָס קֵעֵנֵן אִי ווִינֵעֵן אִי לֶאַכֵּן...
	<i>и смеяться...</i>	

В образцах современной поэзии на идише скрипка предстает (совсем не парадоксально в контексте еврейской ментальности) как инструмент сладких песен о горечи изгнания. У Майкла Альперта мы встречаем следующие строки⁸:

<i>Так пой же, моя скрипочка,</i>	<i>To zing, mayn fidele,</i>	טאַ זינג, מִינְ פִידֵעֵלֵעַ, שְפִיל, מִינְ פִידֵעֵלֵעַ,
<i>Играй, моя скрипочка,</i>	<i>Shpil, mayn fidele, Vi frier hot nit geshpilt keyner,</i>	ווי פֿריער האָט נִיט געשפֿילט קיינער,
<i>Как никто раньше не играл.</i>	<i>Un shpil mir a sheyn golus-lidl</i>	און שְפִיל מִיר אַ שְיִין גלוֹת-לִידֵל
<i>И сыграй мне сладкую песнь голуса,</i>	<i>Mit a benkshaft a reyner...</i>	מִיט אַ בענקשאַפֿט אַ ריינער...
<i>С чистой тоской.</i>		

Идишская проза также богата образными описаниями игры скрипача. Такой фрагмент, например, мы находим в романе Шолом-Алейхема «Степеню»:

Степеню заливаается на своей скрипке, и сердце тает, как воск. Только и слышно: тех-тех-тех!.. Только и видно: рука летает вверх и вниз, вверх и вниз... И раздаются чарующие звуки, струятся дивные напевы, печальные, тоскливые – прямо за сердце берут, душу выматывают...⁹

Многочисленные поэтические метафоры в еврейской литературе, связанные со скрипкой, являются не чем иным как художественным выражением той огромной символической и семиотической нагрузки, которую несет на себе этот инструмент в музыкальной традиции восточноевропейских еврейских общин.

Память о киноре сохраняется веками благодаря многократному, в 42 местах¹⁰, упоминанию о нем в Танахе и соответствующим смысловым коннотациям, с ним связанным. В книге пророка Йешаягу говорится: «Мое сердце, как кинор стонет по Моаву»¹¹. В книге пророка Ирмеягу подобные слова сказаны с упоминанием в качестве метафоры язычкового духового инструмента – халиля: «И потому стонет сердце мое, как халиль»¹². Семантическая взаимозаменяемость этих двух инструментов проливает свет на уровне этнопсихологии на паритет скрипки и кларнета – инструмента, весьма близкого халилю по тембру, особенно, когда речь идет о кларнете in C – в составе клезмерских ансамблей.

Паритет кинора и халиля (свирели) – прообразов скрипки и кларнета – рельефно представлен в «Аггаде», свободно пересказанной В. Жаботинским по мотивам поэзии Х.Н. Бялика¹³.

*...Была прежде арфа – и арфу я скорбно
повесил на иве прибрежной,
и горько заплакал, и слезы ту арфу
умчали волною мятежной*

*Угасли цари – песнопевцы Сиона;
ни трона, ни струнного звона...
Свирель моя скорбной голубкой тоскует
на чуждых реках Вавилона*

*Ой арфа, певица напевов Егуды!
Теперь эти струны разбиты –
а некогда пели псалмы Адонаю
и гимны красе Шуламмиты*

*Но были в изгнаны певцы и герои –
герои народного духа,
и отзвуки арфы звенели в их сердце
и в памяти чуткого слуха;*

* * *

Заимствование определённых форм всегда обусловлено причиной потребности в них, иными словами, адаптируется, в основном, то, чего в системе культуры в данный момент недостаёт, и что пробуждает потребность в чужих формах для выражения собственных смыслов. Несмотря на длительное сосуществование с нееврейскими местечковыми и, в меньшей мере, сельскими музыкантами, клезмеры стремились играть только на «высокотехнологичных» инструментах, даже среди тех инструментов, которые существовали в двух вариантах изготовления – классическом и кустарном (скрипка, например) – выбор делался в пользу первого. При этом артикуляция на каждом инструменте оставалась всегда ярко этнически окрашенной.

В результате складывается понятие *еврейская инструментальность*, или шире – *этноинструментальность* – совокупность свойств, приоритетных как для еврейского этнослуха, так и для еврейской текстовой традиции, затрагивающей проблемы инструментального музицирования и влияющей на конечный его результат

Примечания

- ¹ *Назіна І. Д.* Беларускія народныя музычныя інструменты. Мінск, 1997. С. 139. Перевод с белорусского здесь и далее мой – Д. С.
- ² *Назіна І. Д.* Беларускія народныя музычныя інструменты... С. 138
- ³ «*Vidowitz*». *Mother Tongue. Music of the 19th Century Klezmerim on Original Instruments.* КОСН 1997. 3-1261-2. Compact disc and booklet. P. 13.
- ⁴ *Береговский М.* Еврейская народная инструментальная музыка. Вступ. и закл. статья и примечания М. Гольдина. М., 1987. С. 45.
- ⁵ Об инструментах в Древнем Израиле и в Танахе – см.: *Sendrey A.* *Music In Ancient Israel.* New York, 1969.
- ⁶ *Sendrey A.* *Music In Ancient Israel.* New York, 1969. P. 267.
- ⁷ *Talmud Yerushalmi, Megillah 1:1 (70a).*
- ⁸ «*Brave Old World*». *Beyond the Pale.* Pinorekk Records, 1993. CD 5013 / MC 5013-41. Трек 1: «*Berlin Overture*». Перевод с идиша мой – Д. С.
- ⁹ *Шолом-Алейхем.* Степеню // Полное собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М., 1971. С. 266.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ Ис. 16:11
- ¹² Иер. 48:36.
- ¹³ *Жаботинский Вл.* Из Х.Н. Бялика. «Аггада» // Еврейская жизнь. 1904. №10. С. 61

Summary

Dmitri Slepovitch (Minsk)

The Violin and the Clarinet in the System of the East European Klezmerim's Organological Preferences

The paper discusses issues of cultural, social and musical premises for the exceptional role that the violin and the clarinet gained in the klezmer tradition of Eastern Europe in the 19th and the first half of the 20th cent. Among such premises, the author points at hearing model of the Yiddish-speaking community, which is based on the compliance of musical and verbal intonation as two main manifestations of cultural language. Concerned are also issues of articulation approach and both instruments' role and

function in the klezmer ensemble. Separately are studied mental and formal premises for the relatively recent rise of the two instruments that are found in numerous passages of Jewish literature, from classical texts of Tanakh and Talmud through Yiddish poetry of 20th century. Concluding the paper, the author suggests a term «ethnic instrumentalism» to indicate the complex of features that being interwoven, form the unique shape of the klezmer music in the sound of the violin and the clarinet.

*Эда Добровецкая (Хайфа)***«...On behalf of the Self»:****Jewish Musical Idioms in Efrem Podgait's Concertos**

A contemporary Moscow composer, Efrem Podgait's (born in 1949), entered the world of music in the 1970s, and since the 1990s his works have been played in a myriad of countries. The most important place in the composer's oeuvre is occupied by the genre of the instrumental concerto.¹ Efrem Podgait's creative credo is reflected especially in this genre. He expressed his beliefs in several interviews, but for the most part they are revealed in his music.

The composer sees the main goal of his music in the contact with the audience: «I write music only for the purpose of listening and feeling»². Without rejecting the importance of abstract musical ideas and creative experiments, Efrem Podgait exploits the possibilities of modern musical devices «not for the sake of the "tricks" themselves but in order to accomplish the particular artistic task»³.

One of the characteristic features of Podgait's creative personality is the combination of academic and popular music, which allows a composer to become «an emblem of his time, accumulating in his works the everyday musical language and genres»⁴. It seems that this kind of combination in Podgait's works in general, and in his concertos in particular, becomes «a mediator», a basis of communication between the composer and his listeners.

Efrem Podgait defines the concerto as «a form of a statement when a man is speaking... on behalf of the Self, of the first person». Therefore even the orchestra serves as «the second main person»⁵. In three of his concertos: Concerto for Cembalo and Strings (1983), Concerto for Two Violins and Chamber Orchestra (Double Concerto, 1986) and Concerto for Violin, Cello and Piano (Triple Concerto, 1988), the expression of the Self includes the use of Jewish musical idioms.

The use of the elements of Jewish music in E. Podgait's works was not conditioned by any ideological reasons. He was brought up out of touch with Jewish traditions, he speaks neither Yiddish

nor Hebrew, and as a result his personality, reveals all the signs of an «acculturated Jew». Nevertheless he is not detached from Jewish music. As a resident of Moscow, he often visited his relatives in Vinnitsa (where he was born) and there he heard a variety of Jewish folk songs. The Jewish musical elements appear in E. Podgait's works in such a natural manner that it is possible to perceive them as the forgotten mother tongue in which he speaks occasionally, and usually inadvertently. In the three above-mentioned concertos, the Jewish musical idioms turn into a determinate component of their content.

The Concerto for Cembalo and Strings is a one-part work merging the principles of Baroque concertos with the sonata allegro form. The tie with the baroque concerto is expressed by the instrumentation, alternations of «tutti-solo» parts, by the presence of the big ostinato episodes within the sonata allegro form. The elements of Jewish music in the Concerto for Cembalo are presented in a very general way, as use of diatonic motives in the small diapason of the minor Third, of the ascending minor Second (Phrygian mode), and of the hints of Klezmer music in the transformation of the main thematic material. In this case, it is appropriate to cite Leonard Bernstein: «There are those who find an abundance of Hebrew elements in Copland. Here and there it is possible to point to passages... which may be interpreted as having a trace of the Hebraic about them. But further than this trace – which we could identify only by words (*declamatory, chromatic, anguished, etc.*) there is nothing actually identifiable as either Hebrew or Jewish.⁶»

The ties with the folklore patterns are not stressed in the discussed work of Efrem Podgait's either, although the «traces» of Jewish music here are more obvious.

The emotional world of the Concerto for Cembalo is full of «outbursts», accumulations and sudden abatements of tension, usually changed by a new wave of accumulation.

The strongest contrast of the work exists between the two types of themes presented in the main theme and in the second idea of the second subject. In the main theme there is a type of prayer: a frequently repeated narrow-volume, recitative-like motif, which, because of the syncopation, is heard as constantly overcome obstacles. A rumbling noise created by the sound mass

of the theme (ten sound heterophony stratum) is so thick that the melody is lost in it. It is an over-personal theme, in which it is impossible to distinguish «a person», and where there is a great number of voices saying a prayer.

In the second subject, the heterophony stratum disintegrates and the melody gradually appears from the texture. The melody's liberation from the stratum happens little by little. At first the stratum itself becomes more transparent, then the theme moves away from the cembalo sound and to the strings. In this cleared up version, the theme acquires the more «personal» character, strengthened by the melodiousness of the strings. This version of the theme carries the associative ties with the Jewish tunes, as does the main theme. The dramatic effect lies in the confrontation of the «over-personal» and personal characters of the two themes and in the interrelations between the cembalo and the strings. The cembalo fulfills the role of a destroyer in the context of the Concerto, its dry sound is opposed to the full suffering vibrato of the strings in the dialogs of the soloist and the orchestra and in the polyphonic confrontations of the thematic strata.

All the thematic material of this work germinates from the motif BACH. Efrem Podgaitis himself has written: «It seems to me that one can find “the Jewish” idea in many works of Johann Sebastian Bach. Presumably, to a certain extent, the similarity of the orchestration in my Concerto to Bach's Concertos led me to the “Jewishness” of the material»⁷. The main theme of Podgaitis' Concerto is a version of the motif BACH. In its original form the motif BACH declares itself in the beginning of the development, in the Passacaglia part, played by double basses in the great octave. Col legno vibrato, the lonely voice of double basses' unison, the low register, the dance-like rhythm – all these devices create a «dance macabre» atmosphere. The Passacaglia's theme combines the ascending semitone motif of the main theme with the BACH motif, uncovering in this way genetic ties between Podgaitis' original musical ideas and Bach's theme. The last, transformed almost unrecognizably, begins to penetrate all the strata of the polyphonic texture. The result of the interrelation of BACH motif and Jewish-like idioms is revealed in the Coda, the last stage of this work's tension development. Here the total destruction of the «Jewish» lamento is concluded by the cembalo's recitative based

on the «splinters» of this theme. The choral following the recitative openly plays the BACH motif for the first time, which is sounded as the tragic conclusion of the collision of «the personal» and the «over-personal» ideas.

The potential of the romantic concept of the concerto genre, which emphasizes the subjective emotions' expression and stresses the differences between the two protagonists: the soloist and the orchestra, is revealed in the Double Concerto of Efrem Podgaitis. The solo part of this work, written for two violins, doesn't bisect the soloist's role but redoubles it and, allocating the material between two violinists, enriches the solo stratum.

The traditional cycle of the Double Concerto (Allegretto-Allegro; Adagio con moto; Allegro scherzando) brings to light the unity of the thematic material in all three movements. Original as a whole, the music of this work includes the elements of the Klezmer music as an integral component of the Double Concerto concept, whereas a quotation of a popular song in the 1980s (in the USSR) «Carnival» is understood as a sign of the epoch, important for the understanding of the extra-musical context of the Concerto. This kind of quotation creates, according to the composer's beliefs, the especial sense of the time: «It is neither a collage nor a stain, it is all our reality. We live in this world and in this epoch, we can't ignore them.⁸»

The musical world of the Double Concerto mixes meditation and efficacy, banality and originality, personal and non-personal, dance-like and recitative-like motifs, creating an intricate ambivalence.

Already in the introduction of the first movement this ambivalence is expressed by two main components: a lamento (first violin's part) and a folk dance rhythm (second violin's part). This lamento is ambiguous by itself: the characteristic descending semitone gesture is turned into a descending minor ninth. The whole introductory theme is built on these «lamento» patterns. The Jewish color of the lamento is strengthened by the interval of the diminished fourth in the conclusion of the first appearance of the introduction's theme. In the third appearance there is the cellos' recitative, which reveals the tie to Jewish recitatives characteristic of Klezmer as a synagogal practice.

The influence of the introduction is detected in the feverish unceasing quasi-dancing movement of the main theme of the sonata form (the form of the first movement of the Double Concerto) that is penetrated by the ninth interval of the introductory lamento.

The second subject openly unveils the features of a Klezmatic dance. The constantly repeated motif is quickened and turned into a nervous whirling, suddenly stopped by a Cadence of the two soloists. The Cadence combines a grotesque confrontation of the quasi-dancing motif from the main theme, and the both of the introductory elements: lamento of the first violin and the folk dance rhythmic formulae of the second violin. The meditative character of the lamento relinquishes its place to abrupt meter-rhythmic and dynamic contrasts, unexpected stoppages, and sudden invasions of the strongly transformed main theme's motif. The introductory mixture of the lamento and the dance-like rhythm is dramatized here and anticipates the development's part, based on the lamento and the motif of the second subject. The quotation of the song «Carnival» adds an element of «outer» to the above-mentioned contrast of the first movement. The climax of the first movement is in the Coda and it is suddenly finished by the cry of the whole orchestra, characteristic «exclamation with the ellipsis».

The meditative second movement of the Double Concerto returns almost all material of the first movement and develops it in a deep «personal» manner. The main emotional atmosphere is given by the first theme sounding akin to the Jewish synagogal recitative.

The second movement finishes with a complete dissolution of the lamento taken from the introduction to the first movement in a very high register. The third movement begins as a contrast to this extremely reflective ending. The main theme of the finale is one more Klezmer dance-like tune, as a matter of fact, a transformation of the main theme from the first movement.

The finale is gathers the whole thematic material of the Double Concerto. A combination of the lamento motif and the dance like melody, which (in contrast to the introduction to the first movement) is in the fast tempo, and sharpens the resemblance to Jewish music, as defined by Dmitri Shostakovich, «is always laughter through tears»⁹. It is the result of the ambivalence

designated in the very beginning of the Concerto. Passing through the whole length of the work, this ambivalence represents its peculiar personal context.

The Triple concerto occupies a special place amongst all E. Podgait's works. This large-scale five-movement Concerto is a symphony-like work because of its concept's wholeness and consistency of the main idea's development. The composer himself defines this work as an autobiographical work, which sums up a certain period of his life. Such a definition allows interpreting this work in more or less concrete terms.

The five movements of the Triple Concerto are designed as two cycles: internal and external.

The external cycle includes all movements of this work: its first and last movements develop, on the basis of the similar thematic material, the main idea of the Concerto: the idea of self identification, national and creative.

The first idea of the first movement is built gradually in the parts of the soloists (piano, cello and violin). They intone several elements which, being put together, shape a lyric diatonic large-breath melody, the main theme of the Concerto. One can see here the outlines of two conceptually important folk melodies: the Russian one (recorded by the composer himself during a folklore expedition to the Briansk district) and the Jewish one. The other musical ideas of this movement, even those, which strongly rhythmically and harmonically contrast with the first idea, reveal the resemblance to the aforementioned melody. A new musical idea, which suddenly appears in the climactic zone of the first movement, carries the features of a hymn and is perceived as an antipode to the main intimate melody, as an attempt «to sing in a common choir». Immediately after this new idea there is an appearance of the initial main melody: the attempt «to sing with the whole choir» seems to be unsuccessful. In the last movement of the Concerto, which is based on the main idea of the first movement, this hymn-like material doesn't return: a decision «to remain on its own» is the result of this work's development.

The internal cycle is built like the three-movement concerto, it develops the main idea of the first movement and polarizes the contradictions in the dialogue between the composer and the outer world. The inner, personal expression is made more concrete by

the quotations of the Jewish (Yiddish) song «Let us sit together» (Lomir ale in eynem) in the second movement, and the Russian song «Oh, there on the mountain» (Oi, tam na gore) – in the fourth movement. The main lyric tune of the first movement penetrates these two movements, uniting the internal and the outer cycles by this unified idea. The external world declares itself by using «ied together with one chain» (Skovannyye odnoi tsep'iu) in the fourth movement and «Money» in the second movement. The second and the fourth movements are characterized by very intensive development in the frameworks of freely interpreted sonata form (2nd movement) and ternary form (4th movement). These movements are full of the confrontations of the contrasting thematic material in the polyphonic strata of the texture. The characteristic feature of these movements' development is, like the first movement, dragging the climactic zone to the concluding part of the form. The combination of fragmentation with purposefulness, characterizes the peculiarity of the development in these two movements.

The slow third movement of the Triple Concerto is its lyric center. The third movement is a Cadence of the three soloists (violin, cello and piano), where the element of virtuosity is completely excluded. It is a lyric monologue of the “first person”, concentrating on the contrast between the initial theme of the second movement (the character of this theme is transformed from a funeral march atmosphere into a sarabande-like theme) and the main lyric melody of the first movement.

This monologue of «the first person» unites the internal and the external cycles of the Triple Concerto, appearing as one additional Cadence between the suddenly interrupted climax of the fourth movement and the beginning of the fifth movement. In this Cadence of the violinist (the soloist) there is the last quotation in the concerto: the soloist intones «the romantic question's motif», and the fifth movement of the Triple Concerto becomes «an answer» to this question.

In the last movement of the Concerto the climax eventually finds its «traditional» place: before the recapitulation that brings the listeners back to the emotional condition of the Concerto's beginning. This last movement can be perceived as the reprise of all this work, as framing, as closing the circle. There the main

musical idea of the first movement is combined with the two folk melodies (the Jewish and the Russian from the 2nd and the 4th movements). The «self-portrait of the first movement» is completed.

«In the Triple concerto, the more important work to me, there are both Russian and Jewish melodies. As a matter of fact, they are merged so that in the process of development it becomes difficult, almost impossible, to determine where one ends and the other begins».

Interpreting this expression of the composer, one can recognize a dual type of national identity discussed by Rozalina Rivkina in the book «Jews in Post-Soviet Russia: Who are they?»¹⁰ The tearing away from Jewish culture and Jewish language and ties with Russian culture are the facts of Efrem Podgait's biography. Also the expression of Jewish national identity in the three Concertos of the composer may be defined by the words of Leonard Bernstein as «my feelings of Jewishness and the musical universe I inhabit.»¹¹ Studying Leonard Bernstein's writings one can reveal one more very important remark concerning the problem of assimilation, including the musical assimilation: «It is easily understood that a composer who is a second-generation American, whose parents were immigrants, still maintains a close contact with the old racial traditions. If these traditions are part of his childhood, they are inevitably part of his life. But the social phenomenon of assimilation is ultimately the stronger force.»¹²

If in the USA, where the ties of Jews with their traditions was never oppressed, assimilation was stronger than traditions, so in the USSR the assimilation of Jews was one of the priorities of the national politics. Efrem Podgait was brought up in the conditions of the assimilation. Therefore the fact of incorporating Jewish musical idioms in his works, whichever inconsistent it seems, confirms his Jewish musical identification that appears, paraphrasing Leonard Bernstein, to be the part of musical universe Efrem Podgait inhabits.

Notes

¹ Efrem Podgait is a very prolific composer working in all musical genres instrumental and vocal as well. There are fourteen instrumental concertos composed by Efrem Podgait for the various solo instruments and various kinds of orchestra.

² *Efrem Podgaitis*, Interview with Evgeniya Skurko in *Muzykal'naiia Zhizn*, 1998, #6, p. 20.

³ *Efrem Podgaitis*, Interview, p. 20.

⁴ *Efrem Podgaitis*, Interview, p. 19.

⁵ *Efrem Podgaitis*, Interview, p. 19.

⁶ *Leonard Bernstein*, *Findings*. New York, 1982, p. 98.

⁷ This is equivalent to B flat, A, C, and B in the English notational system. The composer's remark about Jewishness in Johann Sebastian Bach's works was written in his letter to this article's author in August, 2003.

⁸ *Efrem Podgaitis*, Interview, p. 19.

⁹ *S. Volkov*, ed. *Testimony: the Memoirs of Dmitri Shostakovich*, New York, 1979, p. 156.

¹⁰ *Rozalina Rivkina*, *Evrei v postsovetskoj Rossii – kto oni?* (Jews in Post-Soviet Russia: Who are they?) (Moscow, 1996), p. 45.

¹¹ *Leonard Bernstein*, *Findings*, p. 10.

¹² *Leonard Bernstein*, *Findings*, p. 98.

Игорь Духан (Минск)

Эль Лисицкий, «еврейский стиль», авангард ...

Путь Эль Лисицкого-художника сочетает внутреннюю последовательность и «скачкообразность». При резких «поворотах» от Сецессиона к «еврейскому стилю», от последнего – к радикальному авангарду и далее мы не можем не обнаружить внутреннюю стратегию эволюции. Уже в ранних архитектурных рисунках с натуры Лисицкого просматривается конструктивность и целостность, которая станет позднее выразительным атрибутом абстрактных композиций мастера 1920-х годов. «Еврейский стиль» Лисицкого 1917–1919 годов при всей новизне символизма и иконографии все еще несет выразительные следы австро-немецкого Сецессиона и прежде всего эстетики Дармштадта – *alma mater* мастера, а абстракции и монтажа 1920-х годов при радикальном обновлении языка все еще обнаруживают напластования предшествующих смыслов «еврейского» Лисицкого. Проецирование «раннего» Лисицкого в «позднего» подобно своеобразному топологическому отображению – структура и «поверхность» форм решительно меняется, но скрытая субстанция продолжает свое бытие. С.О. Хан-Магомедов в иной форме выразил этот ракурс дарования Лисицкого, назвав его не стилиобразующим, а интегрирующим, синтетическим.¹ Настоящая работа не претендует на то, чтобы детально разобраться в динамике творческих флуктуаций Лисицкого в сложных художественных контекстах от Сецессиона через «еврейский стиль», супрематизм к Де Стил и дада, в которые судьба направляла мастера. Это еще предстоит сделать, и тогда яснее предстанет исключительная роль Лисицкого в еврейско-русско-немецкой художественной атмосфере первой трети 20 века. Здесь нам хотелось бы обратить внимание на некоторые важные эпизоды движения Лисицкого от «еврейского стиля» к авангарду.

Идея «еврейского стиля» в конце 19 – первых десятилетиях 20 века, как известно, связана с двумя событиями – созданием Академии Искусств «Бецалель» в Иерусалиме и активностью художников восточноевропейского еврейского авангарда на рубеже 1910–1920-х годов, в частности вокруг объединявшей

их «Культурлиги». При близости во времени и даже отдельных программных манифестациях различие между этими двумя эпизодами является парадигматическим. В становлении «Бецалель» отчетливо просматриваются жизнестроительные и формообразующие стратегии Сецессиона (модерна) и сионистские идеи. Чем кардинально отличался ранний «Бецалель»² от аналогичных колоний и академий художников модерна, создававшихся именно с целью лабораторного взращивания нового стиля? В ориентализме «еврейского стиля» Бецалеля нельзя не обнаружить продолжения традиции 19 века, пытавшейся (с достаточными основаниями) реконструировать еврейский стиль как феномен искусства ближневосточного региона, с соответствующим поиском аналогов в искусстве Месопотамии и Египта. При стилизаторском духе ранних поисков Бецалеля он реализовывал программу создания нового еврейского стиля как выражения «нового человека» на своей обретенной земле. Художественная программа восточноевропейского еврейского авангарда рубежа 1910–1920-х годов была также нацелена на кристаллизацию синтетической формулы еврейского стиля, однако она существенно отличалась от стилизаторской ориенталистики Бецалеля. Теоретики и практики «Культурлиги» стремились не реконструировать, а сконструировать новый еврейский стиль как синтез радикальной авангардной художественной формы («да здравствует абстрактная форма, ибо она национальна») и традиции места, в данном случае – громадного идишитского еврейского мира Восточной Европы.

Программа «еврейского стиля» в восточноевропейском еврейском авангарде 1910–1920 гг. существенно отличается от более ранних или современных им подходов к формированию «еврейского искусства» в России и Германии, в контексте культур которых формировалось искусство Эль Лисицкого. Идея «еврейского искусства» во второй половине 19 – начале 20 вв. «вitala в воздухе». Для Владимира Стасова, одним из первых обозначившим необходимость «еврейского искусства», стремление наметить границы еврейской художественной идентичности были следствием общего характера его эстетики (народу – его искусство) и определенного духа универсалистской историософии 19 века, стремящейся к

построению всемирных культурно-исторических панорам и соответственно – к восполнению отсутствующего «еврейского искусства». «Мы живем в эпоху пробуждения национальностей. Никакой народ и никакое племя не хочет более удовольствоваться какими бы то ни было общими тусклыми чертами: каждому хочется отыскать и выразить, при каждом важном случае, свою особенную физиономию быта, характерности и красоты... Как ни разбросано по Европе еврейское племя, но все таки не могло оно остаться в стороне от общего движения... Да, но где было взять стиль еврейский, где было его отыскать и изучить?»³ Стремясь сделать свою концепцию еврейского искусства очевидной, Стасов выделяет фигуру «идеального еврейского художника» – Марка Матвеевича Антокольского, и сознательно влияет на его творчество, стремясь «воспитать» и «усилить» в нем еврейское начало. Если ранние скульптурные работы Антокольского, навеянные живыми еврейскими образами Йерушалайм-деЛита, еврейского Вильны, имели черты острохарактерного реалистического жанра, отмеченного местным еврейским колоритом («Еврейский портной», 1864), то в «Ессе Номо» (1873) еврейская тема получает новый универсально-всемирный акцент, или наоборот, универсальное неожиданно предстает в партикулярном еврейском образе. В последнем произведении Антокольский начинает новую иконографическую традицию «еврейского Христа»⁴, переводя образы еврейского контекста в универсалии мирового целого, и это новое универсальное звучание еврейской темы вряд ли было бы возможно без мощной концептуализации «еврейского искусства» Стасовым.

Если в творчестве Антокольского еврейская тема трансцендирует от индивидуального ко всеобщному, то в творчестве большинства еврейских художников второй половины 19 – начала 20 века она остается, как правило, темой жанровой, исторической или автобиографической. В этом плане показателен опыт Иехуды Пэна, в витебской студии которого Эль Лисицкий получил первичное художественное образование и где состоялась его первая замечательная встреча с «еврейским искусством». Хоть известный историк русского искусства И. Машковцев и замечал, что Иехуда Пэн «по окончании Академии оседло поселился в Белоруссии, имея притом

определенную программу своей общественно-художественной деятельности»⁵, такая программа относилась в большей мере к социально-художественной сфере, созданию общедоступной рисовальной студии, но никак не к созданию «еврейского стиля». В Витебске Пэн обнаруживает энциклопедию еврейского быта и превращает ее в художественную серию, равной которой по объему и многообразию запечатленных тем и жизненных ситуаций мы не находим в анналах других художников того времени. Само изобразительное повествование на еврейские темы уже были определенной манифестацией возможности «еврейского искусства» в ситуации, которую в 1881 г. так описывала газета «Русский еврей»: «Евреи не способны к пластическому искусству. Они не питают ни малейшего влечения к этому роду творческой деятельности человеческой природы... Против способности евреев к пластическим искусствам говорит вся история еврейского народа. ... Так говорили бы лет 15 тому назад, если бы вообще кому-нибудь в голову приходило бы об этом говорить. Мы бы и теперь говорили бы то же самое, если бы Моисей Антокольский и последовавшая за ним фаланга молодых художников из евреев не служили красноречивым ответом на эти речи»⁶.

Для сравнения, в Германии творчество многих художников-евреев характеризовалось в принципе теми же тенденциями жанровой тематизации еврейской жизни. Одним из лучших примеров подобного подхода является цикл Макса Либермана, посвященный еврейской жизни Амстердама⁷. Иной акцент в идеал еврейского искусства вносит Мартин Бубер. Еврейское искусство есть искусство, созданное на еврейской почве, ее эманация, ее *Genius Loci*. Еврейское искусство возникает «посреди» еврейского неба и еврейской земли. Бубер выражает это с особой ясностью и экспрессией в статье 1901 года, посвященной немецкому еврейскому художнику Лессеру Ури: «Сильнейшая очевидность жизни – творчество и наиболее непосредственная форма творчества – в искусстве. Мы спрашиваем, следовательно, каковы жизненные ценности еврейского народа, делающие возможным еврейское искусство? Возможно ли еврейское искусство сегодня? На это есть только один ответ, ясный и мощный: нет. Национальное искусство настойчиво требует родной земли, из которой оно исхо-

дит, и неба, к которому оно устремляется. Мы, современные евреи, не обладаем ни тем, ни другим. Мы рабы многих земель, и наши мысли летят к разным облакам. В самых глубинных уголках нашей души, однако, у нас нет ни земли, ни неба. У нас нет родной земли, которая направляла бы наши дерзания в свое лоно, позволяя нам идти громадными шагами, у нас нет солнца нашего народа, которое освящало бы наши посевы и покрывало бы позолотой наши дни. Национальное искусство требует единой сплоченности народа, из которого оно произрастает и для которого оно существует. У нас есть только моменты единства, и лишь медленно и постепенно мы становимся единым телом. Без этих естественных предпосылок, однако, национальное искусство – и это должно быть всегда отчетливо произнесено – не может сформироваться, не может быть создано. Однако оно и не оранжерейный росток, а здоровое, щедро взращенное растение, живущее в свободном воздухе родины» Далее Бубер смягчает ригоризм своей сионистской позиции, обозначая новый ракурс – рождение еврейского художника: «И тем не менее ... художественная активность в еврейском народе оживает сегодня как огонек, тлеющий под пепелищем, и требует только личностей с творческой энергией, сконцентрированных на этой работе, в которых загорелся этот огонь – и вот тогда родится еврейский художник»⁸. Таким еврейским художником Бубер считает Лессера Ури, которому и посвящена его статья. В понимании Бубера, Л. Ури мужественно противостоит традициям европейских школ и в его живописании мятежный и страждущий дух еврейского народа находит, наконец, свое визуальное отождествление.

В понимании Бубером миссии «еврейского художника», с одной стороны, слышится топика Ницше и философии искусства модерна-Сецессиона, с другой – значительно позже в 1930–1950-е гг. осознание искусства как выражения почвы и средокрестия мировых сил, неба и земли, будет развивать другой Мартин – Хайдеггер, без отсылок, разумеется, к Буберу. Еврейский художник, в понимании Бубера, дистанцируется от *иных* школ и культур, становясь «твердым как металл по отношению ко всем художественным решениям, приходящих извне», и свободно формирующим свои образы, которые пластично покоряются его воле как «воск под воз-

действием ангельских рук»⁹. В понимании еврейского художника отчетливо проявляется концепт *Kunstwollen* – художественной воли, детально разработанный в произведениях Алоиза Ригля – блистательного теоретика искусства рубежа 19–20 веков, лекции которого Бубер слушал в Венском университете и который, кстати, входил в состав комиссии, присваивавшей Буберу в 1904 году, то есть через три года спустя публикации статьи о Лессере Ури, степень доктора в области философии и истории искусства (в этот комитет входил и другой крупный венский профессор истории и теории искусств Франц Викхоф). Концепция «еврейского художника» Бубера несет на себе отчетливый отпечаток идей художественной воли модерна, как некоего изначального до-субъективного начала, мощной всепоглощающей силы, властно влекущей художественное чувство к новым проявлениям. Аспектом своеобразия позиции молодого Бубера стало, однако, утверждение нераздельности художественного творчества и среды, земли, которая становится изначальной животворящей силой Искусства. Здесь Бубер, как уже отмечалось, предвещает идеи, которые Мартин Хайдеггер впервые озвучил в лекционных курсах 1930-х годов во Фрайбургском университете и которые позднее вошли в состав его классических работ «Исток художественного творения», «Вещь», «Искусство и пространство». Произведение искусства в представлении Хайдеггера рождается как вынесение истины места в непотаенное, как алетейя, однако «место» в перспективе Хайдеггеровской мысли – это тотальные образы греческой почвы или Шварцвальда, в отличие от трепетной конкретности мистической и сакральной Палестины Бубера – почвы рождения еврейского Искусства.

Подобно Буберу, а именно как эманацию еврейской среды и еврейской почвы, осознавали «еврейское искусство» идеологи восточноевропейского еврейского авангарда 1910–1920-х годов, однако *почвой* для них выступала не древняя магическая земля Палестины, но политый кровью еврейских погромов мир идишистского восточноевропейского еврейства. Эту почву с точки зрения еврейского искусства и еврейского стиля еще следовало обрести, и ее горизонт и жизненный мир медленно обнаруживался и выстраивался в процессе

многочисленных художественно-архитектурно-этнографических экспедиций первых двух десятилетий 20 века. Стилеобразующий характер поисков восточноевропейского еврейского авангарда осознавался как нечто существенно отличное от жанрового тематизма «еврейского искусства»: «Чего же хотят новые художники? – спрашивает Рахель Вишницер-Бернштейн, теоретик еврейского авангарда и выдающаяся впоследствии историк еврейского искусства. – Прежде евреи умилялись и искали вдохновения на кладбище, в традиционном еврейском доме, на еврейской улочке, в синагоге... Сегодняшнее поколение, всматриваясь в себя, заявляет с понятной гордостью, что ничем не обязано прежней генерации, что не нуждается в этнографии, в анекдоте. Их предназначение не в том, чтобы изображать шаббат в еврейском доме, но в том, чтобы воплощать свои собственные душевные искания»¹⁰. В манифесте «Пути еврейской живописи» Иссахар-Бер Рыбак и Барух Аронсон облекли эти искания в рецептурные формулировки «еврейского стиля»: «Из-за отсутствия пластического воплощения в живописи накопившиеся пластические формы находили свое воплощение в формах самой жизни. Однако современный еврейский художник склоняется к беспредметной живописи, так как в такого рода живописи не отражаются жизненные эмоции», «Усталый Запад, уже исчерпавший все формы пластического ремесла, принесший в жертву во имя этого ремесла самый экстаз живых жизненных эмоций, зовет свежих, молодых живописцев, еврейских художников, по-азиатски опьяненных формой», и наконец – «Да здравствует абстрактная форма, воплощающая специфический материал, – ибо она национальна!»¹¹

Вообще в ситуациях «еврейского стиля» и «еврейского художника» выразительно прослеживается ницшеанская культурная топика модерна-Сецессиона – молодые еврейские художники, полные активной жизненной силы, воли к творчеству, уходят от исторической традиции. Сознательное конструирование «еврейского стиля» как в раннем Бецалеле, так и в восточноевропейском еврейском авангарде существенно отличалась от предшествующих подходов к «еврейскому искусству» своей стратегической установкой на стиле – и формообразование, захватывая теорию, формообразование,

стиль жизни и политическое поведение. При общей стратегической направленности на стилеобразование, а не на поэтически-мерцающие формы и образы «еврейского искусства», Бецалель и восточноевропейский еврейский авангард конструировали два разных канона «еврейского стиля».

Ситуация Эль Лисицкого в эволюции «еврейского стиля» уникальна. Его еврейское образотворчество впитало в себя органический след модерна-Сецессона и одного из самых блестящих его поздних центров – Дармштадта (в Высшей технической школе которого он получил архитектурное образование) с традициями, заложенными Й.М. Ольбрихом и П. Беренсом. При этом на юношеском жизненном этапе само-осознание Лисицкого как художника формировалось в одной из самых аутентичных сред еврейского искусства – студии Иехуды Пэна в Витебске, а также в особенном семейном круге.

Обратимся к наиболее непосредственному свидетельству детской и юношеской «истории» Лисицкого – рассказу жены Софии Лисицкой-Кюпперс, записанному на основе воспоминаний самого мастера. Лисицкий «рос в Витебске, маленьком белорусском городе. Его отец, возвратившийся домой (из Америки, куда он эмигрировал несколько лет назад и откуда он возвратился по настоянию жены – И. Д.) владел агентством от фабрики стекла и фарфора. Характеры отца и матери были абсолютно противоположны. Много попутешествовавший отец владел двумя иностранными языками, немецким и английским, кроме русского и идиша, и в свободное время переводил Гейне и Шекспира. Он был свободомыслящим человеком (*ein freisinniger Mann*). Без сомнения, его громадная любовь к книгам перешла к его старшему сыну. Мать, принадлежавшая к ортодоксальному еврейству, была одарена необычайно острым умом и величайшим упорством по отношению ко всему, чем она занималась. Её сын, которого ей было так трудно понять в позднейшие годы, унаследовал ее интеллект, а также – ее небольшую изящную фигурку и ее большие черные глаза... Жизнь в еврейском Витебске, городе примитивной деревянной застройки, с его мелкими торговцами, торгующимися за пол-копейки, почти крестьянским населением – все это были первые образы, впечатлившие детское воображение маленького Лазаря... Простая свежесть некоторых его еврей-

ских иллюстрированных книг, его громадная любовь к народному искусству – все это коренится в этом специфическом окружении. Такая основа его первых художественных впечатлений предстает перед нами в его блистательных рисунках. Здесь мы встречаем людей, которые, вместе с лошадьми, козочками и цыплятами, наполняют дворики и улицы маленького города»¹².

Отдельные обстоятельства, отмеченные Софии Лисицкой-Кюпперс, несут след ее собственной редакции биографии мастера и требуют уточнений. Прежде всего, Витебск, в котором проходили детство и юность Лисицкого, отнюдь не был тем провинциальным «штетлом», каковым он предстает в описании Софии Лисицкой-Кюпперс, где явственно слышатся ноты скептического отношения «просвещенного европейского еврейства» к традиционному восточноевропейскому еврейскому миру. Витебск детства и юности Лисицкого, то есть конца 19 – начала 20 века, представлял динамичный микрокосм российской, местной и еврейской культур. Здесь работали ведущие белорусские историки и этнографы (А.М. Семеновский, Н.Я. Никифоровский, А.П. Сапунов и другие), публиковались многочисленные историко-культурные и литературные сочинения. Вообще Витебск рубежа веков по интенсивности своей культурной жизни претендовал на роль одной из культурных «столиц» Северо-Западного края Российской империи. Город на рубеже 19–20 вв. активно развивался экономически. В начале 20 века здесь были театр, гимназии, реальное и коммерческое училища, духовная семинария, учительский институт, отделение Московского археологического института, девять библиотек и читален. Еврейская ситуация Витебска в начале 20 века отличалась многообразием и динамизмом. В Витебске действовали Отделение общества распространения просвещения среди евреев России, Еврейское литературно-музыкальное общество и общество любителей еврейского языка (иврита), работали два еврейских мужских и три женских училища. В городе жили и хасиды, и традиционные ортодоксы-литваки, активно формировался круг еврейской буржуазии (кстати, покровительствовавшей культурным инициативам), и в то же время действовали одно из крупнейших отделений БУНДа и ряд еврейских сионистки

ориентированных организаций¹³. Как отмечалось в статистическом обзоре города, «в 1881 г. жителей было 48 206, в том числе евреев 24171, или 50,1 %; в настоящее время (к 1 января 1904 г.) жителей обоого пола 81122, из них белорусов 29%, великорусов 12%, малороссов 2%, поляков 5%, латышей и литовцев 1%, немцев 1%, евреев 50% ... В 1882 г. общее число домов 3362, из них еврейских 1812, или 53,8 %, всех каменных домов в этом году было 334, из них принадлежало христианам только 93, или 27,8%, а евреям 241, или 72,2%. В настоящее время *центральная часть Витебска находится почти исключительно в руках евреев* (выделено мною – И.Д.)»¹⁴. Таким образом, чертой Витебска была не только глубокая укорененность здесь евреев (евреи появляются в городе в 16 или 17 веке), но и многообразии еврейских традиций и стилей жизни, интенсивное сплетение еврейской и общегородской жизни, активность и значимость еврейских кругов в жизни города в начале 20 века.

В конце 19 – начале 20 века Витебск был отмечен живописным и острохарактерным образом и силуэтом, с почти драматургическими художественными эффектами. Город свободно расстилался по крутым холмам, прорезанным Двиной, то улетаая вверх силуэтами храмов, то расстилаясь вниз жилой застройкой. И.Е. Репину (у которого под Витебском был загородный дом в Здравнево) эта витебская панорама напомнила мистический Толедо, а И.А. Бунин точно прочувствовал «западный» и странный характер города. На акварелях Витебска краковского художника И. Пешки, исполненных в конце 18 – первой четверти 19 века, превосходно виден активно акцентированный центр города эпохи барокко, образованный мощными вертикалями костелов и городской Ратуши. Своеобразие Витебску придавали несколько старинных деревянных многоярусных храмов, странных и уникальных по своей архитектуре и сохранивших позднеготические устремленные вертикально формы в барочной редакции¹⁵. Одну из них – «Черную церковь» – Лисицкий запечатлел в рисунке 1910 г.¹⁶ Эти деревянные церкви любил изображать и Марк Шагал (см. подготовительные эскизы и этюды к «Над Витебском», 1914¹⁷). В 19 – начале 20 вв. центральные улицы города были застроены двух-трехэтажными кирпичными домами, с сохранив-

шимися и сегодня замечательными декоративными чугунными решетками балконов и оград. В целом Витебск рубежа 19 – начала 20 веков предстал художественному зрению как подвижное взаимодействие и игра архитектуры и ландшафтов, и своей замечательной расстановкой архитектурных акцентов, многообразием архитектурных стилей, будил поэтическое воображение. «Палимпсест» архитектурных стилей и форм Витебска, от древней Благовещенской церкви и до сооружений в духе барокко, классицизма, модерна; зримость встреч православия, католичества, иудаизма в компактном пространстве города, – все это воспитывало чувствительное и динамичное культурное воображение. Витебск не случайно стал «вечной темой» Марка Шагала. И если в ранних витебских образах Шагала удивляет их точное соответствие натуре¹⁸, то позднее, когда Витебск превращается в метафору идеального города, в живописи Шагала все равно сохраняется острохарактерность и узнаваемость его города¹⁹.

В такой среде проходило детство и юношество Лисицкого. Его визит в витебскую мастерскую Иехуды Пэна стал, как и для многих еврейских художников, решающим событием. София Лисицкая-Кюперс замечает по этому поводу: «Когда ему было тринадцать лет, он впервые встретился с реальным художником, посетив во время каникул живописца Пэна в его студии в Витебске. Весьма посредственный художник, который был также учителем и Шагала, оказал влияние на юного ученика скорее теплотой своего человеческого мира, чем своим искусством. Он стал наставником и путеводной звездой (путеводителем) для юного Лисицкого, который всегда вспоминал о нем с глубокой признательностью»²⁰.

Иехуда Пэн стал Учителем не только Лазаря Лисицкого. М. Шагал, О. Цадкин, С. Юдовин, З. Азгур и другие художники, представляющие столь различные творческие устремления, начинали свою художническую биографию с посещения студии Пэна. Иехуда Пэн – Моисей еврейского искусства. Пэн стал для многих своеобразным «эталоном» искусства вообще и искренности еврейского искусства, выводя юных еврейских мальчиков в запретный мир художественного творчества. Группа еврейских художников писала Пэну в юбилейном поздравлении в 1926 году: «В мрачные годы произвола и

национальной угнетенности Вы неизменно сохраняли свою национальную сущность, являясь певцом еврейских трудящихся масс. Но Вы были не только певцом, но и проповедником. В темные малокультурные массы, в глухие медвежьи углы белорусской «черты» Вы щедро бросали золотые зерна художественного сознания... Не одно сердце, закаленное на путанных путях современного искусства, бьется благодарностью при воспоминании об одном только Вашем имени. Для многих Вы были отцом, как выразился один из лучших учеников Ваших – Марк Шагал»²¹. Сквозь напластования советской риторики 1920-х годов здесь ощутимо чувство признательности. «Долгие годы мастерская Пэна была в Витебске единственным очагом искусства, единственным местом, где можно было видеть образцы подлинного искусства и пример упорного и напряженного труда умелого мастера», – вспоминал искусствовед А. Ромм.²² Для Лисицкого, Шагала, Цадкина и других учеников Пэна, рано дистанцировавшихся от реалистической манеры мастера и по-разному вошедших в модернистские направления, Пэн и его творчество оставались ориентиром для самоопределения «еврейского художника». Это позднее афористически выразил Шагал, сказав, что если бы он не был евреем, то не стал бы художником. Творчество Пэна было своеобразной культурно-этнографической экспедицией в мир еврейства еще до первых экспедиций Ан-ского, своеобразным «открытием мира и человека».

Эта внутренняя обусловленность творчества Пэна вела его к особенному типу реалистичности, в котором значимость детали соотносилась со значением целого. Это художественное зрение предметного мира как наполненного микрозначениями продолжилось далее в раннем визионерстве Шагала, которое «в маленьком провинциальном быту улавливает великое бытие» (А. Эфрос), не получив развития в творчестве Эль Лисицкого. Однако без этапа ученичества у Пэна и вне детско-юношеской атмосферы еврейской жизни Витебска невозможно понять то бурное вхождение Лисицкого в еврейскую художественную жизнь и творчество Культурлиге, непосредственно после обучения в одной из наиболее рафинированных художественных школ позднего – архитектурном факультете Technische Hochschule в Дармштадте.

Творчество Эль Лисицкого периода его активного участия в деятельности Культур-Лиге достаточно подробно исследовано²³, что позволяет остановиться на принципиальном вопросе о переходе мастера из стихии «еврейского стиля» в радикальный авангард в 1919 году. Произведения Лисицкого 1917–1919 гг. вполне укладываются в программу художественной секции Культур-Лиге, направленной на формирование нового еврейского художественного стиля и в то же время интенсивное конструирование новой символической системы²⁴. Художественно-стилистический контекст Культур-Лиги отмечен крайней разноодностью: экспрессионизм и несколько архаизирующий синтетический кубизм И.-Б. Рыбака, поэтический и фантастический сверх-реализм М. Шагала, экспрессионистический стиль А. Маневича, коллажные кубистические опыты Д. Штернберга и т.д.. В целом, на наш взгляд, художественно-теоретические манифесты Культур-Лиги были радикальнее конкретных художественных экспериментов по конструированию «еврейского стиля». Многие работы Н. Альтмана, И. Чайкова, Л. Лисицкого, особенно в области книжной иллюстрации, несли черты сознательной архаизации, ориентации на еврейское народное искусство (или даже «асирийский стиль» в духе представлений о еврейском искусстве в 19 веке). В этом плане показательно сравнение двух вариантов «Хад Гадья» («Козочки») – центрального произведения Лисицкого этого времени. Акварельная живопись варианта 1917 года отмечена декоративностью цвета и нарративностью. Эта иллюстрированная история – еще отпечаток переживаний книжно-журнальной графики модерна, с которой Лисицкий был хорошо знаком по своему дармштадскому опыту (в Дармштадте в годы его обучения публиковались многочисленные изысканно оформленные книги и периодические издания, в том числе особенно чтимый среди архитекторов и художников альманах «Deutsche Kunst und Dekoration»). В автолитографии 1919 года заметен серьезный стилистический сдвиг – при сохранении нарративного символизма трактовка форм становится структурно четкой и плоскостной, начинает доминировать одна цветовая система, проходящая сквозь всю серию иллюстраций. Возможно, на экспрессивную трактовку животных у Лисицкого оказала определенное влияние из-

вестная серия изображений животных немецкого экспрессиониста и одного из лидеров «Голубого всадника» Франца Марка²⁵. В целом иллюстративный цикл получает характер топологических превращений при сохранении структурного инварианта листа, что предвещает визуальный монтаж «Двух квадратов» и других иллюстративных серий 1920-х годов. «Хад-Гадья» 1919 года отмечена и серьезным программным сдвигом – если в варианте 1917 года Ангел смерти изображен поверженным, но еще движущимся, то здесь Ангел смерти окончательно мертв, а безвинные жертвы (бородатый старик и козленок) изображены воскресшими²⁶.

Но если иллюстративный стиль «Хад Гадьи» 1919 года развивался в направлении экспрессивности и собственно абстрактных цветовых плоскостей, то ее папка-обложка уже стала знаком движения Лисицкого от поэтики реминисценций «еврейского стиля» к радикальному авангарду. Последняя представляла собой «чистую» абстракцию, в которой даже шрифтовые композиции получают характер почти абстрактных графем-жестов или коллажных вставок.

Переход Лисицкого к абстракции совершился с поразительной скоростью примерно в 1919 году. Важно отметить, что Лисицкий «входит» в новый тектонический порядок живописи и архитектоники почти параллельно с П. Мондрианом, К. Малевичем, Ф. Леже и другими представителями ранней абстракции, тяготевших, в отличие от В. Кандинского и «Голубого всадника», к тектоническому равновесию и эмоциональному балансу. Положение Лисицкого можно определить как «между» Малевичем и Мондрианом: в отличие от Малевича, в абстракции которого всегда присутствовало некое чувственное начало, очевидное в интенсивности цветовых переживаний, фактуре наложения краски и т.д., Лисицкий стремится к определенной мондриановской ясности и рациональности.

Именно Лисицкий выступил инициатором приглашения Малевича в Витебск в 1919 году²⁷. Воздействие концепции супрематизма Казимира Малевича на Лисицкого неоспоримо. Решающим этапом стала их совместная работа в Витебском УНОВИСе, развивавшаяся от отношения «мастер – ученик» к продуктивному сотрудничеству и взаимовлиянию. Именно под воздействием архитектора Лисицкого Малевич начинает

пересматривать свою идею беспредметности и «переводит» плоскостные формы супрематизма в объем. Позднейшая переписка Малевича и Лисицкого, хранящаяся в фондах Стейдлийк Музеума в Амстердаме, свидетельствует о глубине их творческого взаимопроникновения в Витебске, распад которого Малевич так остро переживает. В 1922 Лисицкий пишет Малевичу из Берлина: «Дорогой друг, (я думаю, что так это есть) мы прожили в Витебске очень хорошее, очень значительное и очень многовременное время. Теперь я это особо остро вижу. Здесь нет ни пространства, ни времени»²⁸. Малевич – Лисицкому в Берлин в 1924 году: «... а помните 19-й год. Когда мы уславливались работать над супрематизмом, и хотели книгу написать ... “Вы бы небо взяли, а я землю” (предложение Лисицкого Малевичу в Витебске – И. Д.), не помню, кажется мне принадлежало небо, а Вам земля...»²⁹.

И тем не менее, в общем поиске новых форм абстракции и беспредметности у Лисицкого неожиданно обнаруживаются глубинные черты, восходящие к истокам иудейского миропонимания, в особенности – к еврейской мессианской идее времени³⁰. В статье «Искусство и пангеометрия» Лисицкий разворачивает свое кредо пространство и времени. Художник предпринимает сравнительный анализ эволюции идей пространства и времени в математике и пространственных искусствах. Система двухмерной ритмической организации изображения на плоскости в древнем искусстве («Planimetrischer Raum») находит соответствие в арифметической прогрессии, перспективы («Perspektivischer Raum») основана на принципах геометрической прогрессии, она «охватила пространство, как его понимает евклидова геометрия, то есть как *неподвижную трехмерность*» («Bis zu unserer Zeit hat der “Zahlkörper” der Kunst keine neue Bereicherung erhalten. Inzwischen hat die Wissenschaft grundlegende Umbauten vorgenommen»³¹). Эта перестройка связывается Лисицким с разрушением неподвижного евклидова пространства и с возникновением новых многомерных пространств Лобачевского, Гаусса, Римана. Новая математика создает целую область мнимых (иррациональных) чисел, то есть вводит мнимое воображаемое (а не видимое) пространство в сферу математического опыта. Другим фактором искусства, отмечает Лисицкий, должна стать теория

относительности, с ее новым масштабом и отношением пространства и времени³².

Лисицкий отмечает первые опыты расширения художественного пространства-времени (импрессионизм, футуризм, кубизм, супрематизм), однако миссией современного искусства он считает выражение и изображение времени и «нематериальной материальности» («amateriellen Materialität»). Он подчеркивает, что новой составной частью пластического изображения в первую очередь теперь становится время, изображение времени понимается им как вывод в сферу изобразительности кривых скорости и динамики (футуризм и супрематизм), как символизация движения (Памятник III Интернационалу В. Татлина), достижение иллюзии длительности через динамическое изображение (кино) и наконец, динамические кинематические художественные системы. Таким образом, следуя логике Лисицкого, целью нового искусства становится связь между изображением времени и «amateriellen Materialität»: последовательное выражение времени в искусстве ведет к трансгрессии невидимого в изобразительное, а произведение искусства становится как бы сопряжением и границей рационального и мнимого миров. Лисицкий не делает, впрочем, самых радикальных выводов из этой ситуации³³.

Идеи, сформулированные в статье «Искусство и пангеометрия», отчасти проясняют смысл монтажной стратегии Лисицкого в «Хад Гадье» (1919), а также «Двух квадратах», иллюстрациях к сборнику В. Маяковского «Для голоса» и др. Время приобретает особую роль в конструировании этих «визуальных книг» – оно трансформирует пространство в динамику кадров-образов, каждый из которых невозможно мыслить вне временной диалектики целого. Каждый отдельный взятый образ не существует вне поля модуляций топологического целого произведения, вне временной динамики. Время становится конструктивной порождающей силой произведений, традиционно относимых к сфере пространственных искусств, формирует их пространственно-временной стиль³⁴.

Однако в глубине экстатического времени монтажных серий Лисицкого появляется перспектива «большого» мессианского времени. Поразительной особенностью последнего яв-

ляются совпадения идей авангардного Апокалипсиса начала 20 века с мессианскими построениями в еврейской традиции.

Мессианские настроения пронизывающие, как известно, еврейскую культуру и мышление, в яркой форме отразились в программах древних синагог (Дура-Эвропос, Хаммас около Тибери, Циппори, Бейт-Алфа и др.)³⁵. Доминирование мессианского будущего над настоящим и прошедшим, надежда на избавление и возрождение, страстное обращение к Всевышнему с мольбой об исполнении Завета и пророчеств – центральный мотив еврейских молитв и еврейского искусства после разрушения Второго Храма. Следует учитывать, что апокалиптическое видение Лисицкого формировалось в особенной апокалиптико-мессианской атмосфере русской культуры первой четверти 20 века. Культурный синкретизм, соединение мессианских мотивов различных конфессий и культурных регионов, в том числе и иудейских – черта своеобразия российских апокалиптических настроений³⁶. При этом в русской апокалиптической литературе «серебряного века» можно выделить устойчивые мифологемы. В писаниях В. Розанова они выражены, пожалуй, с наибольшей остротой: эпоха Ветхого Завета завершилась с явлением Христа (несостоявшийся Апокалипсис в представлении Розанова), эпоха Нового Завета завершается в настоящее время в ожидаемом Апокалипсисе, после которого грядет Эра Святого Духа. Революция 1917 года была воспринята как апокалиптический знак. Для многих представителей русского авангарда, переживших Революцию, она стала началом новой эры в совершенно апокалиптическом понимании (даже большевики вводят с октября 1917 года «новое летоисчисление»), третьим постапокалиптическим Заветом Святого Духа.

Лисицкий привносит новый акцент в авангардный Апокалипсис. В статье «Супрематизм миростроительства», опубликованной в первом номере машинописного альманаха УНОВИСа в Витебске в 1920 году, Лисицкий утверждает: «Так на смену ветхому завету пришел новый на смену новому коммунистический и на смену коммунистическому идет завет супрематический»³⁷. Так в апокалиптической перспективе Лисицкого появляется еще один – четвертый завет, который следует после коммунистического – завет супрематизма. Время

предельно сжимается вокруг демиургической фигуры Малевича, который должен превратить мир в модель подлинного совершенства. В «Супрематизме миростроительства» заметен след потрясения, испытанного евреем Лазарем Лисицким, еще сохранившим связь с традицией еврейского партикуляризма, от контакта с универсализмом Малевича, который в текстах Лисицкого начала 1920-х годов возникает как культовая демиургическая фигура-знак. Фактически в «Супрематизме миростроительства» архитектор разворачивает перспективу эволюции искусства, подобную «Искусству и пангеометрии». Важнейшая проблема, волнующая мастера – движение искусства от подражания реальности к проектированию новых миров. Лисицкий как архитектор придает проектную ясность идеям эволюции, уже высказанным Малевичем в работах «От кубизма и футуризма к супрематизму», «О новых системах в искусстве» и др. В хаос модуляций земной реальности супрематизм вносит модель квадрата, основанную на идее экономии. Супрематическая модель становится проектом радикальной трансформации земного шара, до такой степени, что солнце уже не способно его распознать. Новая динамическая архитектура трансформирует сложность городов в единую модель мирового полиса, залитого новым светом, с совершенно иным цветом, так что воспоминания о солнечном спектре сохраняются только в учебниках физики. Эти и другие образы грядущего мира супрематизма обнаруживают черты апокалиптической топики, восходящей скорее всего к описаниям стеклянного Апокалипсиса в прозе П. Шеербарта и архитектурных фантазиях немецкого авангарда, а также писаниях В. Хлебникова³⁸. Новым важным акцентом, который привносит Лисицкий, является переключение внимания с символики на проектность грядущего Апокалипсиса. Его особенно интересуют проблемы пространственного масштаба и иных технических средств, делающих возможным перевод апокалиптического супрематического проекта в новую реальность земной поверхности.

Здесь мы должны прервать анализ апокалиптической топики Лисицкого, сформировавшейся в кругу Витебского авангарда 1920-х годов, с тем, чтобы в этом контексте вновь обратиться к прочтению «Искусства и пангеометрии». Теперь

наше внимание привлекает содержащаяся здесь нумерология пространства и времени. Статья начинается с двух симптоматических утверждений: «В период с 1918 по 21 г. было выброшено много старого хлама» и «Сейчас, спустя 5 лет (пять столетий по старому летоисчислению), например в Германии, Гросс упрекает себя лишь в одном: “нашей единственной ошибкой было то, что мы вообще принимали всерьез так называемое искусство”»³⁹. Наиболее интересны здесь апокалиптические пропорции времени – длительность истории предельно сжимается в пред-апокалиптической ситуации. Ремарка: нынешние пять лет как эквивалент пяти столетий по старому летоисчислению – служит скрытым указанием на то, что Лисицкий осознает себя в 1921 (1925 году) живущим в новую эру после Апокалипсиса 1917 года, в пред-ожидании нового супрематического завета.

Задачей искусства должно стать «расширение тела чисел искусства». Поворотным моментом, по мнению Лисицкого, является введение в сферу пластических искусств нуля, уже давно введенного в математику не как «ничто», но как значимая величина. Манифестацией нуля Лисицкий называет построение квадрата Малевичем⁴⁰. Вот здесь и сходятся «внутреннее» художественное и «внешнее» время большой истории. Ноль, неоднократно выступающий в русской авангардной апокалиптике символическим знаком «начала времени» и наступления эры святого Духа, становится – одновременно – началом построения мнимого иррационального континуума художественного творения, в котором уже нет различия пространства и времени. Пространственно-временная относительность – материя художественного творения новой Апокалиптической эры (супрематической, если следовать Лисицкому).

Мессианские мотивы вертикального «прорастания» нового мира форм сквозь хаос земной поверхности доминируют в проунах Лисицкого. Проун – «станция на пути строительства новой формы»⁴¹, по определению Лисицкого, медиатор между плоскостью и объемом, между артефактом и новой строящейся реальностью, апокалиптический «проект утверждения нового». Хотя в основном композиции проунов на плоскости даны в планиметрических проекциях сверху, они как правило представляют собой устремленные вертикально объемы (Про-

ун I Е «Город», 1921). Иногда вертикализм проунов акцентирован сменой угла зрения (Проун L. N. 31. Около 1924). Проун отделяется от земной поверхности, разрывает с ней тектонические связи, образуя новый мир «безвесия» и «экономии». Не случайно в своих проектах экспозиций проунов и абстрактного искусства (Prounenraum, Grosse Berliner Kunstausstellung, 1923, Demonstrationsraum, Internationalen Kunstausstellung, Dresden, 1926, и др.). Лисицкий замыкает пространство, отделяет «иную реальность» пространства проуна – *Prounenraum* – от окружающего мира. В опыте реализации проуна в Москве – небоскребе у Никитских ворот (Небоскреб на площади у Никитских ворот, проект, 1924–1925) – Лисицкий разворачивает новую «архитектуру земной поверхности» (выражение К. Малевича) над сложностью и сплетениями исторической среды. Новая проун-реальность не встраивается в существующий город и мир, но прорастает из земного пространства в космическое, конструируя новый пространственно-временной масштаб «супрематического завета».

Еврейская традиция не случайно названа А. Хешелем «архитектурой времени». Именно во времени устанавливаются наиболее тонкие и существенные различия, время впервые – до пространства – называется священным при сотворении мира⁴². Как показала С.А. Гольбер, в еврейской традиции *монтаж, рекомбинации и игра с осью времени* определяют неповторимые черты еврейского временного стиля. Монтажный экстатический характер времени еврейской традиции предопределяется сочленением в одном потоке «внутреннего» еврейского и «внешнего» мирового времени, а также постоянным переходом от одной системы временного исчисления к другой. Целостность времени в еврейской традиции предопределялась не его внутренними структурными связями, но напряженным горизонтом постоянно ожидаемого ближайшего мессианского будущего. В отличие от христианской традиции, это мессианское будущее всегда «где-то рядом», уже незримо «прорастает» в настоящее. Эти особенности «еврейского образа времени» мы находим, как отмечалось выше, уже в программах древних синагог 3–7 вв. Доминирование будущего над настоящим, страстное ожидание избавления и прихода Машиаха формируют временную ось, подчиняющую

себе сложное сюжетно-иконографическое многообразие. Лучшим примером является программа фресок синагоги в Дура-Эвропос, в которой мощный вектор исполнения пророчеств и завета, символы непоколебимой веры в избавление, восстановление Храма и явление Мошиаха формируют временную ось, подчиняющую и стягивающую воедино нарративные исторические циклы.

Во временной стратегии Лисицкого мы обнаруживаем именно эти формообразующие черты еврейского временного стиля. Экстатическое пространство-время монтажа, с его трансформациями и разрывами, стягивается горизонтом «внешнего» апокалиптического времени, уже прорастающего из ближайшего будущего и захватывающего настоящее. В экстатическом времени монтажа и временной апокалиптике Лисицкого воскресает временной стиль древней еврейской традиции.

Сложная связь между еврейским традиционным искусством, еврейским и европейским авангардом отражается в статье Лисицкого «Воспоминания о Могилевской синагоге», вышедшей в берлинском еврейском альманахе «Rimon/Milgroim». Художник предпринимает здесь детальный анализ росписей и архитектуры старинной Могилевской синагоги, полностью погружаясь в исторический мир образов по материалам совместных с Й.-Б. Рыбаком экспедиций⁴³. Это переплетение авангарда и истории, достаточно нетипичное для европейского авангардного мышления, во многом составляет особенность «еврейского авангарда». Связь авангарда и возрождения еврейского художественного опыта выражается в оценке ведущим авангардным критиком России А. Эфросом смысла историко-культурных экспедиций Семена Ан-ского по местам еврейской старины: «Еврейское народное искусство, к которому наконец то решительно приковывает широчайшее общественное внимание Ан-ский своим поистине историческим собирательством, мы встречаем также, как первенцы Rinascimento – свои статуи. Наше волнение так же любовно и страстно. Мы так же стремимся опереться в художественном своем делании на «добытую из недр красоту» ... внутри нас прорастает и заполняет наш небосвод огромное предчувствие: приближающееся Возрождение»⁴⁴. Современный еврейский художник, отмечал Борис Аронсон, должен

пройти в своей эволюции этапы копирования традиционных форм еврейского искусства, стилизации, модернизации, чтобы перейти к индивидуальному креативному творчеству⁴⁵. В такой перспективе «поисков еврейского национального стиля» авангард и возрождение еврейской старины предельно сближаются, точнее, именно еврейский авангард и призван «анимировать» духов еврейского прошлого.

«Воспомяная о Могилевской синагоге», содержат, однако нечто большее, чем культурно-исторические реминисценции. Синагога в Могилеве (не сохранилась)⁴⁶ принадлежала к наиболее выразительным памятникам еврейской монументальной живописи, со сложной символической программой, описанной Лисицким в его статье. Лисицкий отмечает, что видение Могилевской синагоги было – нечто особенное, соотносимое с первым посещением художником Римской базилики, готической часовни, барочных церквей в Германии, Франции и Италии (что заставляет еще раз вспомнить А. Эфроса). Это сопоставление Лисицкого вызывает, между прочим, ассоциацию с принципиальным фрагментом из письма Казимира Малевича известному российско-еврейскому литератору Михаилу Гершензону от 21 декабря 1919 года, в котором родоначальник супрематизма описывает свое посещение «церквей Католической, Православной и Иудейской» в Витебске⁴⁷. Православный храм производит на Малевича впечатление законченности, «ему некуда идти, он под крышкой неба, которая держится земли». Католический – также «уходящий дух», однако он «уже не стоит на земле, а находится в пути над нею». В сложном языке Малевича наиболее ярко и метафорично описан иудейский храм. Иудейский храм уже совсем растворен в движении, «его совсем нет, есть только место отражения». Мир иудейского храма наполнен буквами, в которых как знаках сконденсировано все многообразие растений и жизни. «В синагоге я пролетал по буквам, лишившись тела и крови», – пишет Малевич.⁴⁸ В сравнительном метафорическом описании храмов у Малевича вряд ли следует искать ассоциации с конкретными церквями, костелами и синагогами Витебска. Скорее, здесь намечена последовательность движения от «полного крови» и «земного» православного храма, к католическому – медиатору между земным и небесным, и

наконец, к иудейскому, как чистой бестелесности и беспредметности. В этом смысле соотношение выглядит вполне в духе движения к новому синтезу супрематического Апокалипсиса, безвесию и беспредметности, в которые свернуто все потенциальное многообразие реальности.

Как архитектор Лисицкий начинает описание с объемно-пространственной структуры интерьера, а затем переходит к композиции росписей, анализируя их от нижних регистров к верхним. Однако само описание росписи наполнено динамикой превращений – звезды в небе рассыпаются в виде цветов, птица в воде хватается рыбу, на земле лиса несет в зубах птицу, летящие и бегущие фигуры ... Лисицкий подчеркивает неистощимость возникающих художественных форм росписи. Виртуозная рука художника, отмечает он, движется со скоростью его мысли. Солнце усугубляет эту динамику – перемещаясь по кругу, оно с каждым часом создает новые эффекты. Таким образом, следуя описанию Лисицкого, перед нашим мысленным взором возникает не статичная композиция, но непрерывный поток преобразований, фильм-монтаж.

Описание Могилевской синагоги, при всей верности деталей, вряд ли можно считать чисто исторической дескрипцией. Сконденсированные зримые образы-формулы контрастно и динамично сменяются последующими. «На треугольной панели, закрывающей переход от стены к потолку, на северо-западной стороне, изображен легендарный дикий бык. На северо-восточной – дикий козел; на третьей плоскости, на юго-востоке, – Левиафан; на четвертой, на юго-западе, – слон с седлом на спине...»⁴⁹ Текст описания не стремится к целостному панорамному охвату, но складывается по принципам монтажа, в динамике превращений форм. Зрение Лисицкого – скоростное зрение. В этом, впрочем, нет ничего удивительного – текст о Могилевской синагоге следует общей идее Лисицкого о скорости как выражении современного состояния искусства. В своих представлениях о скорости Лисицкий близок идеям итальянского футуризма и Малевича. В статье «Преодоление искусства» (1921), хранящейся в архиве Николая Харджиева в Городском музее Амстердама, художник замечает: «Экономия времени родила машину. Машина явила нам скорость. Мы увидели себя внутри потока. Мы увидели

бег. Мы оказались движущимся концентром в бегущем городе. Футуризм построил холсты, в которые нужно войти внутрь»⁵⁰. Супрематизм, по Лисицкому, занимает особенное место в выражении скорости и динамизма. Если импрессионизм и футуризм так или иначе изображали скорость и движение, то «супрематизм выразил суть силы движения, а не изобразил, не описал ее проявления ... в супрематизме найдена форма всей силовой напряженности»⁵¹. В скорости и динамизме, запечатленном в силовой напряженности супрематизма – прообраз нового мира, который будет построен «силой, которая преодолет и искусство, и науки, и технику»⁵².

Так что же стремится видеть Лисицкий в пространстве Могилевской синагоги – только исторические образы еврейского искусства, или также энергию «прорастающего» в них нового одухотворенного мира, с его динамикой и силой – прообраз нового супрематического творчества? Сам Лисицкий дает основание ответить на этот вопрос вполне утвердительно, протестуя в конце статьи против превращения исторических образов еврейского искусства в «генеалогическую карту». Вопрос о национальном значении росписей он «оставляет психологам и этнографам». Парадоксален самый последний пассаж статьи: «То, что называется сегодня искусством, возникает тогда, когда создающий не осознает, что создаваемое им – искусство. Только в этом случае творение остается памятником культуры... Для нас живая собака дороже мертвого льва. Мы знаем, что когда собака умирает, она становится львом»⁵³.

Л. Кацис сделал недавно ряд наблюдений о характере Витебского творчества Малевича, как своеобразном переводе базовых супрематических тем «квадрата» и иных в новую иудейскую символическую перспективу. Трансформация «квадрата» в объем, а именно в «куб» имеет своим прообразом еврейский молитвенный тфиллин, расположение которого указывает на апокалипсис и последующее начало новой эры⁵⁴. Иудейский слой в этой перспективе представлялся совершенно необходимой завершающей фазой для витебского супрематизма, а роль Лисицкого как иудея (в отличие от не-иудея Малевича) во многом и состояла в объективации знаков иудео-христианского апокалипсиса. Отсюда, по-видимому, то

восприятие синагоги, иудейского храма как чистой одухотворенности и беспредметности, которая была выделена нами несколько выше в письме К. Малевича к М.О. Гершензону. Не является ли, в такой перспективе, Могилевская синагога в восприятии Лисицкого плазматическим пространством иудейских знаков и образов, в которых он стремится обнаружить контуры нового пост-апокалиптического супрематического мира?⁵⁵

Нам еще предстоит понять способ конструирования артефактов Лисицкого в перспективе, в которой под поверхностью авангардного творения медленно вскипает магма скрытых и очевидных «еврейских» знаков. Уже А. Бирнхольц отмечал их парадоксальное вплетение в ткань абстракций и проунов, хотя некоторые его сопоставления, например *Proounepraum*'а с пространством синагоги, кажутся рискованными⁵⁶. Стремление к интерпретации Лисицкого «авангардного» *sub specie* Лисицкого «еврейского» ведет к пониманию «еврейских» следов не как поверхностной знаковой орнаментики, но прежде всего – стратегии формообразования и символической глубины его произведений 1920-х годов.

Примечания

¹ Хан-Магомедов С.О. Новый стиль, объемный супрематизм и проуны // Лазарь Маркович Лисицкий. Каталог выставки. М.–Эйндховен, 1990. С. 38

² См.: *Bezalel 1906–1929*. Ed. by N. Shilo-Cohen. Jerusalem, 1983. P. 25–30, 215–245, etc.

³ *Стасов В.В.* По поводу постройки синагоги в Санкт-Петербурге // Собрание сочинений. СПб., 1894. Т. 1. С. 294–310.

⁴ *Amishai-Maisels Z.* The Jewish Jesus // *Journal of Jewish Art*. 1982. № 9. С. 92–96.

⁵ *Машковцев И.* Изобразительное искусство БССР // Искусство Советской Белоруссии. М.–Л., 1940. С. 97.

⁶ *Буки-бен-Иогли (Л. Кацнельсон).* Параллели // Русский еврей. 1881. № 1. С. 33–34.

⁷ *Bilsky E.* Images of Identity and Urban Life // *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture (1890–1918)*. New-York, 2000. P. 103–109.

⁸ *Martin Buber.* Lesser Uri // *Ost und West*. 1901. № 1. P. 113–114.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Wischnitzer-Bernsteyn R.* Di naye kunst um mir // *Milgroym*, 1922. № 1. Z. 6. Цит. по: *Казовский Г.* Художники Культур - Лиги. М., 2003. С. 67.

¹¹ *Рыбак Й.-Б., Аронсон Б.* Пути еврейской живописи // *Зеркало*, 1995. № 124. С. 14, 26.

¹² *Lissitzky-Kuppers S.* El Lissitzky. Maler. Architekt. Typograf. Fotograf. Dresden, 1976. S. 11.

¹³ *Иоффе Э.Г.* По достоверным источникам. Евреи в истории городов Беларуси. Минск, 2001. С. 76–79 и др.

¹⁴ Памятная книжка Витебской губернии на 1905 год. Витебск, 1904. С. 3.

¹⁵ *Павлинов А.М.* Деревянные церкви в г. Витебске // Труды IX археологического съезда в Вильне 1893 г. М., 1895. Т. 1. В связи с этим комплексом деревянных храмов а также их аналогами на чертеже города Витебска 1664 года исследователи говорят об уникальной витебской школе деревянного зодчества.

¹⁶ *Lissitzky-Kuppers S.* Taf. 1.

¹⁷ Marc Chagall. Early works from Russian collections. The Jewish Museum, New-York. N.-Y., 2001. Pl. 37, 38; Marc Chagall 1907–1917. Museum of Fine Arts Berne. Bern, 1995. Pl. 101; etc.

¹⁸ *Хмельницкая Л.* О тех витебских пейзажах Марка Шагала // Шагаловский сборник. Витебск, 1996. С. 241–245.

¹⁹ О воздействии «художественности» образа Витебска на М. Шагала см. мою работу: *Dukhan I.* Beyond the Holy City: Symbolic Intentions in the Avant-Garde Urban Utopia // The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art / Ed. by B. Kuhnel. Jerusalem, 1998. P. 565–574.

²⁰ *Lissitzky-Kuppers S.* S.12.

²¹ Цит. по: *Рывкин М., Шульман А.* Юдель (Юрий) Пэн. Витебск, 1994. С. 51.

²² Указ. соч. С. 90.

²³ *Birnholz A.* El Lissitzky and the Jewish Tradition // Studio International. October, 1973. Pp. 130–136; *Kampf A.* In Quest of the Jewish Style in the Era of the Russian Revolution // Journal of Jewish Art. Vol. 5. 1978. P. 48–75; *Friedberg H.* Lissitzky's Had Gadia // Jewish Art. Vol. 12/13. 1986/1987. Pp. 292–304; *Apter-Gabriel R.* El Lissitzky's Jewish Works // Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art (1912–1928). Ed. by R. Apter - Gabriel. Jerusalem, 1988. Pp. 101–124; *Казовский Г.* Художники Культур-Лиги. М.-Иерусалим, 2003; и др.

²⁴ См.: *Казовский Г.* Художники Культур-Лиги. М.-Иерусалим, 2003, а также мою рецензию на эту книгу (Вестник Еврейского Университета, в печати).

²⁵ Ср.: *Marc F.* Zitronenpferd und Feuerochse. Leipzig, 1990. S. 52, 53, 87, etc.

²⁶ *Friedberg H.* Lissitzky's Had Gadia. P. 302–303.

²⁷ *Шатских А.* Витебск. Жизнь искусства. 1917–1922. М., 2001. С. 49–50.

²⁸ *Лисицкий Л.М.* Письмо к К.С. Малевичу (25. 02. 1922) // Experiment/ Эксперимент. Vol. 5. 1999. P. 150.

²⁹ Ibid, p. 153.

³⁰ Вообще в свете новейших историко-архивных исследований воздействие Малевича на еврейскую художественную ситуацию Витебска 1920-х годов уже не выглядит «тотальным» и сопрягается со значительными местными еврейскими культурными проектами, обладавшими достаточной самостоятельностью: *Zeltser A.* Jewish Artists of Vitebsk in the Interwar period: Between the National and the Universal // Jews in Russian and Eastern Europe. 2003. № 1 (50). P. 77–108.

- ³¹ *El Lissitzky. Kunst und Pangeometrie // L. Shadowa. Such und Experiment. S. 337. Эль Лисицкий. Искусство и пангеометрия. С. 64.*
- ³² *El Lissitzky. Kunst und Pangeometrie // L. Shadowa. Such und Experiment. S. 338–341. Эль Лисицкий. Искусство и пангеометрия. С. 66–70.*
- ³³ Эти радикальные выводы будут сделаны позднее. См.: *M. Merleau-Ponty. Le Visible et l'invisible. Paris, 1964; G. Deleuze. Cinema 2, L'image-Temps. Paris, 1994; и др.*
- ³⁴ *Духан И.Н. Эль Лисицкий и монтаж времени // PRO-дизайн. 2002. № 4. С. 33–37.*
- ³⁵ Среди обширной литературы по этой теме: *Weitzmann K., Kessler H. The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art. Washington, 1990; Weiss Z., Netzer E. Promise and Redemption. Jerusalem, 1996; Jewish Art. Ed. by G. Sed-Rajna. N.-Y., 1997. P. 114–137; Чаковская Л. Искусство галилейских синагог (в печати).*
- ³⁶ *Ivanov V. The Symbolism of the Apocalypse // Experiment/Эксперимент. Vol. 4, 1998. P. 5–39; Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000.*
- ³⁷ *Эль-Лисицкий. Супрематизм миростроительства // УНОВИС. № 1. 1920. Л. 15 об. (Отдел рукописей, Государственная Третьяковская галерея).*
- ³⁸ Более подробно см.: *???? ? . ? . Становление утопического пространства в архитектуре XX века. // Россия – Германия. Культурные связи, искусство, литература в первой половине двадцатого века. М., 2000. С. 295–323.*
- ³⁹ *El Lissitzky. Kunst und Pangeometrie // L. Shadowa. Such und Experiment. S. 336.*
- ⁴⁰ *Ibid. S. 338.*
- ⁴¹ *Лисицкий Л. Из «Тезисов к проуну» // Мастера советской архитектуры об архитектуре. Т. 2. М., 1975. С. 133.*
- ⁴² *Heschel A.J. The Sabbath. N.-Y., 1951, p. 8–9.*
- ⁴³ *El Lissitzky. Воспоминания о Могилевской синагоге // Rimon / Milgroim. № 3. Berlin, 1923. S. 9–13 (иллюстрации сс. 5, 8, 10, 11, 12, 13). Цитирую в дальнейшем по кн.: Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art (1912–1928). Ed. by R. Apter - Gabriel. Jerusalem, 1988. P. 233–234.*
- ⁴⁴ *Эфрос А. Лампа Алладина // Еврейский мир. М., 1918. Книга 1. С. 298.*
- ⁴⁵ *Аронсон Б. Современная еврейская графика. Берлин, 1924.*
- ⁴⁶ Деревянная синагога была возведена в Могилеве в первой половине 18 века, а примерно в 1740 году ее великолепная монументальная полихромная роспись (фрагменты которой скопировал Лисицкий) была выполнена известным в то время еврейским художником Chaim сыном Izaak Segal из Sluck (Maria i Kazimierz Piechotkowie. Brama Nieba. Warszawa, 1996. S. 273–274)
- ⁴⁷ *Малевич К. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 3. М., 2000. С. 334–337.*
- ⁴⁸ *Ibid, s. 334.*
- ⁴⁹ *El Lissitzky. Воспоминания о Могилевской синагоге // Tradition and Revolution, p. 234.*
- ⁵⁰ *Лисицкий Л.М. Преодоление искусства (1921) // Experiment/Эксперимент. Vol. 5. 1999. P. 141.*
- ⁵¹ *Ibid, p. 144.*
- ⁵² *Ibid, p. 149.*

⁵³ *El Lissitzky*. Воспоминания о Могилевской синагоге, р. 234.

⁵⁴ *Кацис Л.* «Черный квадрат» Казимира Малевича и «Сказ про два квадрата» Эль-Лисицкого в иудейской перспективе // *Л. Кацис*. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000. С. 132–139.

⁵⁵ Отдаленными, но интересными аналогами такого зрения исторических образов искусства как плазмы культурных знаков и симптомов, являются отдельные иконологические работы Аби Варбурга и дневники Вальтера Беньямина – еврейско-немецких интеллектуалов, современников Эль Лисицкого.

⁵⁶ *Birnholz A.* El Lissitzky and the Jewish Tradition // *Studio International*. October, 1973. Pp. 130–136. Скрытый «еврейский» и в частности, идиоматический идишистский символизм, стал в последнее время более внимательно анализироваться историками еврейского модернистского искусства, и именно в этом смысловом поле сделаны открытия, требующие нового взгляда на стратегии авангардного смысло- и формообразования. Особенно важны новые интерпретации идишистских значений М. Шагала, фактически изменяющие представление о его произведениях 1910–1920-х годов: *Amishai-Maisels Z.* Chagall's Jewish In-Jokes // *Journal of Jewish Art*. 1978. N5. Pp. 76–93; *Amishai-Maisels Z.* Chagall's Murals for the State Jewish Chamber Theater / *Marc Chagall: The Russian Years, 1906–1922*. Frankfurt, 1991. Pp.107–127; *Harshav B.* The Role of Language in Modern Art: On Texts and Subtexts in Chagall's Paintings // *Modernism/Modernity* 1994. № 1–2. Pp. 51–87.

Summary

Igor Dukhan

El Lissitzky, Jewish Style, Avant-Garde

The paper considers the interrelationships between El Lissitzky's «Jewish works» of the 1917–1919 and his universal avant-garde creativity of the 1920th in the cultural and biographical contexts.

Мария Толбаст (Таллинн)

**Портрет в творчестве еврейских художников
Чешинской (бывшей Австрийской) Силезии
первой половины XX века¹**

Еврейские художники Чешинской Силезии в первой половине XX века представляли столь различные направления в живописи, что трудно определённо говорить о единой школе, а даже о единых типологических особенностях силезского еврейского искусства. Местную еврейскую художественную среду следует, скорее, рассматривать как группу самостоятельных и оригинальных творческих индивидуумов. Тем не менее, при анализе их художественного наследия выходят на явь многие интересные особенности – случайно ли, закономерно ли, присущие каждому (или, по крайней мере, большинству) из них. В докладах, посвящённых данной проблеме, на конференциях Сефера предыдущих лет упоминались некоторые из этих особенностей: к примеру, интересное сосуществование и соотношение в сложной семиотической системе силезского еврейского искусства провинциального и великосветского, восточного и западного, консервативного и авангардного, повседневного и необыкновенного, поверхностного и сокровенного, и т.п.

Так сложилось, что именно такой общей, характерной чертой еврейских художников Чешинской Силезии является и особый, необыденный подход к искусству портрета. Каждый из них отличался собственной оригинальной трактовкой этого жанра.

С совершенно мистическими измерениями соприкасается излюбленный приём Алис Райхерт (1870–1942), используемый ею в портретах. Лицо «выступает» в дымке, посреди пустого холста (или листа бумаги). Причём способ изображения настолько динамичен, что создаётся впечатление, будто лицо «проявляется» тут же на наших глазах, как бы «восстаёт» из первоначального хаоса. Вечный и непрерывный процесс творения замкнут таким образом в картине.

Особый интерес представляет также её портрет силезского горца. С одной стороны, он документален, почти фотогра-

фичен. С исторической точки зрения ценность представляет подробное изображение народного костюма силезского горца начала XX века. Но кроме того, портрет необычайно проникновенен и лиричен, и просто мастерски охватывает столь сложную и непостижимую душу этого народа, складывающуюся веками в условиях тяжёлого быта и неласковой природы – народа упорного и сурового, но вместе с тем чувствительного и мечтательного, с тонким чувством прекрасного. Вся эта глубина выражена всего в двух элементах картины, которые резко выделяются своей живописной силой из документальной детальности и сдержанной колористики целого. Это глаза – живые глаза, лучащиеся настоящим светом, и руки (поскольку руки также обычно много говорят о человеке, о его сущности).

Человеком неординарным, как в жизни, так и в искусстве, был Феликс Ризенфельд (1891–1974). Почти все сведения об этом замечательном художнике и человеке (за исключением некоторых основных биографических и генеалогических фактов) собраны из воспоминаний современников.

(Нужно отметить, что такова особенность всего исследования истории еврейских художников в Силезии: весьма фрагментарно сохранившиеся письменные источники восполняются устной историей – что, конечно же, имеет свои преимущества и недостатки. Чаще всего трудно проверить достоверность собранной таким образом информации, зато как яркие, жизненны и богато эмоционально окрашены истории, услышанные от современников – чего никогда не заменят никакие архивные материалы, ни пресса. Вдобавок силезцы – совершенно особый народ, очень подходящий для сбора информации по устной истории. Здесь все друг друга знают, знают всё обо всех – даже о малознакомых согражданах. У них необычайно сильна связь с прошлым, память о прошлом, чувство национального самосознания, любовь к своим корням и традициям. И что интересно, все они очень любят рассказывать и умеют рассказывать.)

Все услышанные мною истории об этом необыденном человеке – Феликсе Ризенфельде складываются на образ мечтателя, почти чудака, умеющего замечать, открывать, а также создавать необыкновенные вещи в повседневной

действительности. Он родился и вырос в семье фабрикантов суконной промышленности в городе Бельско, владельцев крупного предприятия, в котором были задействованы все члены этой большой семьи – что также было предначертано самому художнику ещё до его появления на свет. Вместо этого он стал рисовать, играть на скрипке, а для семейной фабрики конструировал какие-то фантастические машины (которые, разумеется, не работали). Все без исключения рассказчики также вспоминают весьма оригинальное чувство юмора, присущее художнику. Многие истории его жизни просто овеяны легендами: как ему удалось пережить оккупацию, его эмиграция в 1968 году, а также обстоятельства его смерти.

Таким, как в жизни, был он и в искусстве: таинственным, оригинальным, а также смотрящим на мир широко раскрытыми глазами и умеющим на каждом шагу во всём замечать что-то необычное. Чтобы портрет показывал человека с неожиданной стороны, художник всегда выбирал нестандартный ракурс (подчас несколько искажая перспективу) и придавал лицу совершенно нетрадиционное выражение. Сама техника живописи Ризенфельда: тонкая, прерывистая фактура, сведение гамы цветов до минимума, использование преимущественно светлых, нежных тонов – делает материю прозрачной, несущественной, и как будто провоцирует зрителя заглянуть за внешнюю оболочку. Представленные здесь Портрет учителя гимназии профессора Войара, Портрет художника Яна Никеля из Бялой и Женский портрет художник подарил районному музею в замке Бельска перед отъездом в 1968 году.

Фридрих Синайбергер (1889–1965), с присущим ему глубинным взглядом в суть вещей и явлений, почти всегда на портрете представлял человека в состоянии крайней сосредоточенности, отрешённости, глубоких раздумий, всецело предающегося созерцанию и постижению некой сокровенной истины. (Исключением не являются и многочисленные портреты собаки художника – его верного и любимого друга, спутника скитаний. Пёс всегда пристально разглядывает окружающий его мир и делает какие-то свои отражённые у него на лице, но непостижимые для нас умозаключения (Пруд, Жена художника с собакой и др.)).

Почти все женские портреты Синайбергера – как мандельштамовское «От мира целого ты далека...». (Портрет Марты Мендрек (жительницы Скочова), Молодая женщина с вазой роз, Портрет женщины с шарфом, Городок перед бурей и многие другие).

Такой подход, с одной стороны, позволяет нам заглянуть в самую глубину души изображённого на портрете. С другой – отражает самого художника с его неустанным поиском, исследованием тайн бытия.

В большинстве портретов человек показан в окружении пространства и предметов. В сценической обстановке интерьера, наполненного различными предметами, раскрываются характер человека, его состояние. Часто присутствует и дальний план (а иногда и несколько): сценическое пространство окна или балкона, а за ним – бесконечный мир: море с парусником, горы, лабиринты улиц и архитектурных сооружений...

Или же это абстрактное пространство – часто с богатой архитектуроникой в своих изломах, углах, поворотах, переходах.

В картине «Женщина с шарфом» пространство представлено условно – выражено лишь цветом и движением. Оно организовано так, что подчёркивает идею портрета: сосредоточенность, уход, погружение в себя усиливаются эффектом пространства, которое сворачивается воронкой (повторяя движение шарфа) и, подобно водовороту, втягивает зрителя вглубь.

В картине «Скульптор» между женщиной и гипсовой головой совершенно явственно происходит разговор. Красно-речив также парадокс в картине «Художник и его натурщик» – где человек бездушен и безлик, а гипсовая голова напоена чувством и вдохновением.

Человек, изображённый на лоне природы, сливается с ней, блаженно купается в её ярких красках и ярком свете, наливается ними, растворяется в них. Так происходит воссоединение с природой, в картине достигается полная, неразрывная гармония, мирозозидающая связь. (Садовница, Пруд и др.)

Давид Фридман (1893–1980) был мастером портретного рисунка. В лаконичном эскизе Фридман удивительно живо и полно передаёт богатый образ человеческой личности. Даже

самые его быстрые зарисовки точно схватывают не только характер портретируемого, но и мимолётное его состояние, все мысли и чувства промелькнувшие на лице.

Также газетные иллюстрации Фридмана (в 20-е и начале 30-х годов художник выполнял множество иллюстраций для берлинских газет – *Berliner Zeitung am Mittag*, *Die Morgen Post*, *Berliner Illustrierte Zeitung* и др.) являются, благодаря этому, настоящими произведениями искусства. Любимыми рубриками Фридмана были музыка и спорт. В газетах тех лет встречаются его многочисленные иллюстрации к заметкам о чемпионатах, шахматных турнирах, гастролях и бенефисах – это в основном портреты шахматистов, деятелей искусства, спортсменов. Все эти портреты необыкновенно выразительны. И всегда это не официальные шаблоны, а живые люди. Некоторые рисунки наполнены большой теплотой, проникнуты личной симпатией художника к портретируемому (к примеру, портреты А. Мошковского, Р. Рети). Многие выполнены со свойственным художнику тонким чувством юмора.

Очень интересны группы портретов (как, например, струнный квартет, географическое научное общество, соперники на чемпионате). В этих композициях художник очень метко сопоставляет отдельные портреты – так, что между ними всегда возникает какая-либо динамичная ситуация, диалог.

Фридман также создавал циклы портретов. Интересен его цикл «Шахматный турнир в Моравской Остраве в 1923 г.». В турнире участвовали такие замечательные представители шахматного мира как Э. Ласкер, Е. Боголюбов, Р. Рети, А. Селзнёв. Интересная деталь: турнир был организован Остравским Шахматным Обществом, основателем которого и председателем на протяжении многих лет был Яков Саломонович – отец ещё одного замечательного остравского еврейского художника Соломона Саломоновича. Фридман, приглашённый на турнир, делал зарисовки во время игры. Портреты этого цикла с необыкновенной силой передают напряжение, захватывающий азарт борьбы и целую гамму чувств игроков во время партии: истинно олимпийское спокойствие, нескрываемую радость от предвкушения близкой победы, досаду от

предчувствия поражения, смятение в критической ситуации, увлечённость ходом игры, усиленный просчёт стратегии...

Фридман сам высоко ценил рисунок как жанр изобразительного искусства. В своих дневниках он неоднократно писал о том, что рисунок – особенно быстрый эскиз – будучи немедленной, непосредственной записью увиденного, наиболее точно передаёт полученное впечатление и, соответственно, является наиболее правдивым отражением сущности изображаемого предмета или явления. Зарисовки Фридмана как раз являются наилучшим этому подтверждением.

Кроме перечисленных шахматистов, Фридман написал ещё немало портретов известных представителей его эпохи: музыкантов, писателей и учёных – Томаса Манна, Альберта Эйнштейна, Мартина Бубера, Иехуди Менухима и многих других. В *Berliner Zeitung* был опубликован целый ряд его портретов Хосе Капабланки, а также Ефима Боголюбова.

Все эти замечательные произведения дошли до нас исключительно благодаря публикациям в газетах, или же благодаря изданию большего числа эстампов графических работ (из которых некоторые сохранились в частных и публичных коллекциях – к примеру, экземпляр серии «Шахматный турнир» в шахматной коллекции Королевской Библиотеки в Гааге). Подавляющее большинство довоенных работ художника утеряно. В 1941 г. нацисты конфисковали более 1000 рисунков, график и живописных работ Фридмана. За исключением лишь нескольких картин, судьба всего этого наследия художника до сих пор остаётся неизвестной.

У Якуба Глазнера было несколько любимых источников вдохновения, которые он, буквально, воспевал во всём своём творчестве. Наряду с пейзажами гор и путевыми зарисовками, были ними и женские портреты. Женские портреты Глазнера необычайно сочны и выразительны. А подобно, как и горы, которые художник упоённо писал в каждое время дня и года, при каждой погоде и освещении, также многолики в его творчестве и женские образы: от лучистых открытых, искренних и простодушных до величественных и загадочных, гипнотически завораживающих роковых властительниц душ (к примеру, Портрет Лизель Тугендхат).

* * *

Говоря о портретах наших художников, нельзя обойти их судьбы и так красноречиво символичной, трагической ей связи с судьбами их авторов и прототипов в страшных событиях, положивших конец многовековой истории еврейской культуры в Силезии. Родственники Курта Клаппхольца до сих пор бережно хранят единственную память о художнике – письмо из концлагеря с рисунком: на рисунке портрет всей семьи, какими они пребывали в его мыслях – вечно живая искорка прежнего домашнего тепла посреди лагерного кошмара. Чешские и немецкие друзья Соломона Соломоновича спасали его картины во время нацистской оккупации в Остраве в подвалах своих домов, как спасали людей. Как и своих без вести пропавших родных и близких, долгие годы после войны тщетно искал выживший в концлагере Давид Фридман свои утраченные картины.

Но одной из так немногих реликвий утраченного мира стал альбом фотографий, найденный в Праге после войны и присланный художнику кем-то из знакомых. Вместе с семейными фотографиями в альбом вклеены фотографии картин Фридмана, среди которых большинство – портреты. Судьба оригиналов неизвестна, но портреты эти дошли до нас, минуя разрушения, в своём «вторичном изображении». Со страниц альбома смотрят на нас товарищи по несчастью художника с первых лет оккупации – представители пражской еврейской общины. На каждом лице неизбежно, так страшно и отчётливо, читается роковая печать грядущей катастрофы. Со временем, узнавая о судьбе того или иного знакомого, Фридман делал записи под фотографией его портрета в альбоме. Мало кто из изображённых в этой портретной серии остался в живых.

Так до нас дотянулась ниточка связи из прошлого. Проходя катаклизмы геноцида и разрушения, человеческие души переносились таким образом всё в иные измерения: человек, его изображение, и, наконец, изображение изображения. Но даже пройдя столько пластов трансформации, они живы в этом «вторичном изображении», они смотрят на нас и говорят с нами.

* * *

В Древнем Египте верили, что одна из многочисленных душ человека живёт в его изображении. В повериях многих народов Сибири предмет, наделённый лицом (особенно глазами), обретает огромную магическую силу.

Это довольно радикальные отступления от еврейской темы – с которыми, однако же совершенно нельзя не согласиться. Портрет – особый жанр. И не случайно в мировой литературе было создано столько сюжетов, основанных на мистике, кроющейся в портрете. Будучи произведением искусства, со своими особенностями, он, кроме того, также одна из ипостасей человека. Как видим, портреты тоже как люди, у каждого из которых своя судьба, свои истории, которые он мог бы рассказать. В портрете звучит и отголосок эпохи, и отголосок души человека на нём изображённого, и – как и в каждом произведении искусства – отражён внутренний мир самого художника, переплетаясь и сливаясь с личностью прототипа портрета. Портрет так же многопланов и многомерен, как сам человек. И в портретах силезских еврейских художников, написанных с особым подходом, с особым – можно сказать – волшебством и с особой глубиной наилучшим образом раскрываются все эти стороны так многогранного и таинственного жанра изобразительного искусства.

Примечания

¹ Исследования еврейского искусства бывшей Австрийской Силезии поддерживаются грантом фонда Memorial Foundation for Jewish Culture.



Фридрих Синайбергер
Городок перед бурей



Феликс Ризенфельд
Портрет художника Яна Никеля из Бялой



Фридрих Синайбергер
Портрет женщины с шарфом



Алис Райхерт
Силезский горец в национальном костюме



Фридрих Синайбергер
Молодая женщина с вазой роз

*Вита Сусак (Львов)***О выставке еврейского искусства во Львове**

В ноябре 2003 г. во Львове состоялся международный форум, посвященный 60-летию ликвидации Яновского концентрационного лагеря, действовавшего на окраине города в 1941–1944 гг. Это был один из самых больших лагерей, в котором за годы его существования было убито более 200 000 человек, в основном галицких евреев.¹ Среди узников лагеря находился Александр Шварц, на глазах у него, 16-летнего юноши, расстреляли отца. Сам он спасся, спрятавшись в грузовике под одеждой убитых заключенных. Сейчас доктор Шварц живет в Германии, во Львове создан международный центр «Холокост» им. доктора А. Шварца, который стал одним из главных инициаторов и спонсоров проведения международного форума, научной конференции и художественной выставки.

До начала Второй мировой войны во Львове существовал Музей еврейской религиозной общины города, созданный в 1934 г., а также большая частная коллекция иудаики Максимилиана Гольдштейна, получившая известность благодаря добротной изданной книге М. Гольдштейна и К. Дрезднера «Культура и искусство евреев на польских землях»². С приходом советской власти Музей еврейской религиозной общины был ликвидирован в 1940 г., а его коллекция передана в нынешний Музей этнографии и художественных промыслов. Там же с началом немецкой оккупации оказалась и коллекция М. Гольдштейна, которую он передал, надеясь спасти свое собрание.³ После войны в 1949 г. живописные произведения из бывшего еврейского музея и из коллекции Гольдштейна были переданы во Львовскую галерею искусств. Таким образом, иудаика оказалась рассредоточенной в разных музеях города: предметы декоративно-прикладного искусства, книги находятся в Музее этнографии и художественных промыслов, Музее истории религии, Львовском историческом музее, а основная часть произведений изобразительного искусства хранится во Львовской галерее искусств. В советское время организация выставок еврейского искусства была невозможной, и произведения многие годы находились в запасни-

ках. В условиях независимой Украины в 1990-е годы львовские музеи организовали уже несколько презентаций еврейских коллекций. Одной из первых еще в 1989 г. стала выставка культовых предметов иудаики в Музее этнографии, которая потом экспонировалась в Тель-Авиве в Израиле (1994 г.)⁴. Три выставки уникальной ритуальной иудаики и еврейских книг организовал Музей истории религии (1999, 2000, 2001). Исторический музей показал часть своей еврейской коллекции в 2001 г. В 2000 г. во Львовской галерее искусств была проведена выставка «Малая родина. Религиозная жизнь и быт галицких евреев глазами художников».⁵ Так что, когда было решено показать выставку еврейского искусства в связи с проведением международного форума, встал вопрос о том, что именно и как представить на ней.

Не хотелось повторять привычный подход к «еврейской» выставке, на которой экспонируются в основном традиционные произведения декоративно-прикладного искусства (меноры, хануки, бсамим, кетубы и др.). Отправной идеей при разработке концепции было осознание факта исчезновения в середине XX века галицких евреев, самобытной этнической группы, составлявшей неотъемлемую часть культурно-исторического ландшафта восточной Галиции. Народ, который был третьим по численности населения после украинцев и поляков, сегодня практически не живет на западноукраинских землях. Современные небольшие еврейские общины (в основном евреи, чьи родители приехали после 1945 г. из разных городов бывшего СССР, – те немногие, кто остался после массовой репатриации 1980–1990-х гг.) пытаются сохранить уцелевшие памятники, туристы из Израиля время от времени посещают могилы известных цадиков, фотографируют старые еврейские кладбища, но с каждым годом мир галицкого еврейства все больше растворяется в минувшем, приобретая статус мифа. Возникло желание с помощью произведений искусства воссоздать, *визуализировать* этот мир. Существует много письменных источников, воспоминаний, архивных материалов, рассказывающих об истории евреев Галиции, но увидеть как именно они жили, какой был их быт, как они одевались, заглянуть в их глаза можно только с помощью изобразительных документов – картин, рисунков, старых фотографий, афиш. Все

это наследие относится к XIX – первой трети XX вв. – времени, когда евреи постепенно стали выходить из замкнутой жизни общины. Эмансипация привела их к массовому вхождению в изобразительное искусство в первые десятилетия XX века, количество еврейских представителей Парижской школы яркий тому пример. Изображая сцены в синагоге, сюжеты повседневной жизни, портреты раввинов, влиятельных представителей общины, простых людей, художники-евреи нарушали известный всем многовековой запрет, но не сделай они этого, сегодня у нас не было бы этих образов исчезнувшего мира.

«Образы исчезнувшего мира» – такое название получила выставка и каталог, изданный на украинском и английском языках⁶. Было отобрано более 200 произведений как художников-евреев так и польских, украинских художников-галичан, отразивших еврейскую тему в своем творчестве. Со стеклянных негативов начала XX в., хранящихся во Львовском историческом музее, были изготовлены фотографии, на которых зафиксированы уже несуществующие синагоги и сцены жизни еврейских кварталов Львова. Каталожные данные о произведениях и краткие биографические данные о художниках были подготовлены научным сотрудником Львовской галереи искусств Галиной Глембоцкой, в течение многих лет занимающейся еврейским искусством восточной Галиции. Книги и произведения прикладного искусства были отобраны научным сотрудником Музея истории религии Таисией Потульницкой, предоставившей и научную информацию о них.

Следующий вопрос, который встал перед организаторами выставки, был вопрос построения экспозиции. Как демонстрировать эти произведения: живопись, графику, скульптуру, фотографии, эскизы росписей, афиши, книги, каталоги выставок? Конечно, можно было разместить вещи в залах хронологически: от появления еврейской темы в искусстве (библейные, исторические сюжеты) до произведений, созданных перед началом Второй мировой войны. Но задача показать жизнь галицких евреев как целостный и многообразный мир определила *тематическую* структуру выставки.

Произведения были сгруппированы так, чтобы отразить основные стороны довоенной еврейской жизни: религию, быт, экономику, культуру. Четыре раздела экспозиции, соответст-

венно, получили названия: «Синагога», «Штетл», «Эмансипация», «Искусство». В самом подборе заглавий отразилась еврейская специфика. Слова-понятия: синагога, штетл, эмансипация сразу же ассоциируются с евреями, и как ключи, открывают вход в их мир. В зале «Синагога» экспонировались фотографии синагог, эскизы росписей интерьеров, портреты рабинов, сцены моления. Акцентом, организующим пространство зала, была вертикальная витрина с предметами религиозного культа, где на темном фоне четко прочитывался силуэт серебряной короны Торы (сер. XIX в.). Дополнением служила витрина с многочисленными изданиями религиозных книг.

В зале, посвященном еврейскому местечку, были собраны произведения, отразившие разные этапы человеческой жизни, проходившей в штетле от рождения до смерти. Рисунок пером Л. Вайна «Еврейский учитель», «Портрет девушки в еврейском костюме» М. Готлиба, литографии В. Вахтеля «Местечко в пятницу вечером», «Субботние свечи», большое полотно Ст. Дембицкого «Еврейские похороны» зафиксировали важные моменты еврейского бытования. На двух небольших картинах художника середины XIX в. Яна Машковского «В корчме» и «Маевка в Софиевке» нашли отражение основные виды занятий галицких евреев – владельцев питейных заведений и музыкантов. На работе из исторического музея изображены музыканты-клезмеры, веселящие отдыхающих во львовском парке Софиевка. Еврей-скрипач выступает здесь настолько же характерным типажем, как и еврей, отложивший скрипку в сторону и тщательно пересчитывающий заработанные деньги. Сюжет картинки «В корчме» вообще мог бы стать эмблемой-символом мирного уживания разных этносов в Галиции XIX в. Сценка будничная и достаточно идиллическая: корчмарь-еврей разливает питье за стойкой, польский шляхтич сидит рядом, дымит трубкой и наблюдает с улыбкой за молодыми заигрывающими друг с другом украинскими крестьянами. На картине они все вместе отдыхают и веселятся. Еще нет никаких серьезных конфликтов, и только легкая ирония прочитывается в их отношениях.

«Бог в деталях», – любила повторять Фаина Петрякова, известный во Львове специалист по иудаике и декоративно-прикладному искусству. В развеске картин в двух залах,

связанных с традиционной жизнью еврейской общины, была скрыта своя дополнительная особенность. Произведения на стенах выравнивались по линии верхнего уровня. Обычно, в музеях картины равняют по нижней линии. Здесь же силуэты картин напоминали письмо на иврите, где буквы равняются по верхней, а не по нижней линейке. Такой «макротекст» создавал общий ритм восприятия экспозиции.

Одной из задач выставки было показать разные стороны еврейской жизни, без идеализации и умалчивания. В собрании Львовской галереи искусств находится картина польского художника К. Желиховского «Экспроприация» (1888 г.), на которой изображена сцена выселения бедной польской семьи из их дома за неуплату долга. Австрийский пристав забирает все, что может представлять материальную ценность, крестьянская многодетная пара в отчаянии, а еврей-ростовщик, не получивший вовремя сумму, данную в долг, молча наблюдает за происходящим. Правда, безусловно, на стороне еврейского персонажа, но сочувствие автора на стороне крестьян. В этом произведении отразился момент перехода конфликта социального в напряженные межнациональные отношения, приведшие к трагическим последствиям в XX в.

Антисемитизм, погром – слова, которые также сразу ассоциируются с евреями. На выставке было представлено несколько работ, посвященных этой теме. Центральное место занимало большое полотно Станислава Фабианского «Еврейский погром в Киеве в ноябре 1905 г.», поражающее сюжетом и размерами (267 x 504 см). Фабианский создал картину в Кракове в 1906 г. Можно предположить (с грустной иронией-воспоминанием о советских формулировках), что это самая большая картина на тему погромов, существующая сегодня в мире. Она никогда не выставлялась после Второй мировой войны, и все эти годы хранилась в фондах Львовской галереи искусств, намотанная на валок. Специально для выставки был изготовлен подрамник и проведена частичная реставрация полотна. На картине изображены растерзанные женские тела перед родильным домом на киевском Подоле вблизи Днепра. Над ними в молитвенной позе застыл раввин. Его скорбное лицо потрясает не меньше, чем тела убитых вокруг. Академическая живопись, распластанная фигура женщины вызы-

вают в памяти «Последний день Помпеи» Карла Брюллова, только там неистовствовала стихия природы, а здесь – стихия человеческой ненависти. Вероятно, картина таких больших размеров была заказана Фабианскому. В 1907 г. она была показана на выставке Общества любителей искусств (TPSP) в Кракове, тогда же издательство «Galerja polska» напечатало открытку с ее репродукцией.⁷ В 1912 г. львовский коммерсант А. Френкель подарил картину городской галерее. Рядом с «Погромом» Фабианского экспонировалась литография В. Вахтеля «Христос» (1910 г.), не сразу обращавшая на себя внимание зрителей. На ней художник изобразил Христа с опущенными глазами, идущего по местечку после погрома, учиненного верующими в него людьми, христианами. По своей глубине это небольшое произведение не уступает впечатлению, производимому масштабной картиной Фабианского.

В разделе «Эмансипация» были представлены портреты крупных деятелей львовской еврейской общины – Соломона Бубера, Лазаруса Маурици, Самуэля Горовица, Эмиля Быка, которые сыграли важную роль в этом процессе. Евреи занимали ведущее положение в экономике галицкого региона. Объединенные в Экономический блок банкиры и предприниматели поддерживали деятельность еврейской общины. Свидетельством тому стали фотографии еврейской больницы Раппопорта, студенческого общежития, старческого дома, построенных во Львове и финансируемых на их средства. Здесь же экспонировались рекламные плакаты «Еврейской иллюстрированной газеты» (1913 г.), типографии Артура Гольдмана, торговой фирмы «Дом Шопена во Львове» и др.

На выставке впервые были выставлены акварели Ю. Крушевского, посвященные ассимиляции евреев. На виртуозно исполненных листах изображены сцены еврейского костюмированного бала, концерта в салоне, катания на коньках. Крушевский «специализировался» на сатирических сюжетах о евреях, иллюстрировал рассказы А. Кичмана, сотрудничал с журналом «Smigus», создал серию карикатур «Эмиграция в Америку» (1888 г.). На одной из работ этой серии, также экспонировавшейся на выставке, был изображен отъезд евреев, ожидающих поезда на железнодорожной станции. На головах у них шапки с бумажками, на которых написаны наз-

вания американских городов, конечных пунктов их путешествия. Станным, необъяснимым и в то же время символическим совпадением выглядит название станции, которую покидает эта группа еврейских эмигрантов, на небольшом здании вокзала написано: «Oswencim».

Раздел, посвященный искусству, оказался самым большим, и представленные в нем произведения уже никак не лимитировались однотипной линией развески, а были свободно сгруппированы. К уникальным экспонатам относился плакат Первой выставки еврейского искусства, состоявшейся во Львове в 1919 г. В экспозиции демонстрировались ранние сецессионные рисунки В. Вахтеля, афиша персональной выставки Э. Лилиена, проходившей во Львове в 1914 г., абстрактные композиции А. Римера, Л. Лилле, плакат выставки группы «ARTES» О. Гана, раритетные акварели Э. Кунке 1930-х гг., львовские пейзажи Э. Эрба. Отдельную группу составляли работы галицких еврейских художников, уехавших в Париж и работавших в манере Ecole de Paris: Л. Готлиба, З. Менкеса, М. Фоеринга, Г. Лянгермана. Выставка давала возможность познакомиться не только с пейзажами и натюрмортами, но и увидеть лица тех, кто их создавал. Автопортреты художников Хелены Мизес, Вильгельма Вахтеля, Георга Меркеля, Бруно Шульца экспонировались рядом с портретами актеров Фердинанда Фельдмана, Хелены Сулимы, коллекционеров Константи Бруницкого и Максимилиана Гольдштейна (авторства Мане-Каца). В отдельной витрине было представлено около двух десятков каталогов выставок еврейских художников (групповых и персональных), состоявшихся во Львове в межвоенный период. В это время здесь сформировалась полноценная еврейская художественная среда, бурное развитие которой прервала Вторая мировая война.

В экспозиции были представлены две небольших работы Юлиана Стика, одного из немногих, кто выжил после концлагеря. На одной из его картин фашист расстреливал пленного, на другой – узник концлагеря жадно заглатывал свою убогую порцию похлебки. После пережитого страх голода не оставлял самого художника до конца жизни (он умер в 1949 г.) Произведения Стика стали завершением выставки, трагическими образами того, как уничтожался еврейский мир.

Каждая выставка сравнима с театральной постановкой. Размещенные определенным образом, соединенные общим пространством произведения создают свой особый спектакль, который заканчивается после ее закрытия. Те же вещи в другом помещении и при другой развеске «звучат» по-иному. Собранные в залах Львовской галереи искусств подобно частичкам puzzle они составили (естественно не полностью) картину богатой и разнообразной жизни галицких евреев, какой она была перед исчезновением в огне Холокоста.

Примечания

¹ Хонігсман Я. Янівське пекло. Львів. 2003.

² Goldstein M., Dresdner K. Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich: Zbiory Maksymiliana Goldsteina. Lwow. 1935 .

³ См.: Глембоцька Г. Юдаїка. З історії приватного та музейного колекціонування у Львові // Образи зниклого світу. Євреї Східної Галичини (середина XIX ст. – перша третина XX ст.) Каталог виставки. Львів, Львівська галерея мистецтв. 2003. С.13–22.

⁴ Treasures of Jewish Galicia. Judaica from the Museum of Ethnography and Crafts in Lvov, Ukraine. Catalogue of the exhibition. Tel Aviv, 1994.

⁵ Мала батьківщина. Релігійне життя та побут галицьких євреїв очима художників. Каталог виставки. Львів, 2000.

⁶ Образи зниклого світу. Євреї Східної Галичини (середина XIX ст. – перша третина XX ст.) Каталог виставки. Львів, Львівська галерея мистецтв. 2003 ; Images of a Vanished world. The Jews of Eastern Galicia from the mid-19th century to the first third of the 20th century. Lviv. Lviv Art Gallery. 2003.

⁷ Duda E., Sosenko M. Dawna pocztowka żydowska. Krakow, Muzeum Historyczne m. Krakowa. 1997. S. 112.

Summary

Vita Susak

About the Exhibition of Jewish Art in the Lviv Art Gallery

The paper contains the information about conception, principles of representation and the most interesting works that were presented on the exhibition «Images of a Vanished world» in the Lviv Art Gallery in November 2003. The catalogue in English was published:

Images of a Vanished world. The Jews of Eastern Galicia from the mid-19th century to the first third of the 20th century. Lviv. Lviv Art Gallery. 2003.

*Мария Калугина (Москва)***Семантика изображения рыбы на амулетах, используемых в родильном обряде еврейских общин Востока (Марокко, Йемен, Ирак, Иран, Курдистан и т.п.) в Новое время**

Изображение рыбы встречается не только на амулетах еврейских общин мусульманских государств, но и на ашкеназских амулетах, хотя на последних это изображение встречается реже, чем на сефардских. В поле нашего исследования попали амулеты восточных еврейских общин.

Образ рыбы, как в еврейском, так и в нееврейском искусстве и обрядовой практике используется для достижения разных видов сексуальной потенции в общем и беременности в частности. Рыба является символом мужского генеративного органа у разных народов¹. Из-за ассоциации с плодовитостью, рыба часто изображается в обрядовом искусстве, и женщины иногда ели рыбу, чтобы забеременеть. Например, подобная практика существует среди палестинских арабов – известно, что женщины, у которых рождаются одни дочери, едят рыбу, чтобы понести сына². В славянских – сербских, чешских и русских фольклорных сказках, а также в индийских, бразильских, английских, исландских и бретонских встречаются истории о беременностях, возникающих как раз благодаря вышеупомянутой практике. Так что обряд присуш не только еврейским общинам.

Особенно популярным средством в восточных и западных еврейских общинах было найти рыбу, внутри которой находилась еще одна рыба, и съесть их обеих. В другом случае рекомендовалось извлечь рыбу из живота зайца³. Символизм извлечения рыбы из живота другой рыбы или какого-нибудь животного, обозначающий желание понести собственного ребенка в своей утробе, вполне очевиден.

Существуют и другие поверья, связанные с рыбой, которые имели место в Новое время, как у евреев исламских

государств, так и у мусульман. Например, у евреев Марокко было принято кидать живую рыбу к ногам молодоженов во время свадьбы, что являлось символом будущей плодовитости невесты. Среди евреев Северной Африки, особенно Туниса, было принято давать мальчикам имена, являющиеся названиями разных рыб, и эти имена должны были защищать их от действий враждебных сил⁴.

Как мы увидим, образ рыбы, появляющийся на еврейских амулетах, неразрывно связан с образом Иосифа, что, в свою очередь, заставит нас рассмотреть изображение хамсы, появляющееся на многих (главным образом, бумажных) амулетах и, во многих случаях, дающее форму металлическим амулетам (имя Иосифа часто появляется именно на хамсах, а благословление Иаковым Иосифа нередко появляется на пяти пальцах хамсы). Хамса – амулет или изображение в форме раскрытой ладони, очень популярное у мусульман и у евреев сефардских общин, но нередко встречающееся и у ашкеназов⁵.

На большинстве еврейских бумажных и пергаментных амулетов изображение рыбы идет в паре с изображением раскрытой ладони. Как правило, изображения рыб либо окаймляют центральное изображение хамсы, либо изображение рыбы появляется под изображением хамсы. Значительно реже рыба окаймляется двумя хамсами.

Т.к. рыба живет на дне, она всегда ассоциировалась с тайной. Многие народы поклонялись рыбам как богам. Часто рыба является символом божественной защиты, потому что рыбы глаза, как и глаза Бога, никогда не закрываются⁶.

Итак, рыба является символом плодовитости (а также благополучия и благосостояния), и не только в еврейской культуре. Наиболее очевидное тому объяснение – биологическая особенность рыбы, благодаря которой она способна метать несметное количество икры. Рыба – идеальный образец плодовитости.

Можно также предположить, что на формирование веры в чудодейственную способность рыбы повлияло архаическое представление многих народов о том, что жизнь произошла из

Мирового Океана. Рыба – наиболее характерный обитатель водной среды, и, возможно, в подсознании людей запечатлена ассоциация рыбы с зарождением жизни. То же естественное представление о рыбе как о водном обитателе может каким-то образом связываться и с представлением о том, что плод в трубе матери находится в околоплодных водах.

В Восточной Европе считалось, что если назвать мальчика Фишл, это принесет ему удачу и защитит от сглаза⁷. В Северной Африке, на среднем востоке и в некоторых восточно-европейских общинах амулеты не только иногда несут на себе изображения рыбы, но и часто делаются в форме рыбы, символизируя божественную защиту.

Образ рыбы связывается евреями мусульманских государств с образом Иосифа. На иврите рыба обозначается словом דג («даг»). В Талмуде⁸ можно найти дискуссию по поводу фразы, которую произносит Иаков, благословляя сыновей Иосифа Ефрема и Манассию: "וידגו לרוב בקרב הארץ" (48:16 בראשית) («И да расплодятся они во множестве среди земли» - Быт. 48:16). Фраза – "וידגו לרוב" буквально означает «размножайтесь как рыбы». Еврейское слово «размножайтесь» – "גדלו" («йидлу») – происходит от слова "דגים" («дагим») – рыбы. Таким образом, Иаков благословил двух сыновей Иосифа и всех их потомков, сравнивая их с рыбой.

Имя Иосифа очень часто появляется на еврейских амулетах в странах Ирак, Марокко, Тунис, Алжир и др., предназначенных для обеспечения плодовитости, защиты роженицы и ребенка. Причины тому очевидны: Иосиф – ребенок от любимой жены, Рахель, которая, кстати, долго испытывала сложности с тем, чтобы забеременеть и родить. Он был любимым ребенком Иакова. Несмотря на все трудности, подробно описанные в кн. Бытия, Иосиф достиг небывалого успеха.

Вера в способность имени Иосифа защитить роженицу и младенцев и в общем восприятие образа Иосифа как способного спасти от вредного воздействия дурного глаза

распространена во многих еврейских общинах, как ашкеназских, так и сефардских, находящихся в странах ислама. К библейской истории добавлялись истории из Талмуда и мидрашей, усиливавшие восприятие Иосифа как защитника.

В трактате *Брахот* Вавилонского Талмуда⁹ раби Йоси говорит раби Ханина: «Как рыбы на земле покрыты водой, и дурной глаз не имеет силы над ними, так не имеет дурной глаз силы над семенем Иосифа». За этой фразой следует дополнительный комментарий, что «глаз, не позарившийся на то, что ему не принадлежит, не подвластен дурному глазу». На поверхности лежит аллюзия на историю с женой Потифара о том, что Иосиф не согласился на предложения возжелавшей его жены фараона. Однако наиболее показательной является история, присутствующая в некоторых источниках¹⁰ и повествующая о том, что Иосиф, отличающийся необыкновенной красотой, проходя по улицам города, привлекал внимание всех женщин, которые в буквальном смысле осыпали его драгоценностями, пытаясь привлечь его взгляд. Однако Иосиф не поднимал глаз и не поддавался соблазну. Это и придало ему силу противостоять дурному глазу.

В Вавилонском Талмуде¹¹ есть также история о раби Ионатане, обладающем особенной красотой. Он часто приходил к ритуальной купальне – к микве, и сидел у ее выхода. Объяснял он это так: когда дочери Израилевы выходят из миквы, они смотрят на прекрасную внешность раби Ионатана, и дети их, поэтому, тоже рождаются красивыми. В трактате говорится и о том, что на вопрос других раввинов: «Не боишься ли ты дурного глаза?» Ионатан ответил, что нет, так как он происходит из семени Иосифа, над которым не имеет силы дурной глаз и произнес фразу из пяти слов *בן פורת יוסף בן פורת* («Росток плодоносный Иосиф, росток плодоносный») Полностью библейская фраза звучит как *פורת עלי עין* "בן פורת" *פורת עלי עין* "בן פורת יוסף בן פורת" («Росток плодоносный Иосиф, плодоносный над источником») (Быт.49:22)). Раби Аббаху сказал, что надо

читать не “עָלֵי עַיִן” (“над источником”), а “עוֹלֵי עַיִן” (поднимающийся над <силой дурного> глаза).

В повествовании о раби Ионатане отражен достаточно распространенный обычай. В различных общинах, как сефардских, так и ашкеназских, беременные женщины производили различные действия, которые должны были повлиять на будущего ребенка¹². Например, в Марокко женщины опасались приближаться к людям с физическими дефектами, чтобы родившийся ребенок не имел таких же недостатков. В Турции беременных женщин пытались уберечь от контактов с больными людьми, чтобы ребенок не болел, и, естественно, старались уводить подальше от мест, где кто-то умер. В Курдистане беременным ежедневно давали пить немного вина, чтобы ребенок был красивым и румяным. О многих подобных обычаях, распространенных в ашкеназских общинах, рассказывает Ан-ский¹³. В нашем случае более существенным является связь Иосифа с этим верованием. На амулетах из Алжира, Курдистана, Персии, Ирака, Эрец-Исраель и т.д., появляются слова благословения Иосифа Иаковым. Иногда эти слова присутствуют как аббревиатура или появляются рядом с другими магическими формулами, и вместе они создают требуемый эффект защиты роженицы и ребенка. Однако известны случаи, когда появляется лишь одна надпись – “בן פורת יוסף”, которая призвана защищать ребенка всю его жизнь. До сих пор в сефардских общинах это наиболее распространенное благословение, произносимое хахамом, в то время как он возлагает руку на голову ребенка.

Вернемся к образу рыбы. Как мы уже установили, образ Иосифа с образом рыбы связывает не только талмудическая ассоциация (что, как и над рыбой, скрытой под водой, так и над Иосифом не имеет силы дурной глаз), но и общая функция обоих образов – защита рожениц и младенцев и обеспечение плодovitости. Подтверждение последнему можно опять-таки найти в Талмуде. Например, в трактате *Йома* Вавилонского Талмуда¹⁴ обсуждается, что имели в виду израильтяне, когда жаловались Моисею: «Мы помним рыбу (на иврите – דג),

которую мы в Египте ели даром» (Числа, 11:15). Один из комментаторов – Рав – считает, что имеется ввиду реальная рыба, т.е. что текст следует понимать буквально. Однако его оппонент – Самуэль – полагает, что слово “גלג” обозначает недозволенные половые сношения. Знаменитый средневековый комментатор Раши также говорит о том, что גלג – это обозначение сексуальных сношений¹⁵. Эти комментаторы, видимо, опираются на широко известный и популярный мидраш о необыкновенной плодовитости евреев в Египте¹⁶. В этом мидраше говорится о том, что, несмотря на приказ фараона бросать всех младенцев мужского пола в реку, евреи продолжали размножаться, и женщины в каждую беременность носили по шесть младенцев. Та же идея усматривается и в еврейских легендах, касающихся мессианского времени, когда плодовитость достигнет невиданных пределов и размножению не будет конца. Соответственно, в одной из этих легенд Мессия носит имя גלג¹⁷, что на иврите означает «рыба».

Чтобы как-то суммировать и систематизировать все вышесказанное, рассмотрим тип амулетов, который называется שמירה. Эти амулеты часто использовались для защиты от дурного глаза, на многих амулетах этого типа в верхней строке написана фраза "לעין הרע שמירה" («защита от дурного глаза»). Типичный мотив таких амулетов из еврейских общин мусульманских государств – в центре изображение хамсы, окаймленное двумя рыбами. На пальцах хамсы часто писалось благословение Иосифа Иаковым: «Росток плодоносный Иосиф, плодоносный над источником. Ветви его простираются над стеною» (Бытие 49:22). На других подобных амулетах на пяти пальцах хамсы надписываются слова раби Йонатана на арамейском языке о том, что над семенем Иосифа не властен дурной глаз ("אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה) "עינא בישא"»). В центре ладони часто изображалась крупная буква ה. Это монограмматон. Эта буква обладает особым статусом. Во-первых, это одна из букв самого почитаемого имени Бога – тетраграмматона. Во-вторых, эта буква обладает

особым мистическим значением, что очевидно еще из библейского повествования о добавлении буквы 'ה' к именам Аврам и Сара (теофорные имена). На некоторых амулетах эта буква может повторяться несколько раз, так, что подряд идут несколько (обычно 5) одинаковых букв ה. Довольно часто амулет может нести на себе лишь один надписанный элемент – монограмматон. В других случаях амулеты из металла выполнялись в форме этой буквы. По гематрии ה соответствует пяти, что в еврейской традиции имеет особое значение. Раби Хида (Хаим Йосеф Давид Азулай) проводил параллели с защитной силой числа 5 и с благословением рыбы, произнесенном Богом на Пятый День Творения¹⁸. Кроме того, в истории творения Бог три раза произносит благословение, и, наряду с благословением человека и субботы, Он благословляет и рыбу. Согласно личному сообщению Шалом Цабара, один из израильских раввинов утверждал, что заповеди были распределены по пять на каждой скрижали, чтобы им не навредил дурной глаз. Главный раввин Багдада р. Йосеф Хаим высказал мнение, что, когда Иаков сказал Исаву: «Это дети, которых Бог даровал рабу твоему», он добавил ה к слову «дети» "הילדים", чтобы защитить своих сыновей от сглаза Исав¹⁹.

В мидраше במדבר רבה (*Korah*, 18:21) говорится о том, что, перед тем, как Авраам был обрезан и до того, как он родил Исаака, в его имени – אברם, состоящем из пяти букв, не хватало пятого элемента. После того, как к его имени добавили букву ה, эквивалентную пяти, он стал совершенен и родил совершенного, как и число букв в имени אברהם, ребенка. После того, как к имени Авраама была добавлена пятая буква, числовое значение его имени стало 248, что, в соответствии с еврейской традицией, равняется числу частей человеческого тела.

В Псалмах 6:71 имя יוסף появляется в форме יהוסף. Раби Ицхак Онкейра, живший в 16 веке в Стамбуле объясняет, что

буква \aleph была добавлена к имени Иосифа, чтобы защитить его от сглаза²⁰.

Очень часто на амулетах, используемых в еврейском родильном обряде, изображение хамсы соседствует с изображением, или несколькими изображениями, рыбы, которые нередко окаймляют изображение раскрытой ладони. Хамса и рыбы выполняют одинаковую защитную функцию – защиту от дурного глаза. В некоторых еврейских общинах верили, что, когда два этих изображения помещаются рядом, их защитная сила увеличивается. Очень часто они появляются в паре именно на амулетах, связанных с родильными обрядами и на амулетах от дурного глаза.

Понятно, что хамса сама символизирует число пять, так как в подавляющем большинстве случаев при всем многообразии форм имеет пять пальцев. Кроме того, в арабском языке число «пять» звучит как «хамса». Можно привести и другие примеры, связывающие образ Иосифа с числом пять. В частности, в первой части благословения Иосифа בן פורת יוסף בן פורת – пять слов (и очень часто именно эти первые пять слов благословения надписываются на амулетах.) В Бытие 47:2 говорится о том, что Иосиф представил фараону лишь пятерых братьев. Один из еврейских комментаторов считает, что целью этого было отвести сглаз, который мог наслать фараон.

В талмудических источниках, чудодейственная сила хамсы, как амулета, защищающего беременных женщин или женщин, испытывающих трудности при родах, так же как и аналогичная способность образа Иосифа, выводилась из библейского повествования об Иосифе в Египте. Истории о том, как Иосиф обеспечивал египтян в голодные годы, придается новый смысл, основанный на метафорическом толковании данного отрывка и на игре слов в ивритском тексте²¹. Засуха в данном контексте означает бесплодие, а обеспечение египтян зерном для выращивания хлеба понимается как плодородие или плодовитость (в иврите для обозначения сельскохозяйственных семян и мужского семени

используется одно и то же слово "זרע"). А фраза Иосифа: «Вот вам семена, и засевайте землю» (Бытие 47:23) приобретает особое значение, так как слово «вот» на иврите начинается с буквы ה, что опять же является еще одной аллюзией на число пять, которое отменяет действие дурного глаза и несет в себе идею, что буква ה, а стало быть, и само число пять, является гарантией плодovitости.

Иосиф распоряжается, чтобы египтяне пятую часть урожая отдавали фараону. В соответствии с некоторыми каббалистическими толкованиями, число пять в данном контексте было призвано уничтожить силу зла (что на иврите в данном случае обозначается словом הליפה), которая предполагала и дурной глаз²².

В заключении, чтобы подвести итоги, следует еще раз акцентировать внимание на связи образов рыбы, Иосифа, хамсы, буквы הи числа пять между собой. Все они несут сходные (хотя в некоторых случаях несколько варьирующиеся в зависимости от функции того или иного амулета) коннотации. В нашем случае это связь с защитой от дурного глаза и с обеспечением плодovitости.

Примечания

¹ Patai R.. On Jewish Folklore, – Wayne State University Press, 1983.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Sabar Sh. Childbirth and Magic // Cultures of the Jews: a New History, – edited by D. Biale. NY, 2002. P. 703

⁵ Для нашей работы интересно и то, что хамса – это еще и название рыбы из семейства анчоусов, которая водится в Черном и Азовском морях.

⁶ Frankel E. The Encyclopedia of Jewish Symbols. NY, 1994. P. 52.

⁷ Ibid.

⁸ Вавилонский Талмуд, *Брахот*, 20а.

⁹ Вавилонский Талмуд, *Брахот*, 20а.

¹⁰ Bereshit Rabba, 97:22; Pirkei R. Eli'ezer, ch. 39.

¹¹ Вавилонский Талмуд, *Брахот*, 20а.

¹² Непубликованная рукопись Ш. Цабара דמות של יוסף: "בן פורת יוסף"

בפוךקלור ובאמנות של יהודי ספרד והיהודים בארצות האסלם.

¹³ Неопубликованная рукопись анкеты Ан-ского, раздел «Родильные обряды».

¹⁴ Вавилонский Талмуд, *Йома*, 75а.

¹⁵ Раши, Вавилонский Талмуд, *Йома*, 75а.

¹⁶ Bereshit Rabba, 79.1.

¹⁷ Yalqut Re'uvei, Psalm 72.

¹⁸ Неопубликованная рукопись Ш. Цабара "בן פורת יוסף": דמות של יוסף בפורקלור ובאמנות של יהודי ספרד והיהודים בארצות האסלם.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ *Sabar Sh. Childbirth and Magic / Biale D. The Cultures of the Jews. NY, 2002. P. 700–701.*

²² Неопубликованная рукопись Ш. Цабара "בן פורת יוסף": דמות של יוסף בפורקלור ובאמנות של יהודי ספרד והיהודים בארצות האסלם

*Григорий Коган (Москва)***Об особенностях перевода еврейских молитв на язык джухури (еврейско-татский)**

Язык горских евреев – джухури поистине можно назвать «жаргоном» горских евреев. На Кавказе он занимал ту же нишу разговорного языка евреев, которую в Восточной Европе занимал идиш. Сходство с жаргоном евреев Восточной Европы проявляется также в том, что джухури сложился в результате синтеза нескольких языковых компонентов. При этом язык сохранил морфологический строй иранских языков юго-западной подгруппы¹.

Среди лингвистов нет однозначной позиции относительно того, рассматривать ли язык горских евреев как диалект единого татского языка, существующий наряду с диалектом, употребляемым татами-мусульманами и татами христианами, или как отдельный язык². Отметим, что между собственно татским языком и языком горских евреев существуют значительные различия в структуре и лексическом составе³. Сами горские евреи чаще всего называют свой язык джухури, что означает «еврейский язык». В связи с этим, термин язык джухури представляется наиболее корректным для обозначения языка горских евреев.

Джухури на протяжении многих веков существовал как бесписьменный язык. Горские евреи переписывались на своем языке, используя еврейскую графику чисто интуитивно, без каких-либо правил передачи фонем джухури. С детства каждого еврейского ребенка учили читать Тору и, соответственно, обучали еврейским буквам, поэтому совершенно естественно, что переписка велась с использованием именно этого алфавита.

Первые печатные тексты на джухури с использованием еврейского квадратного письма появились только в начале XX в. Это был перевод брошюры Йосефа Сапира «Цели сионизма» издания 1908 г. и сиддур «Коль тфила» издания

1909 г. Обе книги изданы в типографиях Вильны и были переведены Асафом Ютамовичем Пинхасовым. Вплоть до 20-х годов XX в. вся периодика и литература на джухури печаталась в соответствии с принципами, заложенными им. В 1923 г. джухури, наряду с другими языками народов Кавказа, был переведен на латинскую графику, а в 1936 – на кириллицу. Сегодня горские евреи как в России, так и в Израиле используют письмо на основе кириллицы. Поэтому в данной статье, тексты, приведенные в еврейской графике, будут дублироваться горско-еврейским письмом на основе кириллицы.

На титульном листе молитвенника «Коль тфила» на джухури написано: *Дфус зере оморэ э хержи Мететйогъу бен Меворох Багатиоров ве Шелму бен Шоул Мордхаев. Сиддур «Кол Тефило» э гледот жегИметгъой сефереди. Гьер нумозгъо эн михефдеи, гьер чи э жигейо нумазгъо шоботи не эн миглиди, ве гъеме герекийо тefилогъо ве нумазгъой куждурме бире э десди Эсеф Итом Пинхасов. Вильна 5669.* – Напечатано на средства Мататъяху Мевораховича Богатырева и Соломона Сауловича Мордхаева. Молитвенник «Коль тфила» для общин с сефардским адатом (нусахом). Каждая молитва снабжена пояснением для праздников и будней. Перевод всех молитв и псалмов сделан Асафом Ютамовичем Пинхасовым. Издан сиддур в типографии И.И. Пирожникова (ул. Завальная № 24).

А. Пинхасов родился в 1884 г. в Дербенте в семье раввина. По рекомендации тогдашнего Главного раввина Дагестана Якова Ицхаки, был приглашен в семью грозненского мецената Мататъяху Богатырева в качестве домашнего учителя. Позднее М. Богатырев направил Пинхасова в Еврейскую семинарию в Вильно, чтобы он выучился на раввина. По окончании семинарии в 1908 г., Пинхасов возвращается в Дербент, уже имея две подготовленные к изданию книги. Обе они написаны с использованием разработанного им алфавита на основе еврейской графики.

В Дербенте Пинхасов преподает в первом в Дагестане русско-еврейском училище. В 1909 г. он выезжает в

Самарканд, где открывает такую же русско-еврейскую школу для детей кавказских евреев и преподает там в течение почти двух лет, после чего опять возвращается в Дербент. В январе 1911 г. он пытается открыть в родном городе русско-еврейскую типографию, однако безуспешно.

После февральской революции, в 1917 г. А. Пинхасов создал и возглавил «Еврейский национальный комитет», который действует наряду с Тюркским, Армянским и Русским комитетами. В мае 1918 г. советская власть упраздняет национальные комитеты, а в 1920 г. А. Пинхасов был расстрелян по обвинению в контрреволюционной деятельности⁴.

Асаф Пинхасов считается создателем первого алфавита языка джухури. В своем переводе Пинхасов взял за основу татского литературного языка дербентский диалект, подключая и некоторые лексемы из кубинского и кайтагского диалектов. Дербентский диалект преобладает. Например, слово *падшогы* 'царь' употребляется в сиддуре А. Пинхасова в форме פּאַדֿשׁוֹג *паджогь*. Поскольку перевод сиддура был первым опытом составления текста на этом языке, для него характерна крайне противоречивая и неустоявшаяся орфография. Система огласования текста также весьма противоречива. Наблюдается явная нехватка символов для обозначения фонем. Разные зачастую фонемы обозначаются одними и теми же символами.

Так, гласные фонемы [u] и [ü] обозначаются обозначаются одной и той же буквой «вав»: בּוֹדֿוּ Худо 'Бог' и דּוּלֿ *дуль* - 'сердце'. Огласовкой «патах» как правило, обозначается гласный переднего ряда нижнего подъема [ä]— רוּזֿע *рузе* 'довольный', סוֹדֿע *сохде* 'делать', עִזֿ *эз* 'от', 'из'. Тем же знаком может обозначаться и гласная среднего ряда нижнего подъема [a]: אַסְלָן *аслан* 'лев', בּוֹרֿן *кура* - 'сбор', 'собрание'.

Нехватка символов наблюдается также и при обозначении согласных. Например, двухфокусные аффрикаты [c] и [j] обе обозначаются буквой «гимел» с герешем — 'ג'. Например, слова

ג'נא *жигэ* ‘место’ и **ק'וג'** *гъуч* ‘баран’ пишутся с одной и той же буквой. Впрочем, в сиддуре «гереш» зачастую пропускается, в результате чего возникает путаница с фонемой [g].

Наблюдается неустоявшееся слитное и раздельное написание союза *ве* «и», а также суффикса множественного числа *гъо*. При этом, когда союз *ве* пишется слитно с последующим словом, он передается с помощью буквы «вав», а когда раздельно, то обозначается сочетанием «вав-алеф»: **אָו**. Следующий пример демонстрирует, как слитное и раздельное написание союза *ве* встречается в одном и том же предложении:

ה' פדג'הי ס'כד'ני

אָו סכדנות אסמו וכ'דרם ב'ירני כ'רי וא גופ'д'рנות אָו ק'ימהא
Шори сохденут асму ве-хоррам бирени хори ве гуфдиренут э гъеймгъо *Гъашем паджагъи сохдэни*. ‘Радуйтесь, небеса, и ликуй, земля, и скажут в народах: Господь воцарился’⁵.

Следует отметить, что еврейская графика на джухури тяготеет к раздельному написанию местоименных энклитик, слитных местоимений и даже некоторый словообразующих суффиксов. Рассмотрим следующую фразу:

מוּ אָו כ'ורא (ג'ורд) ס'ך אימ'ורה אָו ק'ימהא ארי ש'וכ'ור ג'ופ'д'רא
כ'וד'יי כ'ил'си

א נ'ומי כסתו ארי ת'חר'יפ"לו ב'ירא אָו ש'ריפת מ'נדי ת'ו

Худой хиласиму, ве кура (гуьрд) сох имуре эз гъеймгъо эри шуькуьр гуфдире э нуми хосту эри техъериф-ду буре э шерифетмендийтуь. ‘Бог нашего спасения, собери нас из (среды) народов, чтобы возблагодарить святое имя Твое и восхвалить (букв. быть восхваляющими) Твое благородство’⁶.

Сочетание слова со слитным местоимением 2-го лица единственного числа *шерифетмендийтуь* ‘Твое благородство’, которое в современной горско-еврейской графике на основе кириллицы пишется слитно⁷, в еврейской графике передается раздельно. При этом раздельно пишется не только энклитика, но и словообразующий суффикс *менди*: **ת'ו ש'ריפת מ'נדי ת'ו**. Точнее, суффикс *менди* состоит из двух

суффиксов: суффикса *-менд*, образующего прилагательные со значением обладания каким-либо качеством и суффикса *-и*, образующего существительные.

Также примечательно, что в тексте встречаются случаи удвоения еврейских букв для отражения на письме удвоенных согласных, например: קוללוק *гьуллугь* ‘служение’, הממישה *гьеммише* ‘всегда’, כוררם *хоррем* ‘радостный’. Это что является нонсенсом для еврейского письма, где удвоение согласных обозначается при помощи значка «дагеш».

Гebraизмы, как правило, отражены в ивритской орфографии, без изменений. При этом к ивритским словам присоединяются суффиксы джухури (например, суффиксы множественного числа), которые пишутся отдельно: כהן הא *когьенгьо* ‘когены’, לוי הא *левигьо* ‘левиты’. Некоторые устойчивые словосочетания состоят из ивритских и джухурских компонентов. Так устойчивое словосочетание רבון העולמים *ribbon hā'olāmīm* – ‘Владыка миров’ переводится на джухури как האקאי עולם הא *Огьой оломгьо*,⁸ а словосочетание קרבן תמיד – ‘постоянная жертва’ – קרבן המשא *гьурбон гьамишеи* (в джухури также употребляется форма *гьурбу* ‘жертва’).

Следует отметить, что в начале 1920-х годов, когда на джухури начали печатать литературные произведения и газеты, орфография на основе еврейской графики претерпела изменения. Появилась тенденция к обозначению гласных фонем буквами еврейского алфавита. А слова древнееврейского происхождения записывались уже без соблюдения еврейской орфографии. Орфография арабизмов – произвольна и, как правило, не соотносится с написанием слов в арабской графике. Это совершенно естественно, поскольку слова арабского происхождения воспринимались горскими евреями и исключительно на слух, и в отличие от окружающих мусульманских народов, не знали, как эти слова пишутся по-арабски. Так слово ‘наставление’ встречается в двух вариантах

– נסיעת – נסיעת – נסיעת. Здесь чередуются звонкая и глухая верхнефарингальные согласные, передаваемые соответственно буквами «айн» и «хет». При этом согласно арабской орфографии, в этом слове пишется буква, обозначающая глухую верхнефарингальную согласную.

Принято считать, что А. Пинхасов заложил основы татского литературного языка. Это утверждение можно считать справедливым лишь с некоторыми оговорками. Тексты А. Пинхасова представляют собой первый опыт написания литературных текстов. Язык молитвы получается стилистически неокрашенным. Не чувствуется особой разницы между обыденной речью и молитвой. Например фраза *הודו ליי כי טוב כי לעולם תסדו* ‘Восхвалите Бога, ибо Он благ ибо благодеяние Его вечно’. Переведена на джухури как

שובור נוית אה ה', נזנפי כובי, נזנפי עולמי ניבויו.

Шуькуьр гуит э Гъашем, чунки хуби, чунки гЛоломи нукуйо – ‘Поблагодарите Бога, поскольку Он хорош, поскольку добро Его вечно’⁹. С другой стороны, не следует забывать, что стилистические этажи образуются только в языках с давней литературной традицией.

И в то же время А. Пинхасову в какой-то степени удалось придать особую стилистическую окраску тексту за счет более частого, чем в обыденной речи употребления гебраизмов. Помимо прямых заимствований из иврита, широко используются калькированные выражения (например, *אז פושי תו* эз *пушшой Ты* – ‘перед тобой’ ср. ивр. *מִלְפָנֶיךָ* *milfaneka*). Также встречается контаминированное (с точки зрения джухури) употребление древнееврейских заимствований. Например, устойчивое словосочетание *שתטי עולם* *шэрттий гЛьюлом* ‘вечный завет’ калькирован с ивритской идиомы *ברית עולם* *brit-olām*, однако если в иврите слово *עולם* ‘olām обозначает как ‘мир’, ‘вселенная’, так и

‘вечность’, то в джухури это слово употребляется только в первом значении.

Примечательно также образование сложных глаголов с ивритскими именными компонентами. Например, стих

יִרְנְנוּ עֲצֵי הַיַּעַר מִלְּפָנַי יי כִּי בֵּא לְשִׁפּוֹת הָאָרֶץ
 ותִּרְדְּהֵי בִישָׁא אִזּ פּוֹשְׁיֵי ה' אִמְרָנָא אַרִי שְׂרִיעַת סִבְרָא כְרִירָא.
 רִינָה כּוֹנְרָא

Рина хунденут дергьбой више эз пушой Гъашем, эморе(нге) эри шерпзлет сохде. ‘Ликуйте, деревья лесные, пред Господом, ибо пришел судить (землю)’,¹⁰.

Как видно из примера, глагол לִרְנַן ‘ликовать’, ‘радоваться’ переведен сложным глаголом רִינָה כּוֹנְרָא *рина хунде* (букв. ‘петь радость’), где в качестве именного компонента выступает слово רִינָה *рина* ‘ликование’, ‘радость’. В качестве вспомогательного глагола в данном случае выступает глагол כּוֹנְרָא *хунде* ‘петь’, ‘читать’.

В то же время глагол לְשִׁפּוֹט *lišpot* ‘судить’ ‘вершить суд’ переводится сложным глаголом שְׂרִיעַת סִבְרָא *шерпзлет сохде* – букв. ‘делать суд’, где в качестве именного компонента выступает слово арабского происхождения שְׂרִיעַת *шерпзлет* ‘суд’, ‘закон’.

Ивритские глаголы לָשִׁיר ‘петь’ и לְזַמֵּר ‘играть (на музыкальных инструментах)’ переводятся сложными глаголами שִׁירָה כּוֹנְרָא *широ хундэ* букв. ‘петь поэзию’ и זִמְרָה כּוֹנְרָא *зимро хунде* букв. ‘петь мелодию’, в которых в качестве именной части выступают ивритские заимствования שִׁירָה ‘поэзия’ и זִמְרָה ‘мелодия’. При этом для передачи слова ‘петь’ берется ивритское слово שִׁירָה ‘поэзия’, поскольку слово שִׁיר *шир* ‘песня’ в джухури означает ‘молоко’ или ‘лев’.

При необходимости перевести слова, обозначающие реалии, которых нет в языке джухури, А. Пинхасов находит

эквивалентны, обозначающие сходные понятия. Рассмотрим следующее предложение:

ה בן תימא נופרני בש סכד פלנג אה כונא, וא סוד סומורק אה
יהוד
דבוס-דגר קונ-בוהי רא כונא נ'פרד אסלן אה כונא ארי סכדא
כונא, בי
רוזאי בפי תו אה אסמו בריה-א-רא.

Йегудо бен Теймо гуферни беш сехд пеленг э хуно ве сук суймуьргь э хуно, бидбус-дегар гьуч-кугьуре хуно, жоборд аслан э хуно эри сохде бебей туь э осму беригьоре. ‘Иуда, сын Тейма говорил: Будь крепким, как тигр, и легким, как орел, и быстрым, как горный баран, доблестным, как лев, чтобы сделать, как захотел Отец наш, который на небесах’¹¹.

В ивритском оригинале употребляется слово **צְבִי** *svi* ‘олень’, которое в переводе А.Пинхасова передается словосочетанием **קונ-בוהי** *гьуч-кугьи* ‘горный баран’.

Также примечательны способы передачи на джухури имен Бога. Слово **אלהים** ‘Бог’ переводится словом **חודו** *Xudo* ‘Бог’. Слова **רִבּוֹן** *Ribbon* или **אֲדוֹן** *Adon* ‘Господь’ переводятся как **אָקָא** *Ogъo* ‘Господин’. В тех же случаях, когда в ивритском тексте употребляется тетраграмматон, не произносимый во избежание осквернения Божьего имени, он обозначается в тексте буквой «хей» с герешем – ‘פ. Читается этот символ в джухури так же, как и в иврите – *Гъашем*. То есть словосочетание **ה' כודי מו** читается на джухури как *Гъашем Худойму* ‘Господь, Бог наш’. Попутно обратим внимание на то, что в еврейской графике слитное местоимение 1-го лица множественного числа -му пишется отдельно с предшествующим словом, в то время как в письменности на основе кириллицы – слитно.

К сожалению, орфографии джухури, начало которой положил Асаф Пинхасов, не суждено было окончательно

оформиться. Язык претерпел целых две смены алфавита, причем за очень короткий срок. Как латиница, так и кириллица, позволяющие отображать на письме все гласные фонемы языка, в силу этого имели преимущества перед консонантной еврейской письменностью. С чисто лингвистической точки зрения, алфавит джухури на основе латиницы является наиболее удобным, поскольку в нем соответствие букв и фонем взаимно однозначное. Этот алфавит разрабатывался специально для джухури при участии известных лингвистов того времени¹².

Алфавит на основе кириллицы крайне неудобен для чтения, поскольку использует множество буквосочетаний, которые легко перепутать между собой. Этот алфавит не был разработан специально для языка горских евреев, а создавался как некий «универсальный алфавит для языков народов Дагестана». Этот алфавит имеет одно преимущество, особенно важное в условиях начала XX в.: любой текст на джухури мог быть написан при помощи печатной машинки с русскими литерами.

Однако при всех преимуществах буквенно-звукового письма, представляется очевидным, что основной причиной смены алфавита была политика, направленная на отрыв горских евреев от еврейской культуры. Советские этнографы называли горских евреев «татами-иудеями», всячески подчеркивая, что они являются частью единого этноса – татов. Возможно, если бы письменность джухури на основе еврейской графики развивалась бы свободно, то она могла бы трансформироваться в нечто похожее на буквенно-звуковое письмо языка идиш. Однако скорее всего, еврейская письменность языка джухури больше не «воскреснет». Теперь даже те горские евреи, которые живут в Израиле используют графику на основе кириллицы.

Примечания

¹²Грюнберг А.Л. Татский язык // Языки мира: Иранские языки. I. Юго-западные иранские языки. М. 1997. С. 141.

² Грюнберг А.Л. О месте татского языка среди иранских языков // Вопросы языкознания. 1961. №1. С. 110–114.

³ Назарова Е.М. Язык горских евреев Дагестана // Вестник еврейского университета в Москве. 1996. № 3(13). С. 121.

⁴ Рафаилов А. Живой родник моего народа. Дербент. 1999.

⁵ Коль тфила. Еврейский молитвослов в татском переводе А. Пинхасова. Вильна. 1909. С. 34.

⁶ Коль тфила. С. 35.

⁷ Гаврилов Б.Г., Изгияева А.Б. Орфографический словарь татского языка. Махачкала, 1995 (тат. яз.).

⁸ Коль тфила. С. 28.

⁹ Коль тфила. С. 35.

¹⁰ Коль тфила. С. 34.

¹¹ Коль тфила. С. 32.

¹² Агарунов М. Я. О выборе графики алфавита еврейско-татского языка для словаря // Татско (еврейско)-русский словарь. М. 1997. С. 197–204

Summary

Grigori Kogan

Particularities of translation of Jewish prayers into Juhuri (the language of Mountain Jews).

Juhuri – the language of Mountain Jews belongs to South-West group of Iranian languages and is close to Persian. It had been existing as a non-written language for several centuries. The first books in Juhuri printed with Jewish characters appeared in 1908. It was Jewish prayer-book with Juhuri translation by Asaf Pinkhasov (1884–1918), known as creator of first Juhuri alphabet. Doing his translation the author had to invent notions and abstracts, with exists in Hebrew, but are lacking in Juhuri. Although the orthography of this text is very unsteady. In 1923 Juhuri written language was converted into latin characters, and in 1936 – into Cyrillic, which has been using by current time.

ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ, НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Иван Синчук, Василий Петраковский (Минск)

Об интерпретации возрастной структуры еврейского населения Российской империи конца 19 века

1. К постановке проблемы

В 1909 г. известный исследователь Б.Д. Бруцкус¹, который, в частности, интересовался количественными параметрами еврейской популяции в «зоне оседлости», предложил объяснение особенностей возрастной структуры еврейского населения Российской империи по переписи 1897 г., о которой речь пойдет ниже. Предложенное Б.Д. Бруцкусом объяснение до сих пор не подвергалось сомнению. Нам интерпретация Б.Д. Бруцкуса представляется ошибочной. Поскольку проблема до сего времени представляет интерес, причем не только как частный случай, то имеет смысл рассмотреть ее с использованием современных знаний в сфере демографии.

Нами в настоящей работе используются данные, которые позволили Б.Д. Бруцкусу сравнивать распределение по возрастам еврейского населения и всего населения Российской империи. В его работе приводятся сгруппированные данные по возрастному составу еврейского населения Российской империи 1897 г. в сравнении с другими сегментами популяции и со всем населением империи. Поскольку процентная доля евреев в населении империи была незначительной и поэтому ее характеристики не сказывались существенно на характеристиках всего населения, то такой подход, примененный Б.Д. Бруцкусом, по-видимому, правомочен. Для дальнейшего анализа, в отступление от применявшейся в то время официальной формы представления результатов переписи, предусматривающей выделение в отдельную когорту младенцев до 1 года, и для единообразия описания, мы несколько модифицируем приведенные Б.Д. Бруцкусом сведения – объединим данные, касающиеся возрастных групп «дети моложе 1 года»

и «от 1 года до 9 лет» в одну когорту. Тогда указанная таблица преобразуется к нижеследующему виду (табл.1):

Табл. 1. Половозрастной состав всего и еврейского населения Российской империи 1897 г.

	Все население (%)		Евреи (%)	
	м	ж	м	ж
0–9 лет	27,4	27,3	29,1	27,6
10–19 лет	21	21,2	22,9	25,1
20–29 лет	16,3	16,2	16,8	16,7
30–39 лет	12,6	12,5	11,5	11,4
40–49 лет	9,4	9,2	8,0	8,2
50–59 лет	6,6	6,7	6,0	6,1
60–69 лет	4,3	4,3	3,8	3,4
70–79 лет	1,8	1,9	1,6	1,2
80–89 лет	0,5	0,6	0,3	0,3
90 и > лет	0,1	0,1	–	–
Итого	100	100	100	100

Очевидно, что доля еврейских девочек младшего возраста занижена, что можно объяснять, судя по соотношению полов в старших когортах, систематической ошибкой в фиксации девочек. В когорте 0–9 лет мальчиков больше на 5,4% (в 15 раз больше, чем у всего населения Российской империи), но в когорте 10–19 лет мальчиков меньше на 8,8% при сохранении нормальных пропорций 0,6% и 0,8% в когортах 20–29 лет и 30–39 лет соответственно. «Компенсационная» фиксация девочек происходит в возрасте 10–19 лет, судя по завышенному проценту девочек в этой когорте. Подобные небрежности в фиксации новорожденных еврейских девочек отмечались и до переписи 1897 г., так в 1840 г., если верить метрическим книгам кагалов Гродненской губернии, девочек родилось на 30% меньше мальчиков³. Можно предположить, что перепись в некоторой степени отразила особенности фиксации рождений казенным равнином, когда мальчики, несмотря на платность процедуры, «автоматически» фиксировались в полном объёме из-за обязательности проводимого в синагоге обряда обрезания, а запись девочек, надо полагать, часто откладывалась «до лучших времен». Собственно, в метрических книгах раввинатов фиксировались лишь акты обрезания, бракосоче-

тания, развода и смерти. Осталось незамеченным исследователями доленое и абсолютное уменьшение количества женщин-евреек в материалах переписи 1897 г. из-за запоздалой фиксации девочек в когорте 0–9 лет, естественно, отразившееся и на общем количестве переписанного еврейского населения. Поэтому в дальнейшем мы будем опираться на сравнение мужской части еврейского и мужской части всего населения империи.

Вслед за Б.Д. Бруцкусом можно отметить очевидный эффект – меньшую долю пожилых лиц в еврейском сегменте, по сравнению со средней долей пожилых лиц для всей популяции (например, 0,3% и 0,5% мужчин в возрасте 80–89 лет соответственно) и, наоборот, большую долю детей в еврейском сегменте, по сравнению со средней долей детей для всей популяции (например, 29,1% и 27,4% мальчиков в возрасте 0–9 лет соответственно). Однако, трудно согласиться с предложенной Б.Д. Бруцкусом интерпретацией указанного эффекта, считавшего его причиной более высокую степень заботы о подрастающем поколении в еврейских семьях, и, как следствие, более высокую выживаемость детей и преждевременное старение и умирание от непосильного родительского бремени людей старшего возраста⁴. Следует отметить, что проведенные нами среди исследователей пилотажные опросы выявили как объяснение особенностей половозрастной структуры еврейского населения два предположения: 1) якобы более высокую выживаемость детей из-за проживания в благоприятных городских условиях, 2) изменение соотношений между возрастными вследствие эмиграционных процессов, которые затрагивали прежде всего молодежь в репродуктивном возрасте.

Первое предположение не может быть принято в качестве гипотезы хотя бы потому, что не объясняет более высокой смертности в преклонном возрасте, не говоря уже о реальных худших по сравнению с сельской местностью санитарно-гигиенических условиях в городах⁵. Второе предположение тоже не может восприниматься всерьез, потому что до переписи 1897 г. уехало незначительное в доленом отношении количество населения, не говоря уже о том, что существовала установка на выезд на постоянное жительство и выезжали полными семьями, более того, выезд даже большей доли не

сказался бы таким образом на половозрастной структуре еврейской популяции⁶.

2. Модель и результаты исследования

Для анализа данных, приведенных Б.Д. Бруцкусом, в настоящей работе применялась известная демографическая модель т.н. «стабильного населения»⁷ — теоретическая модель населения, характеризующаяся неизменными во времени значениями возрастной интенсивности рождаемости, смертности и неизменной возрастной структурой населения. «Стабильное население» предполагается закрытым, т.е. не подверженным миграционным процессам.)

Известны свойства модели стабильного населения:

1) Стабильное население обладает неизменным во времени коэффициентом естественного прироста населения; а изменение его численности описывается экспоненциальной функцией времени вида

$$N=N_0 \exp(kt), \quad (1)$$

где N_0 — исходное (начальное) количество населения в какой-то начальный момент времени, k — коэффициент естественного прироста населения, t — время.

2) Каждому сочетанию режима рождаемости и порядка вымирания соответствует единственное стабильное население, с присущими ему одному характеристиками режима воспроизводства населения.

3) У населения, в котором с некоторого момента времени остаются неизменными режим рождаемости и порядок вымирания, постепенно стабилизируется и возрастная структура. Это свойство называется свойством сильной эргодичности, а население «асимптотически стабильным населением».

Хотя модель стабильного населения является упрощенным изображением реальной взаимосвязи демографических процессов и возрастной структуры населения, она позволяет анализировать закономерности воспроизводства населения при различных гипотезах о тенденциях естественного прироста населения. В демографии модель стабильного населения применяют, как правило, для описания населения какого-либо одного пола, главным образом женского.

Воспользуемся тем обстоятельством, что возрастное распределение населения любой популяции по модели стабильного населения отражает ее эволюцию. Стабильность возрастной структуры населения во времени формируется только в том случае, если численность населения каждой (в данном случае десятилетней) возрастной когорты в распределении по возрастам увеличивается (или уменьшается) с течением времени пропорционально, на одну и ту же процентную долю. Величина популяции равна сумме населения во всех когортах ее составляющих. Прирост популяции за определенный период времени равен сумме значений прироста в каждой когорте за то же время. Тогда при равенстве значений относительного прироста в каждой когорте, величина относительного прироста всей популяции за то же время будет равна величине относительного прироста каждой когорты. Это означает, что степень годового (или десятилетнего) прироста, как любой когорты, так и всей популяции приблизительно одинакова. Таким образом, любая когорта, как часть целого – популяции, повторяет поведение последней во времени. Поэтому применим формальный математический аппарат стандартной модели населения для анализа эволюционного поведения во времени каждой их когорт.

Применимость рассматриваемой модели для анализа возрастной структуры еврейского населения в заданный период времени (приблизительно 1800–1897 гг.) допустима в силу ряда обстоятельств.

Во-первых, в данный период времени практически отсутствовала ассимиляция аллохтонного еврейского населения автохтонным этносом. Это означает в частности, что каждому из рассматриваемых сегментов популяции был присущ свой режим воспроизводства населения, обусловленный социокультурными традициями, экономическими, религиозными факторами и т.п.

Во-вторых, в указанный период времени отсутствовала существенная массовая миграция еврейского населения (начало значимой массовой миграции приходится на конец 19 в., объем миграции 1870–80-х годов был несравнимо мал с размером популяции).

В-третьих, отсутствовали социальные, биологические и природные катаклизмы, способные оказать существенное влияние на численность популяции.

Таким образом, демографические характеристики и параметры популяция еврейского населения в составе Российской империи в период 1800–1897 гг. можно анализировать с помощью модели стабильного населения.

Предположение о стабильности возрастной структуры еврейского населения (как и всего населения Российской империи в рассматриваемый период) во времени подтверждают данные табл.2, построенной на основании данных табл.1, в которой даны значения относительного прироста населения в соседних десятилетних когортах, рассчитанные по формуле

$$\text{Относительный прирост} = \frac{(\text{Величина когорты} - \text{Величина последующей когорты}) * 100\%}{\text{Величина когорты}}$$

Из табл.2 видно, что относительный десятилетний прирост для соседних возрастных когорт всего населения составляет практически одинаковую величину – 22–35% за десятилетие (2,2–3,5% в год) для подавляющей части популяции в возрасте до 60 лет, которая составляет 93,3% от всего населения Российской империи. Для еврейского населения относительный десятилетний прирост для соседних возрастных когорт составляет 21–37% за десятилетие (2,1–3,7% в год) для населения в возрасте до 60 лет (94,3%). А для когорт с минимальной смертностью (от 10 до 40 лет) разброс в значениях годового прироста еще меньше — 2,2–2,5% и 2,6–3,2% соответственно. Это указывает на практически одинаковый (синхронный) прирост возрастных когорт со временем для основной массы популяции и подтверждает наличие одного из признаков стабильного населения – эффекта стабилизации режима рождаемости и порядка вымирания. Видно также, что закон синхронного развития популяции и ее возрастных когорт во времени не работает для когорт старших возрастов (свыше 60 лет), связано это, по-видимому, с максимальной смертностью в указанных когортах. Таким образом численность населения в популяции, рассчитанная для двух соседних десятилетий (декад), отличается практически на одну и ту же

относительную величину. Очевидно, что любая когорта, как часть целого, т.е. популяции, повторяет поведение последней во времени.

Это означает, в частности, что возрастная структура стабильна во времени, а рост численности населения со временем в каждой когорте производительного населения приблизительно описывается простой закономерностью вида (1).

Поэтому исходя из данных табл.1, с помощью средств программы Microsoft Excel, были определены аппроксимирующие (дающие наибольшее совпадение табличных и расчетных данных) коэффициенты естественного прироста населения для всего населения Российской империи и для еврейского населения. Они оказались разными, равными $k_1 = 0,0297$ и $k_2 = 0,0335$ для всего населения и для еврейского населения соответственно.

Необходимо отметить, что расчетные данные, хорошо совпадая с приемлемой для практики точностью (в пределах 5%) с данными табл.1 для средневозрастных когорт, сильно отличаются для «хвостов» – младших когорт и особенно старших (прежде всего для больших возрастов), что иллюстрируют данные табл.3 и табл.4.

Возможным объяснением данного эффекта может быть предположение о некорректном отнесении людей старшего возраста к определенной возрастной когорте при переписи. Однако главная причина отклонения заключается в том, что коэффициенты ежегодного прироста для исходных данных (описывающих распределение населения по возрастным декадам) и для расчетных данных (полученных при аппроксимации) по-разному зависят от времени.

Коэффициент ежегодного прироста k равен разности между коэффициентом рождаемости и коэффициентом смертности. В аппроксимирующих данных показатель k не зависит от времени и является константой. В данных же распределения населения по возрастам коэффициент ежегодного (или ежедекадного) прироста зависит от возраста и значительно отличается рождаемости, коэффициент смертности в указанных группах населения максимален. Для когорт же средних возрастов, в распределении по возрастным декадам (в которых смертность минимальна), коэффициент ежегодного прироста

практически стабилен. Это значит, что демографический анализ возрастной структуры с помощью модели стабильного населения с учетом особенностей старших и младших возрастных когорт допустим.

Проведенный расчет указывает на то, что еврейский сегмент популяции характеризуется более высоким темпом прироста (коэффициент естественного прироста населения k больше). Это неизбежно приводит к обсуждаемому демографическому эффекту образования со временем пониженной доли пожилых лиц в еврейском сегменте (по сравнению со средней долей пожилых лиц для всей популяции) при одновременной повышенной процентной доле детей в еврейском сегменте (по сравнению со средней долей детей для всей популяции).

Для иллюстрации механизма возникновения этого эффекта приведем следующий расчет.

Рассмотрим две популяции N_1 и N_2 , развитие которых описывается моделью стабильного населения в течение 100 лет. Предположим, что исходная величина первой популяции N_{01} равна 4 условным единицам (например, 4 млн. человек), а исходная величина второй популяции N_{02} равна 2. Но коэффициент естественного прироста $k_1=0,02$ у первой, более многочисленной популяции, ниже, чем у второй, для которой коэффициент естественного прироста $k_2=0,03$. Тогда, применив предложенный в работе подход к анализу распределения населения по когортам на основании параметров модели стабильного населения, рассчитаем размер обеих популяций с течением времени и отложим на графике эти величины через каждые 10 лет, и получим следующий график (рис.1).

Видно, что с течением времени размеры обеих популяций сравниваются, а затем быстрорастущая популяция обгоняет медленнорастущую. Исходя из обоснованного в работе предположения, что величина населения в когортах соответствует (пропорциональна) характеру общего прироста популяции (с учетом отклонения расчетных данных для самой младшей и старших когорт) обозначим десятилетние периоды времени оси абсцисс соответствующими обозначениями 10-летних когорт. Таким образом, полученный временной график прироста населения популяции преобразуется в график распределения по когортам, с указанными выше оговорками.

Из графика видно, что возрастная структура популяции определяется темпом ее естественного прироста. Сравнение возрастных структур популяций, характеризующихся разной величиной коэффициента естественного прироста показывает большую относительную величину в младших когортах для быстрорастущих популяций. Исходя из анализа экспериментальных данных, которые существенно отличаются от рассчитанных по предложенной методике значений для четырех старших когорт и самой младшей когорты, исключим их из рассмотрения. Несмотря на ограничение возрастного диапазона, даже в оставшихся когортах виден описываемый в работе эффект – пониженная доля населения быстрорастущей популяции в старших когортах 30–39, 40–49 и 50–59 лет, и, наоборот, повышенная доля населения в младших когортах 10–19 и 20–29 лет.

3. Общие выводы

Подводя итоги, можно сформулировать общее правило формирования возрастной структуры популяции, применимое в частности к возрастной структуре еврейского населения Российской империи конца 19 в., а именно: *возрастная структура популяции, развивающаяся по модели стабильного населения, определяется темпом ее естественного прироста.* Отсюда следует, что при сравнении двух популяций с разными коэффициентами естественного прироста будет наблюдаться разная возрастная структура населения. Причем в популяции с более высоким темпом естественного прироста с течением времени образуется структура с большей разницей между младшими и старшими возрастными когортами, чем популяция с более низким темпом.

Отсюда следует, что именно более высоким темпом прироста населения объясняется эффект, обнаруженный Б.Д. Бруцкусом при анализе результатов переписи населения Российской империи 1897 г. – меньшую долю пожилых лиц в еврейском сегменте, по сравнению со средней долей пожилых лиц для всей популяции и наоборот, большую долю детей в еврейском сегменте, по сравнению со средней долей детей для всей популяции.

Предложенный в работе метод анализа возрастной структуры населения позволяет анализировать с достаточной сте-

пенью точности демографические параметры развития популяции, описываемой моделью стабильного населения и может быть использован для интерпретации данных, полученных в результате сбора сведений о статистике народонаселения.

Примечания

¹ *Роголина Н.Л.* Борис Бруцкус – историк народного хозяйства России. М., 1998.

² *Бруцкус Б.Д.* Статистика еврейского населения: Распределение по территории, демографические и культурные признаки еврейского населения по данным переписи 1897 г. // Еврейское колонизационное общество. Статистико-экономические очерки и исследования. Вып. III. Спб., 1909. С. 10; Прилож., табл. II, диаграмма III..

³ *Соболевская О.А., Волков В.И.* Естественное движение еврейского населения городов и местечек Гродненской губернии в 1840 году // Чалавек. Этнос. Терыторыя. Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі: Матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Брэст, 23–24 красавіка 1998 г. Частка II. Брэст, 1998. С.81; Синчук І. [Рэцэнзія] Чалавек. Этнос. Терыторыя. Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі: Матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Брэст, 23–24 красавіка 1998 г. Частка II. Брэст, 1998. 338 // Беларускі гістарычны агляд, 1999. Т. 6. Сш. 1–2. С. 301.

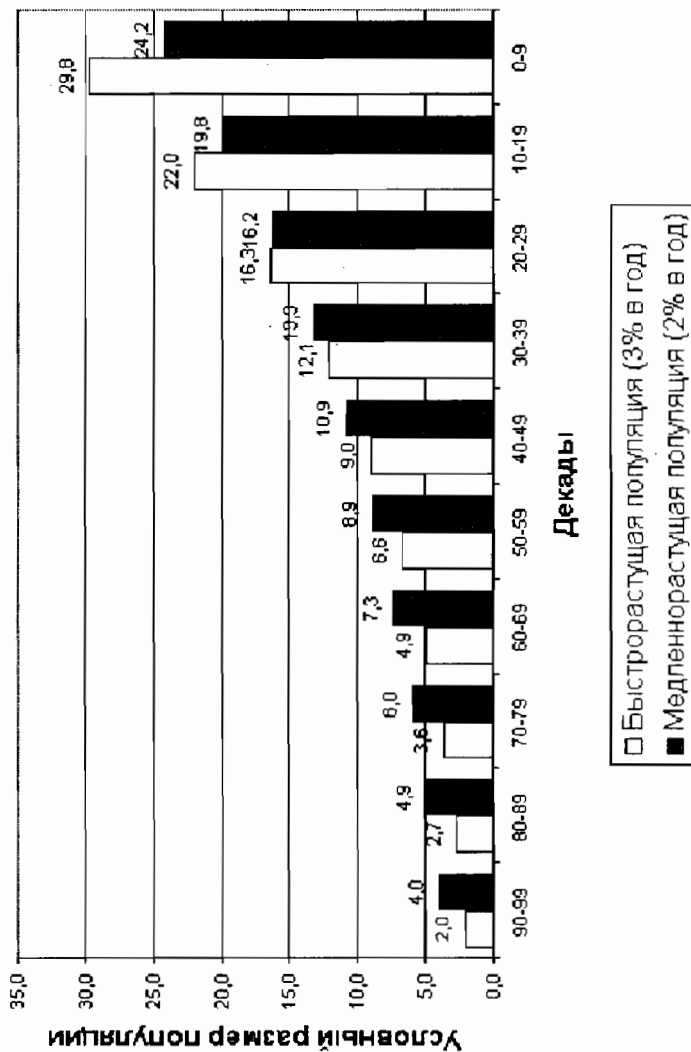
⁴ *Бруцкус Б.Д.* Статистика еврейского населения. С. 12–13.

⁵ *Соболевская О.А., Волков В.И.* Естественное движение еврейского населения городов и местечек Гродненской губернии в 1840 году // Чалавек. Этнос. Терыторыя. Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі: Матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Брэст, 23–24 красавіка 1998 г. Частка II. Брэст, 1998. 338 // Беларускі гістарычны агляд, 1999. Т. 6. Сш. 1–2. С. 82; *Стемпневска-Хольцер Б.* Повседневная жизнь евреев Беларуси в 19 веке // Материалы Девятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. М., 2002. С. 33; *Субботин А.П.* В черте еврейской оседлости: Отрывки из экономических исследований в западной и юго-западной России в лето 1887 г. Вып. I. Минск, Вильна, Ковна и их районы. Спб., 1888. С. 57, 59–60, 89–93, 133–134, 140. То же. Вып. II. Белосток, мест. Острополь, мест. Полонное, Бердичев, Житомир, Киев, Одесса и их районы. Спб., 1890. С. 6, 27–34, 120–127, 188.

⁶ *Sorin G.* A time for building: The third migration 1880-1920. Baltimore – London, [1992]. P. 7 (table 1), 58 (table 3); *Perlman J.* Beyond New York: The occupations of Russian Jewish immigrants in Providence, P.I. and other small Jewish communities, 1880–1919 // *American Jewish history*. V. 3. East european Jews in America, 1880–1920: immigration and adaptation. Pt. 3. New York – London, 1998. P. 372.

⁷ *Гражданников Е.Д.* Прогностические модели социально-демографических процессов. Новосибирск, 1974. С. 27.

Распределение популяций по возрастным декадам



Владимир Хазанов (Томск)

Рассмотрение исторических и валеологических аспектов еврейских традиций бытовой культуры.

Оценка возможности их интродукции¹ в условиях сибирской диаспоры²

1. Индивидуальная и бытовая культура человека исторического.

Культура и традиции народов мира составляют бесценное богатство настоящего и будущего поколений. Мир XXI века стремится соединить народы и культуры в единое целое. Любое историческое явление получает всемирную известность, переживается и оценивается всеми народами почти одновременно и имеет возможность отражения в жизни мирового сообщества. Трагедии, достижения и открытия переживаются ярче, оцениваются всесторонне.

В Российской Федерации, СНГ и странах Балтии – на геопространстве бывшего СССР – в обстановке демократических преобразований появилась необходимость и возможность возрождения национальных традиций. Часть населения эмигрировала в другие страны и адаптируется в новых социальных традициях. Кроме того, в современном обществе растет количество «смешанных браков» и коллективов с признаками полиэтнической и поликонфессиональной культуры.

В процессе государственных и демографических преобразований новые поколения людей впервые входят в национальные и религиозные культуры «близких», «дальних» этносов, сравнивают их, делают выбор – свободно или в силу обстоятельств.

Одной из основ культурной народной традиции является «**индивидуальная и бытовая**» культура (семейные отношения, воспитание, питание, одежда, жилище, здоровье, личная культура и т.п.). В работе рассмотрены некоторые традиции еврейской бытовой культуры с точки зрения их национального своеобразия, а также сравнения с традициями других этносов и культур. Сделана попытка, выделить в них валеологические («полезные» для здоровья) аспекты. Предлагается возрождение и «интродукция» («введение» в жизнь) особо «эффектив-

ных» традиций с точки зрения психосоматического и социально-общинного «здоровья». Подобный диалог и контаминация национальных культур могут содействовать гармонизации процессов самосознания личности.

Рассмотрение традиций бытовой еврейской культуры и культуры народов Востока оказалось плодотворным в части не только «одинаковых и подобных» традиций, но есть и несовпадения и противоречия. Представляется возможным обнаружение «недостающей» части каждой из национальных традиций в другой, с целью разработки новой «полезной» интродукции. Уделено внимание сравнению современной бытовой культуры, характерной для периода мировой глобализации, универсализации и стандартизации, с национальными и религиозными традициями. Предполагается возможность ее «модернизации» на основе «эффективных» вариантов национальных культур.

Еврейская диаспора в сибирском регионе возникла в первой половине XIX века, переселившись из восточных регионов центральной Европы. В Сибири более суровая природа, другие традиции коренных и пришлых народов по сравнению с европейскими условиями и, тем более, со средиземноморскими. Но даже на начальном этапе, благодаря сохранённым религиозным традициям образа жизни и бытовой культуры, евреи в Сибири достаточно быстро адаптировались. Так уже было с еврейской диаспорой в XIV веке в Европе, когда религиозная традиция бытовой культуры спасла её во время эпидемии чумы. Трудно представить более серьёзный экзамен на «пригодность» и совершенство традиции (религиозная убежденность, «кошер», «семейная чистота»).

С XIX века начался распад религиозных и национальных традиций западной цивилизации. Пострадала и еврейская диаспора, культуру которой постоянно подвергалась давлению ещё и из-за этнических предубеждений.

В возрождённой России с 1985–90 гг. национальные меньшинства и диаспоры получили возможность и международную помощь для и возрождения национальных культур, в том числе, и традиций образа жизни. Иудаизм всегда охранял от любых посягательств законы и традиции. Особая «охрана Торы» требовалась от новейших дискурсов поспешных

реформистов и несовершенных методов естественных и общественных наук, стремящихся «упростить», «удешевить» «старые», «ортодоксальные» традиции.

В наше время мы нередко убеждаемся в *полезности* религиозных традиций в **бытовой** культуре – бывшей долгое время на периферии науки и цивилизации. Западные цивилизации с помощью гипертрофированного рынка превратили индивидуальную и бытовую культуру народов в «культ», живущий скорее по рыночным и индустриальным, чем по эволюционным законам. В этих условиях религия имеет право на доверительное хранение, исследование и духовно-социальную практику древних традиций.

Так рождается некоторое вдохновение по изучению основ питания, семейной культуры и образа жизни «человека исторического», сохранившихся в национальных и религиозных культурах и достигших своих вершин во времена становления древних и средневековых цивилизаций. К этому нас призывает тревожная тенденция по сокращению рождаемости в этносах умеренного и северного климата, пандемиям гриппа и появлению особо опасных болезней иммунодефицита.

2. Кашрут – основа еврейской бытовой культуры и праведности

В традициях иудаизма существуют законы и традиции Кашрута, управляющие выбором продуктов питания, их заготовкой и приготовлением. «Кашер» означает «пригодный к употреблению», «ахшара» – приготовление кошерной пищи, «мушар» – откошерованный, а также «талантливый, одаренный». В расширительном смысле «кошерными» называют поступки, черты характера, людей и даже события, которые соответствуют «высоким» критериям (правильности, пригодности, элитарности).

Итак, требования «**пригодной**» культуры питания получили название «Кошер» или «Кашрут», а продукты и технологии приготовления – «кошерные». Заповеди о правильном питании – «законы о запрещённой пище», всё то, что в совокупности именуется словом Кашрут, относятся к «хуким», то есть законам, которые не может полностью постичь разум, но их нужно соблюдать, повинувшись воле Всевышнего, данной в Откровениях, и исполняя постановления мудрецов. И это

несмотря на то, что многие из этих законов поддаются рациональному, и зачастую довольно успешному, истолкованию. Истолкования эти могут быть полезны в современных условиях для придания человеку уверенности по соблюдению Кашрута. Но рациональное, научное толкование существенно зависит от уровня толкователя и уровня науки, которые могут с течением времени изменяться. Следовательно, в какой-то момент толкователи могут прийти к противоположному выводу и доказывать «не полезность» заповеди, а ещё через некоторое время – «полезность» и т.д. Религиозная еврейская традиция предлагает ставить превыше всего «Откровение», полученное от Всевышнего, а не от относительного и субъективного состояния научного дискурса³.

Законы Кашрута, семейной и ритуальной чистоты отделили еврейский народ от других соседних народов. Прошло свыше трёх тысяч лет с момента Синайского откровения. Ушли в прошлое древние еврейские государства, разрушены Иерусалимские Храмы, по планете разошёлся народ «царства священников», но на весь мир снова и снова звучат слова Синайского откровения, умноженные Танахом, Мишной и Талмудом, систематизированные и прокомментированные энциклопедией «Шулхан Арух», исследованные и растолкованные мудрецами средневековья и, наконец, выведенные за кавычки исторических и человеческих ограничений мистическими аспектами Каббалы.

Современная западная культура, достигнув научного и индустриального рассвета, пытается «упростить» и «облегчить» индивидуальную и бытовую культуру человека. Вместе с христианством Запад не признает «бессмысленные» ограничения и рекомендации в еврейских законах, тем более нетерпимых в «демократических» обществах «развитого» Запада и «всеобщего» равенства. И только медицина, замученная гонками со СПИДом и пандемиями, не обнаружила «вреда» в законах Кашрута и семейной чистоты, а «полезного» хватит медикам, физиологам и психологам на многие диссертации...

Согласно Синайскому Откровению на заре истории людям запрещено было есть мясо: *Вот, Я даю вам всю траву,*

сеющую семена на лице всей земли, и все деревья, на которых растут плоды их, производящие семена, – вам это будет пищей! И всем животным земли, и всем птицам небесным, и всему, что кишит на земле, в ком есть живая душа, – всю зелень травы отдаю Я в пищу (Быт 1). И человек, и все живые существа были тогда вегетарианцами. И только после Потопа для Ноеха с сыновьями запрет на мясное питание был отменён⁴: *Ужас и трепет перед вами будут испытывать все животные земные, и все птицы небесные, и всё, чем кишит земля, и все рыбы морские – все они отданы в ваши руки. Всё живое, всё, что движется, будет вам пищей: словно зелень травы Я отдал вам всё!* (Быт 9).

Затем Тора вводит заповеди на выбор «пригодной» мясной пищи.

Вот закон о скоте, о птицах, о всех животных, живущих в водах, и о всех животных, пресмыкающихся на земле, чтобы отличить нечистое от чистого, и животных, которых можно есть, от животных, которых есть не должно. Всякий скот, у которого раздвоены копыта и на копытах глубокий разрез, и который жуёт жвачку, ешьте. Из всех животных, которые в воде, ешьте тех, у кого есть плавники и чешуя в воде, в морях ли, в реках ли, – ешьте их. Только этих не ешьте из жующих жвачку и имеющих раздвоенные копыта: верблюда, потому что он жуёт жвачку, но копыта его не раздвоены, нечист он для вас. И тушканчика... и зайца, потому что они жуют жвачку, но копыта их не раздвоены, нечисты они для вас. И свиньи, потому что копыта у неё раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жуёт жвачку, не чиста она для вас. Из птиц же гнушайтесь этих: орла, коршуна и сокола с породю его, всякого ворона с породю его, страуса, совы, чайки... Из всех животных четвероногих те, что ходят на лапах, нечисты для вас (Лев 11). ...И мяса животного, раненого зверем в поле, не ешьте, – псу бросайте его (Исх 22). Только строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что кровь есть душа: не ешь души вместе с мясом. Не ешьте её: на землю выливай её, как воду. Не ешь её, чтобы хорошо было тебе и детям твоим после тебя, если будешь поступать правильно в очах Господа (Лев 17:14, Втор 12:23–25).

Не «обычным» способом запрещает Тора смешивать молочную и мясную пищу: *Не вари козлёнка в молоке его матери* (Исх 23:19, 34; Втор 14:21). Мудрецы превратили эту загадочную заповедь в чёткие правила разделения при приготовлении и употреблении мясной и молочной пищи, мясной и молочной посуды и выработали допустимые технологии кошерования продуктов и посуды.

Кашрут предусматривает некоторые правила, уточняющие основные законы:

- установлены правила лишения жизни животного («шхита»), а также осмотр внутренностей и отбраковка аномальных и больных. Важно при убое не вызвать стресса животного, максимально возможно удалить кровь (вылить на землю сразу после убоя), удалить седалищный нерв, а также внутреннее сало вокруг желудка и кишок;
- запрещено питаться мертвечиной (животное, птица или рыба, лишённые жизни не по правилам Кашрута);
- после признания убитого животного кошерным по осмотру внутренностей, мясо доводят до состояния годности для варения, жарки, тушения: погружают на 30 мин. в холодную воду в специальной, отведённой для этого кастрюле, очень тщательно промывают в нескольких водах, кладут на наклонную поверхность (с желобками или дырочками для стекания), посыпают со всех сторон довольно крупной солью, чтобы удалить остатки крови. Через час мясо тщательно промывают и подвергают тепловой обработке;
- животные и птицы, убитые или раненые на охоте, не кошерны, даже если они относятся к кошерным по роду, так как нарушены правила «шхиты»;
- все процессы приготовления и употребления молочной и мясной пищи должны быть разделены: отдельные кухонные и столовые принадлежности, мойки, скатерти, полотенца; разделяется по времени приём мясной пищи и молочной;
- овощи, фрукты, злаки, орехи, зелень, пряности – все растительные продукты, представляют собой нейтраль-

ную пищу («парве»), их можно варить и есть вместе с молочными продуктами или с мясными продуктами. Но нужно иметь в виду, что растения, сваренные с молочными продуктами или в молочной кастрюле, становятся «молочными», а сваренные с мясными или в мясной кастрюле – «мясными», и между собой такие растения смешивать нельзя;

- все растительные продукты, соль и пряности, а также вода и другие жидкие продукты должны быть проверены на отсутствие насекомых; их перебирают, просеивают, процеживают и принимают меры при выращивании и заготовке;
- рыбу считают нейтральным продуктом, из рыбы можно не удалять кровь, её можно сочетать и готовить с молочными, но обычаем запрещает готовить рыбу с мясными продуктами. Во время трапезы рыбу можно употреблять перед мясом;
- раки, креветки, крабы, угорь, сом, белуга, осетр – не кошерны и икра их не кошерна – нет у них либо плавников, либо чешуи; икра, молоки кошерных рыб – кошерны;
- молоко от кошерных животных – кошерно, от не кошерных – не кошерно; то же от рыб – икра и молоки;
- запрещены все насекомые и пресмыкающиеся, за исключением некоторых видов саранчи и продуктов пчеловодства – мёда, перги и т.п.
- во время постов – отказ от пищи и воды;
- на Песах временно запрещается «хамец» – «квасное» – продукты из пяти видов злаков (пшеницы, ржи, ячменя, овса, полбы). Запрещено заквашенное тесто, в том числе ограничено время (18 мин.) от замеса теста до его выпечки, – с целью исключения его самосквашивания, запрещены некоторые производные продукты из хамца (водка из солода пшеницы);
- не рекомендуются «нерегламентированные» приёмы пищи (не во время установленных трапез);
- регламентированы правила приготовления продуктов – под присмотром еврея, – в том числе, специалиста по кашруту («машгиах»); существуют особые правила

виноделия, хлебопечения, получения и изготовления молочных продуктов и т.п.; производится аттестация на кошерность пищевых производств и предприятий торговли;

- не рекомендованы изобильные и разогревающие (возбуждающие) трапезы перед ритуально значимыми событиями (служба в синагоге, социально или психологически экстремальные события, требующие мобилизации духовных сил), а также во время воздержания – запрета на супружескую близость (ситуация «нида», удалённость от дома, нахождение вне брака и т.п.);
- регламентированы особые случаи и ситуации, когда разрешаются некоторые отклонения от установленных законов, когда возникает серьёзная угроза жизни человеку или отсутствуют кошерные условия (в катастрофических ситуациях, для больных, беременных, ослабленных, непривычных, малолетних и т.п.);
- регламентированы правила установления кошерности в сложных ситуациях, связанных с незначительностью нарушения Кашрута, с появлением новых технологий и новых продуктов.

Систематическое изложение законов Кашрута и комментариев к ним имеются в книгах еврейской традиции «Шулхан арух» (Йосеф Каро, XVI век) и «Кицур шулхан арух»⁵, а также в современных исследованиях⁶.

3. Традиционные и современные исследования по объяснению «смысла» и назначения законов Кашрута.

Ибо ты – народ святой у Господа, Б-га своего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был Его собственным народом из всех народов, которые на земле (Втор 14:2). Кашрут обеспечивает святость, избранность, отделяет народ из других народов. Как говорят на Востоке, народ становится «посвящённым». Но, конечно, необходимо понять, какие свойства человека преобразует Кашрут, и каким образом. Великий знаток Торы Рамбам, он же – выдающийся врач своего поколения (XII в.) попытался дать логическое объяснение законам Кашрута на медицинской основе. Он считал, что внешние призна-

ки кошерных животных являются только приметам для действий человека, но какие именно свойства кошерного мяса полезны человеку – известно только Всевышнему. Рамбам считал необходимым дополнить требования Кашрута гигиеническими правилами времени приёма пищи и количества пищи.

Знаменитый комментатор Торы Рамбан обратил внимание на влияние качества пищи на человека. По его данным употребление в пищу мяса хищников вырабатывает в человеке привычку к жестокости, человек теряет высокие качества милосердия, любознательности, сострадания⁷. Здесь становится понятным некоторое «преимущество» на войне варварских народов, не только не соблюдающих запрет на мясо хищников, но и подкармливающих боевых коней мясом барса(!), чтобы кони во время боя проявили его «жестокие, хищные» свойства⁸.

В разные времена еврейские мудрецы, законоучители и современные учёные предпринимали попытки найти логическое обоснование законов Кашрута, исходя, например, из данных медицины и биологии. Наука и учёные пока не нашли большего обоснования, чем соображения безвредности этих законов, но не нашли и причин вредности при нарушении законов Кашрута, кроме некоторых функциональных отклонений. Например, при смешивании мясных и молочных продуктов происходит «недостаточное» полостное пищеварение в желудке, так как возникает дефицит кислотности, резко снижаемой молоком. При дальнейшем «мембранном» и «симбионтном» пищеварении в кишечнике совершается «доваривание» этой смеси, однако, это связано с перенапряжением организма, и, как следствие, с потерей иммунитета. Вывод учёных: да, лучше разделить мясное и молочное питание, пищеварение будет более качественное с меньшей затратой сил организма⁹. Учёные обратили также внимание на биологическую «корреляцию» молока и крови у одного животного, на запрет смешивания молока от *разных коров* в традициях некоторых этносов. Это подобно запрету кровосмесительных браков и запрету при медицинском «переливании» не совместимых групп крови. Здесь же обсуждается и корреляция

свойств мяса и молока от кровно связанных особей (сравните «*Не вари козлёнка в молоке его матери*»)¹⁰.

В раввинистическую эпоху после разрушения Второго Храма уровень соблюдения ритуальной чистоты падает. Однако остаются законы Кашрута: поддержание **физических сил** и через это обеспечение **духовной** высоты. Во время каждой трапезы каждый её участник предстоял, теперь уже без посредников, перед Творцом, принося свою «жертву» – своеобразную «близость, приближение» к Всевышнему (слова «жертва» и «близость», «приближение» в иврите однокоренные!) Не кошерные животные запрещены в пищу ещё и потому, что характерные для них особенности поведения «предсудительны» для человека избранного народа, а по восточной традиции считается, что «человек есть то, что он ест». В библейской традиции (эпоха Первого Храма) было два типа заклания животных: жертвенное (сакральное) и «профанное» (не сакральное). Сакральное заклание незримо связывало («приближение»?) человека с Б-гом и происходило в Храме. Не сакральное – только соблюдало законы шхиты по правильному лишению жизни животного и освобождению от крови. Мудрецы (таннаим) потребовали восстановить основные законы жертвоприношения при каждой шхите (в том числе, ритуальные) с ликвидацией крови и других частей животного, ранее (в эпохи Первого и Второго Храмов) приносимых в жертву. Вместе с законами семейной и ритуальной чистоты законы Кашрута и шхиты превращали **повседневную жизнь и бытовую культуру** в высокое служение (и «приближение» к...?) Всевышнему, что принципиально отличало иудаизм от современного ему христианства¹¹.

Итак, кровь животных и птиц должна быть совершенно исключена. Современные исследователи предполагают, что это обусловлено тем, что кровь не только доставляет во все части тела живительный кислород, питательные и пластические вещества, но ещё и специальные **гормоны, управляющие многими психосоматическими функциями организма**. Доля гормонов в крови, в мясе и на мясной посуде очень мала, но активность и живучесть их огромна¹². Если эти **животные гормоны**, содержащиеся в крови (и в мясе!) попадают с пищей в организм человека, они «дезориентируют» психосоматичес-

кий статус человека. Понятно, почему Тора запрещает употреблять в пищу кровь людям, которые должны в своей жизни подняться над животным миром и достичь высокой святости. Понятна тенденция людей особой святости – отказаться от мясной пищи, или свести её к минимуму и «высокой» кошерности. Понятным становится особая **опасность гормонов** от раненных или не по шхите убитых животных – гормонов «предсмертного стресса»¹³. В этой связи интересна восточная традиция освобождения мяса от вредных свойств и «примесей» крови: ритуальное заклание, удаление крови, просаливание, длительное высушивание на солнце, употребление в пищу через год выдержки и только при угрозе голода¹⁴. Научные исследования подтверждают: нарушение динамического равновесия гормонального статуса и злоупотребление гормональными лекарствами приводит к тяжелейшим психосоматическим заболеваниям¹⁵. Установлено также влияние предубойного стресса (нарушение законов шхиты) на **качество** мяса, но никаких значительных патологий у человека от этих нарушений Кашрута наука пока не выявила.

В архаических обществах крови приписывали различные свойства, в том числе, и свойства спасать человека от недобрых сил. Кровь способна отвращать вредоносных духов, являвшихся причиной смерти и болезней (апотропное свойство). Жертвенную кровь наделяли очистительной функцией, её считали ритуально чистой субстанцией, обеспечивающей «диалог» с Всевышним в процессе жертвоприношения. Кровью жертвенного животного надлежало смазывать дверные косяки и притолоку, и тогда «губитель» – «машхит» не мог войти в жилище. Кровь считали средоточием души животного. Но даже после жертвенного заклания животного кровь имела некую особую «бестелесную» субстанцию – душу. Такую «душу» приписывали и некоторым костям жертвенного животного. Кости запрещалось дробить (например, у жертвы на Песах), и такие кости могли также быть оберегами¹⁶.

Становятся понятными сложнейшие технологии жертвоприношения животных и необходимость особого сакрального Храмового комплекса, «оснащенного» левитами, кознами, первосвященником, и даже обычные посетители должны были иметь минимальную ритуальную чистоту (и кошерное пита-

ние) – для обеспечения полного эффекта жертвоприношения и близости к Всевышнему.

Кашрут значительно усложняет пищевой и гигиенический континуум современного человека западной культурной идентификации, а также усложняет и удорожает всю инфраструктуру кошерного обеспечения. Кроме того, в связи с изменениями психосоматического статуса кошерного человека, изменяется адаптация человека к природным и социальным факторам. Медицина и фармакология по-новому должны изучить «человека кашрутного» и дать свои рекомендации, с учетом нового («чистого»?) гормонального и психосоматического статуса. Появляется необходимость перестройки структуры и методов питания в детских, школьных, лечебных, военных и других общественных и социальных заведениях. А проблемы и привычки старшего поколения не кошерной идентификации?

Если начать «внедрять» Кашрут в отдельно взятой национальной общине, особенно в диаспоре, что будет с её членами? Может значительно измениться баланс ингредиентов питания, что представляет серьёзную медико-социальную проблему. В диаспоре семьи, решившие соблюдать кашрут, попадают в тяжёлое положение. В этом случае, в яслях, садах, школах, больницах, армии – нужно также вводить кашрут. «Индивидуальный» кашрут, не поддержанный соответствующими инфраструктурами еврейской общины и города, не может обеспечить сбалансированное питание, так как нет возможности поставлять кошерные продукты по доступным ценам, кроме того, организм может потерять иммунитет к преодолению возможных «вредных» последствий не кошерного питания. Итак, возникают психосоматические и социальные проблемы и не только для национальной общины. Медики должны знать особенности человека «кашрутного», а фармакологи – сделать для него кошерные «спецлекарства»!?

Зачем евреям Кашрут? Для иудаизма характерен идеал установления на земле Царства Б-жьего – «Малхут Шаддай», о наступлении которого религиозный еврей молится ежедневно. Но это не провозглашение «мира иного», который снизойдёт на землю, явившись откуда-то из небытия. Царство Б-жье – это земной мир человека, каким его видит Б-г, то есть,

идеальный мир на земле, в котором всё зло истреблено **самим же человеком** в соответствии с нравственным учением Б-га и по его предписанию (благодаря откровениям через пророков). Кашрут помогает истребить «зло» внутри человека и подготовить его к «добру». Этот идеальный мир **предназначен Всевышним всем народам Земли**, в том числе через древнейший особо посвящённый народ, которому даны откровения и заповеди и который не только сохраняет и охраняет священный завет, но и развивает, комментирует его, приспосабливает к своим и земным историческим реалиям¹⁷.

4. Кашрут и другие бытовые культуры.

Бен-Зома говорил: Кто мудр? Тот, кто у всех учится, как сказано: «От всех учивших меня умудрялся я...» Кто силен? Тот, кто обуздывает свои страсти, как сказано: «Долготерпеливый лучше сильного и владеющий собою лучше завоевателя города». Кто богат? Тот, кто доволен своей долей... (Авот 4:1)¹⁸.

Историки, исследуя **образ жизни** «человека исторического» заметили серьёзные противоречия и несовпадения «идеалов» и технологий современной «западной» цивилизации и, сохранённых в традициях и религиях, прежних цивилизаций. Они видят противоречия между древностью и новым временем, причем, очень часто не в пользу современной науки и сложившейся современной бытовой культуры. Наука признаёт только «научные» результаты, которые требуют (например, в питании) подробного анализа продуктов и состояний человека для их оптимального соответствия, что в обычной жизни часто бывает не реально.

Наука получила возможность дать представление о сбалансированном питании и оптимальном образе жизни. Каждый день можно знать рекомендуемый наукой состав пищи и стараться в разнообразном меню применить его. Но наука же открыла способность организма **накапливать** необходимые вещества и, следовательно, иметь возможность всё необходимое принимать не за один день или неделю, а в течение месяца, и даже сезона... В середине XX века родилась теория «раздельного питания» Герберта Шелтона¹⁹, идеал которой отражал систему питания «древнего» человека: «за

один прием пищи – только один продукт» – здесь баланс необходимых ингредиентов соблюдается за длительное время.

Теория Шелтона не была в подлинном смысле новой, аналогичные правила содержатся в «Каноне врачебной науки», составленном в XI веке Авиценной в результате изучения многих национальных культур арабского Халифата²⁰. Трактат Авиценны, кроме того, дал представление о «горячем», «холодном», «сухом», «влажном» человеке и его состояниях, и, соответственно, о «горячей», «холодной», «сухой» и «влажной» сущности пищи, лекарства, погоды, климата, психосоматического состояния человека. Такие характеристики не учтены и не известны научному сбалансированному питанию, то есть, в науке пока нет общепринятого «баланса и гармонии» по этим признакам. Средневековая медицина, ранее вобравшая в себя Канон Авиценны, в какой то момент (около XVII в.) потеряла эти «измерения» древних, систематизированные Авиценной.

Учение Авиценны, особенно о влиянии питания и образа жизни человека на психосоматические характеристики человека, основано на работах Галена и Гиппократов – его древнейших предшественников. Ещё более древние источники является индийская Аюрведа²¹.

Интересной новостью для науки явились исследования сибирских ученых о «горячих» (Ян) и «холодных» (Инь) продуктах. В частности, академик Гурий Марчук писал: «Понятия “теплых” и “холодных” элементов в учении восточной медицины являются основными, и им принадлежит важная роль в понимании регулирующего воздействия, которое, по мнению специалистов восточной медицины, могут оказать пища, одежда, различные факторы окружающей среды на процессы, происходящие в организме человека. В связи с тем, что эти понятия сложились в результате обобщения опыта многолетних наблюдений, они могут оказаться интересными для исследования закономерностей процессов управления в здоровом и больном организме... Весьма возможно, что вещества, содержащие “теплые” элементы, играют роль биостимуляторов, а вещества, содержащие “холодные” элементы – роль депрессантов, в том числе, и процессов иммунного ответа»²².

Как бы перекликаясь с Г. Марчуком, В. Ибрагимова пишет о «золотом правиле» гармонии в питании и образе жизни человека, о балансировании энергий «Инь»–«Ян»: «Золотое правило здоровья исходит из того, что в организме человека должна постоянно сохраняться “целительная гармония” Инь (“холодного”) и Ян (“горячего”) – в организме человека они выражают постоянную борьбу противоположностей. Взаимодействие этих двух полярных сил влияет на общий энергетический баланс и регулирует процессы оздоровления организма... Дело сознательного человека – удержать организм в состоянии этого динамического равновесия. Неправильный режим питания часто приводит к нарушению гармонии жизненной энергии. Многолетние нарушения правильного режима питания постепенно приводят к изменению и болезням компенсаторных механизмов. В древневосточной медицине существовали правила, которые и в наше время могут представлять определенный интерес. В холодном климате, который по своему характеру относится к Инь, а также в холодную погоду, в пищу употребляется больше мяса и рыбы, а также зерновых и овощей. В теплом климате, которому свойственен Ян, в пищу употребляется больше фруктов и овощей и меньше мяса и рыбы. Все фрукты и овощи должны употребляться по сезону, так как только они гармонируют с пищеварительно-ассимилирующей системой организма. Для ощущения молодости, легкости и здоровья необходимо употреблять пищу в пропорции: 5 “Инь” к 1 “Ян”»²³.

5. Кашрут. В чём вина вепря? Луч микроскопа и некашерность свинины.

В чем же все-таки дело? Кто прав? Ошибались мудрецы и пророки в течение тысячелетий на Древнем Востоке, в Центральной Азии? В то время наука не могла найти признаки (существенные для человека), отличающие «горячее» мясо (баранина) от «холодного» мяса (свинина). Но религия упорно держалась за своё: в исламе, иудаизме свинина считается «нечистой», а человек, употребляющий свинину, тоже «нечист» и вызывает к себе враждебное отношение.

Но вот в препринте²⁴ опубликовано исследование «горячих и холодных» свойств различных продуктов и обнаружена

связь: «...между результирующей оптической активностью вещества и традиционным делением тех же веществ на “горячие” – “холодные” (“согревающие” и “охлаждающие” организм). У них различное (противоположное) вращение плоскости поляризации светового луча». В предисловии к этой работе Г.И. Марчук писал: «Возможно, что этот параметр (оптическая активность) может характеризовать регулирующую роль, которую оказывает исследуемое вещество на процессы, происходящие в живом организме».

Например, свинина не кошерна, «нечиста», иудаизм и ислам её запрещают, но свинина и очень плохо влияет на организм человека. Как свидетельствует Авиценна: «Мясо свиное очень плохое и **не пригодно в пищу**; несколько лучше мясо дикой свиньи – кабана»²⁵. Мясо свиньи имеет вязкое и грубое питательное вещество, очень «холодное» и образующее избыточную слизь в процессе переваривания. Лучшее мясо – баранина, оно «горячее» и «разреженное»²⁶. В умеренном и холодном климатах особенно важна баранина, помогающая балансу энергии организма в сторону «Ян».

Свидетельствует публикация по современному башкирскому этносу: «В пищу употребляется баранина, птица. По мнению аксакалов при употреблении баранины, особенно упитанной и особенно осенью, у человека вырабатывается повышенная устойчивость к холоду, он меньше мерзнет»²⁷.

Такая «революционная» система, которую видим в теории Шелтона, даже не намекает на «сухое», «влажное», «горячее», «холодное», а только балансирует «правильные сочетания пищевых продуктов». Является ли для древней традиционной медицины «неизвестным» принцип правильного сочетания продуктов?

В культуре евреев имеются строгие указания по сочетаниям: нельзя одновременно есть мясные и молочные продукты. Запрет так силён, что предписано держать отдельно и не путать посуду для мясных и молочных процессов приготовления и употребления пищи. Современные исследователи Кашрута обнаружили, что соединение в пищеварительном тракте молочных и мясных элементов приводит к образованию в кишечнике при неблагоприятных условиях ядовитых веществ типа «трупного яда»²⁸.

6. Еврейский Кашрут и восточная традиция Сатвы.

Вот мысли одного из мудрецов Востока (Кут Хуми Лал Сингха), считающего вегетарианство приемлемым питанием, а мясное питание с кровью – «обжорством»: «Не природа порождает болезни, но человек, миссия и удел которого (в экономии природы) умирать естественной смертью от старости. За исключением случайностей, ни один дикарь или дикий зверь не умирает от болезни. Еда, половые функции, питьё есть естественные необходимости жизни, но **излишества** в них приносят болезнь, несчастье, страдание умственное и физическое, и всё это передаётся как величайшее бедствие будущим поколениям, потомству “преступников”. Честолюбие, желание обеспечить благополучие и удобство тех, кого мы любим, – приобретением почестей и богатств, – достойны похвалы и они естественны. Но когда они превращают человека в честолюбивого, жестокого тирана, скупца, себялюбивого эгоиста, они приносят многочисленные бедствия окружающим его, и отдельным личностям, и нациям. Таким образом, всё это – еда, богатство, честолюбие и тысяча других вещей становятся источником и причиной зла (через излишества так же, как и отсутствие их). Сделайтесь *объедалой*, развратником, тираном, и вы станете породителем болезней и человеческих страданий. Лишенные всего этого, вы умираете с голоду, вас презирают, как ничтожество, и большинство из ваших сотоварищей делают из вас мученика на всю вашу жизнь»²⁹.

Еще из восточных традиций: «имея в своём распоряжении бесчисленное количество всевозможных плодов земли, человек этим не довольствуется, но уничтожает беззащитных животных миллионами... не имея никаких других побудительных причин, кроме своей жадности и своего чревоугодия. Он разводит кротких домашних животных, заботится о них, порой даже любит и ласкает их, для того, чтобы потом убить их и съесть. Люди, стремящиеся к духовному совершенствованию, от мясной пищи отказываются. Недаром мясное питание было почти изгнано из многих монастырей, и им никогда не пользовался никто из подвижников. Духовное развитие человека не может быть осуществлено при неподходящем питании, ибо развитой дух не может обитать в грубом теле.

Вместе с развитием духа должно происходить утончение тела, а оно достигается исключением из питания грубых, подлежащих гниению, продуктов. Питаясь мясом, человек усваивает животную сущность и развивает в себе низшие животные принципы»³⁰.

Еще раз об опасности крови и мяса хищников: «В Тибете для свирепости коней кормят мясом барса. Нужно проследить массовое убиение животных, при том совершенно сознательно. Люди знают, что овощи и фрукты дадут больше жизненной энергии, чем чаша крови, но они просят подать им кровавое мясо и желают много насладиться таким огрубением. Нет иного названия этому неистовству пожирания крови. Люди отлично знают, что щепоть пшена или ячменя достаточна для поддержания жизни, но их животный инстинкт пытается низвести разум до звериного состояния»³¹.

Традиции еврейского Кашрута в основном не противостоят принципам и положениям диететики и образа жизни в традиции Востока. Вот несколько общих наблюдений из этих традиций и их объяснений³²:

- Многие продукты питания до их приготовления и употребления являются «живыми» сущностями, **воспринимающими посторонние влияния** на всех стадиях их деструкции (дезинтеграции «живой» структуры) – при разрушении физическом, тепловом, «пищеварительном». Они же «излучают» (передают) **свою и воспринятые** сущности при разложении (измельчение, варка и т.п.) и усвоении (ассимиляции) в организме человека. Поэтому «человек есть то, что он ест». Еврейский Кашрут и Индийская Сатва существенно рационализируют питание человека с этих позиций. Здесь важны и приемы ритуальной чистоты человека (посвященность, омовения, молитвы, благословения).
- Зерно, плоды, молоко, вино, кровь, вода и мёд – наиболее активные «генераторы и приёмники» внутренних и внешних влияний. Они обладают **«памятью»** на внешние воздействия и внутренние свойства. Особо сильное взаимовлияние наблюдается у крови. Поэтому эти ве-

щества требуют особой технологии заготовки, очистки и использования.

- Кашрут, законы семейной чистоты, законы ритуальной чистоты в иудаизме, по мнению восточных посвящённых, оптимальны для обеспечения человека, ведущего ритуально чистый и духовный образ жизни, а продукты животного происхождения в Кашруте обеспечены «компромиссными» параметрами для существования не высокой священнической иерархии. Для питания высшей иерархии священников предписывается строгое вегетарианство, исключая даже оволактовегетарианство (растительное питание с добавлением яиц и молока). Критерием и целью является повышение духовных и ментальных качеств особо посвященного человека.
- Энергоинформационные обмены между природными сущностями (минералы, растения, животные, люди) происходят на уровнях физико-химическом и лучистополевом, иногда не известной для западной науки природы. Сущность таких взаимодействий основана на учениях Востока по антропогенезу и космогенезу.
- Эффективность «высокого» образа жизни («кошерного» в иудаизме, «сатвического» в ведантизме) в значительной мере зависит от уровня действующей религиозной Иерархии и уровня посвящённости человека и общины.
- «Высокий» образ жизни обязывает человека к служению на благо человечества, дает ему соответствующие **силы и условия**, однако делает уязвимым в обычных «низких» жизненных ситуациях. Возвращение посвященного человека к «обычному» образу жизни или к жизни «без служения» – грозит ему гибелью. Такая же опасность угрожает человеку не достаточно «чистому» и духовному при попытках выхода в другие «миры», для которых он не посвящен. В еврейской традиции – это особые законы для левитов, коенов и первосвященников.

7. Законы и традиции «таарат а-мишпах» – «семейной чистоты» – в еврейской бытовой культуре.

Основами бытовой культуры развитых цивилизаций являются семейные отношения. Человек представлен на земле

мужчиной и женщиной. Мужское и женское начало, «Ян» и «Инь» (в китайской традиции) – знаменуют законы эволюции во Вселенной от полевых структур через объективированные материальные объекты до высших духовных структур. На различных этапах действуют особенные законы, но, есть в них некоторые типические и архетипические черты. Многомерные миры в своих сложнейших взаимодействиях проходят стадии этой «бинарности», выступая то в «мужской», то в «женской» ипостаси, «рождая» третью «сыновно-дочернюю». Законы этой эволюции приходят в некотором виде и в наш мир по принципу закона подобия – «что вверху, то и внизу»³³.

В иудаизме семейные отношения приравниваются по важности к отношениям между народом и Всевышним. Часть из них регулируют супружеские отношения, которые называются законами «таарат а-мишпаха» (чистоты семейной).

Законы «семейной чистоты» относятся к «хуким», то-есть законам, которые не может полностью постичь разум, но их нужно соблюдать, повинаясь воле Всевышнего, данной в Откровениях, и исполняя постановления мудрецов.

В настоящее время медицина признала еврейские законы семейной чистоты, как полезные, причём, не только для телесного (соматического) здоровья, но и для душевно-духовного (психического)³⁴.

8. “Семейная чистота” - залог праведности и здоровья.

«Плодитесь и размножайтесь» (Быт 1:28). Б-г даёт каждой женщине столько детей, сколько она может вырастить, – считает еврейская традиция. Если женщина без остатка посвящает себя материнству, её самоотверженность положительно отразится не только на детях, но и на внуках и на многих поколениях их потомков. Естественный промежуток времени между рождениями детей длится не менее двух лет, если женщина в этот период соблюдает законы семейной чистоты и традиции еврейской культуры, а также обязательно кормит ребёнка своим молоком. Разумеется, что при этом она может не применять никаких искусственных средств и методов, предупреждающих беременность, и тем самым, дополнительно сберечь здоровье³⁵.

Попытки регулировать природную репродуктивную активность человека «западными» технологиями вызывают отрицательную реакцию мудрецов Востока. «Считаю препараты подавляющие половую чувствительность, безусловно, вредными. В половой энергии заключена мощная сила, основа жизнеспособности и творчества, потому можно лишь заботиться об уравнивании и правильном направлении её, но всякое искусственное подавление недопустимо. В некоторых случаях, усиленная физическая работа даёт прекрасные результаты. Все Учения древности указывают на то, что мы должны стремиться не подавлять наши чувства или, как их называют, страсти, но уравнивать и утончать их качества»³⁶.

Соблюдение законов семейной чистоты – трудная, не простая забота и для женщины и для мужчины. Но «Б-г не предъявляет к своим созданиям чрезмерных требований»³⁷. Когда Б-г посылает испытание, Он даёт человеку внутренние силы выдержать его.

В русской культуре семейные узы обозначаются словом «брак». Можно сделать предположение, что это слово произошло от еврейского словосочетания «бэ руах» – «в духе» или «барух» – «благословенный». То есть, если в шутку, «брак» семейный не имеет отношения к браку на производстве.

Семейный брак – отражение союза человека, народа и Всевышнего. Семейный дом – святилище в миниатюре по размеру, но огромно по святости. В день бракосочетания – «хупы», – опускается с неба «Шехина» – Б-жественное присутствие, чтобы «поселиться» у новобрачных. Этот день святости, благочестия и поста аналогичен всенародному дню покаяния Йом Кипур. Молодым прощаются бывшие неблагоприятные проступки, муж и жена наделяются духовной силой. В этот день они делают раскаяние («тшува»), молитву («тфила»), благотворительность («цдака»), просят прощения у родителей. В этой связи становятся понятными бессмысленность и обречённость внебрачных и внесемейных отношений³⁸.

«Знайте, что акт соединения чист и священен, если осуществлён должным образом, в должное время и с должными намерениями. Не следует думать, будто в таком

соединении есть что-либо отталкивающее или неподобающее, не дай Б-г» (Рамбам. Игерет акодеш)³⁹.

«Жена должна соединиться с мужем также и в священных и возвышенных мыслях. Их сознания соединяются в одно... тогда они сами соединяются и Б-жественное присутствие будет между ними» (Рамбам. Игерет акодеш)⁴⁰. Брачный союз – как соединение двух частей одной души («Зоар»). Женщина равноправна с мужчиной. «И прилепится к своей жене, и станут они единой плотью» (Быт 2:24).

Для мужчин в Торе дано большее количество заповедей. Выполнение мицвот оттачивает природу человека и приводит её в согласие с волей Всевышнего. Природа женщины не требует таких «усилий», потому что ей присуща **естественная интуитивная причастность** воле Б-га. Женщине была дарована естественная способность воспринимать супружескую близость как священный и возвышенный акт, который, кроме физической близости, даёт ей ощущение эмоциональной самореализации. Признание особенностей женской чувственности и женской репродуктивной функциональности является главным в системе еврейских законов, называемых «таарат амишпаха» – «чистоты семейной»⁴¹.

Законы «таарат амишпаха» предусматривают многие случаи осложнений семейной и супружеской жизни, когда консультантом и учителем является раввин, специально этому обученный. Это совершенно не исключает необходимости обращения к врачам в определённых случаях, иногда после консультации с раввином.

Исполнение законов «таарат амишпаха» даёт возможность обогатить супружескую жизнь дополнительной святостью, внося её в самую интимную сферу. Освятив таким образом брак, мужчина и женщина делают свой союз неизмеримо более крепким. Кроме того, эти законы естественным образом регулируют интимную жизнь супругов. В те дни месяца, когда у женщины «обычное», она считается находящейся в состоянии «нида» – «отделённой» («надад» – отделять). Жена – «нида» отделяется временно от мужа, муж отделяется от жены. Не допускается близость, регламентируются все моменты пребывания вместе, регламентируется питание и поведение. «К жене, когда она нида, не приближайся» (Лев

18:19). А цель всего этого очень высока и серьёзна: обеспечить женщине условия ежемесячной смены её репродуктивного состояния, подготовить грядущее зачатие, обезопасить «детское место», не нарушить смену гормонального статуса, создать психологический комфорт временного психосоматического нездоровья. Научная медицина подтвердила необходимость особых правил для состояния «нида» и даже привела свою статистику увеличения (в 20 раз!) тяжёлых женских заболеваний в случае не соблюдения ограничений и правил «таарат амишпах»⁴².

Время состояния «нида» длится 12 и более дней. «Таарат амишпах» предусматривают правила поведения, методы контроля и терапии, сопровождающие этот важнейший период – они составляют «золотой фонд» в библиотеке иудаизма и подробно описаны.

Профилактика излишеств, связанных с репродуктивной – «рождающей» функцией человека достойна прямого цитирования из энциклопедии иудаизма «Кицур Шулхан арух»:

«Семя (человека) – это сила тела и свет глаз, и, когда оно изливается слишком часто, сила тела уменьшается и человек теряет жизнь. И всякий, кто слишком часто осуществляет половую близость, внезапно стареет, сила его слабнет, глаза его слепнут, и дурной запах идёт из его рта, и волосы на его голове, брови и ресницы выпадают, а волосы его бороды, подмышек и на ногах становятся гуще, и зубы его выпадают, и он болеет ещё многими другими болезнями, кроме этих. Сказали мудрецы, занимающиеся медициной: только один из тысячи умирает от болезней, а тысяча – от чрезмерно активной половой жизни. Поэтому следует человеку остерегаться»⁴³. Эта книга содержит подробные указания по духовной и физиологической оптимизации репродуктивного периода жизни семьи и профилактике извращений в браке и вне брака. Приводятся рекомендации по поведению, питанию и приобретению полезных и праведных навыков в период репродуктивной активности. В случаях вольного или невольного нарушения заповедей приводятся способы восстановления ритуальной чистоты.

9. Семейная чистота и «миква». Рождение «пророков» или «Праздник, который всегда с тобой».

Время окончания состояния «нида» знаменуется ритуалом освящения женщины погружением в специальный бассейн со специальной водой – в «микву». *«Источник или резервуар, где есть скопление вод, должен быть чистым»* (Лев 11:36). «Миква» применяется в еврейской традиции с древнейших времён и является кульминационным моментом для женщин и мужчин при необходимости достижения ими высокого уровня ритуальной чистоты перед совершением любого сакрального действия, в том числе, для женщин перед возможным зачатием ребёнка. Так, например, в самый сакральный еврейский праздник Йом-Кипур, когда Первосвященник один раз в год должен войти в «Святая Святых» Храма, он пять раз за день проходит ритуал освящения погружением в «Микву». «Миква» является завершающим этапом после гигиенической очистки тела постом, Кашрутом, умыванием и другими способами физической и физиологической очистки. Погружение в «микву» является сакральным действием высокой эффективности, и поэтому к её устройству, к виду и качеству воды и к освящающим ритуалам предъявляются высокие требования. Без освящения в «микве» женщина остаётся в состоянии «нида», и для неё действуют все запреты и правила этого состояния сколь угодно долго, в том числе, для мужа она остаётся совершенно «неприкасаемой». Освящение «миквой» после окончания ежемесячного цикла в корне преобразует самочувствие и превращает «временное отдаление-нида» в праздник, который «всегда с тобой». Верным помощником в этот период служит еврейский календарь с четким указанием начала и окончания суток и фаз лунного месяца, имеющих важное значение в законах и традициях «таарат амишпаха» и в жизни женщины⁴⁴.

Вода для «миквы» должна иметь естественное происхождение, не подаваться из водопровода, должна быть проточной. Пригодной является вода из родников, дождевая, снежная, речная, морская. При невозможности устройства «миквы», допускается производить освящение погружением в естественные проточные водоёмы, реку и море, после обязательной аттестации этих мест раввином.

Рамбам: *«Погружение – это действие, совершаемое на основе веры, поскольку ритуальная чистота не является грязью, которую можно смыть водой»*⁴⁵. Различные воды имеют разную «духовную» природу. Не всякая вода обеспечивает своим действием переход от ритуальной нечистоты («тума», «нида») к ритуальной чистоте («таара»). Вода из водопровода является «бездуховной», не пригодной для миквы. В трудных обстоятельствах при дефиците естественных вод, допускается свежая водопроводная вода, но с постоянной добавкой дождевой воды, которая должна находиться в отдельном резервуаре. Её нельзя переносить на руках, она должна идти самотёком. Снег считается естественной водой, если он помещён в «микву» до того, как начнёт таять. Перевозят снег в машинах с морозильными установками⁴⁶.

Иудаизм, особенно мистический иудаизм, внимательно изучает понятия и состояния ритуальной чистоты и делает попытки довести глубину этих законов до сознания обычного человека. Мудрец, учёный и раввин Ицхак Лурия (Аризаль) писал в XVI в.: *«Время от времени души, наделённые высоким духовным потенциалом, спускаются в этот мир. Кому выпадает честь дать этой душе жизнь? Женщинам, которые окунаются в микву вовремя»*. Когда в «микве» всё тело покрывает специальная вода – связь с Всевышним оптимальна. Этому способствуют и молитвы, и обстановка в «микве», и сознание важности предстоящего после «миквы» сакрального действия – зачатия ребёнка с пророческой душой⁴⁷.

10. Семейная чистота. Миква и вода: жизнь, чистота или «таинство»?

Культура и современная наука знают о воде многое, и знают, что вода участвует во всех «живых» и во многих «не живых» процессах. Сама эволюция жизни многим обязана воде. Воду добывают, очищают, охраняют. Водой кормятся, чистятся, обогреваются, охлаждаются. Вода работает на производствах и на энергетиков. Из-за воды воюют. На воду, росу и дождь посылают благословение. В макроистории Космоса вода возникла не сразу и будет жить не вечно. Медики, биологи, химики, физики открывают полезные свойства «мёртвой» и «живой», дождевой и талой воды. Гомеопаты открыли

в воде «память» на ранее растворённые, но не присутствующие в ней, вещества. В откровениях разных религий предписаны свойства естественных вод «очищать» (вернее, гармонизировать) сакральное «поле» человека.

Существует сильнейшая связь между магнетизмом Земли, переменами погоды и человеком, который есть лучший живой барометр, но человек часто не умеет этот барометр «прочитать». Именно магнетизм Земли часто влияет на ветер, дождь, снег. Земное магнетическое притяжение метеорной пыли в нашу атмосферу является решающим фактором при внезапных изменениях тепла и холода, и погоды. Снег наших северных и горных областей несёт метеорную пыль в качестве центров кристаллизации и этим определяется огромное положительное влияние снежных масс на человека, если вполне устранено избыточное действие самого холода. Магнитные свойства Земли и магнитные свойства «метеорного слоя» над атмосферой планеты во многом определяют условия жизни и погоды на Земле. Метеорные потоки на орбите Земли часто приходят из дальнего космоса, не из солнечной системы. Космическая пыль перехватывается, в основном, северным полушарием, и поэтому в северном полушарии больше континентов, снега и сырости⁴⁸.

Исследователи Сибирского климата отмечают благотворное влияние на человека воздушных арктических масс и дождя – снега, приносимых этим воздухом, обогащённом лучами Северного полюса и метеорными частицами. Экологи Сибири указывают на положительное влияние дождя и снега, несущих лучевое и метеорное «влияние» Арктики и Северного полюса, на растения, урожай и их иммуногенные качества. Эти обстоятельства дают некоторую надежду новому населению Сибири на положительную адаптацию к её климату, несмотря на дурную славу «сибирской ссылки».

Воды «миквы» омывают всю поверхность человека и через мембранные устройства кожи входят в кровь и другие гуморальные части организма. Результат такого прохождения совершенно иной, чем от воды, принятой с пищей и подверженной воздействию пищеварительного тракта. Воды «миквы» «сохраняют в памяти» и передают человеку воздействия минерального царства через родниковые воды, косми-

ческих высот тропосферы и ионосферы через дождевую воду и снег, ледниковых горных влияний и солнечного света речной воды и, всё это вместе взятое, морской воды. Информационно-энергетическая сущность свойств этих вод должна быть бережно и трепетно донесена через «микву» до «нефеш» (животной души) и «нешамы» (духовной структуры) освящаемого человека. «Концентрат мироздания» – естественные первозданные воды Земли и Неба, когда-то породившие жизнь, опять и снова призваны в «микве» к возрождению и зарождению жизни. Можно вспомнить медицинские бальнеологические процедуры с естественными и искусственными минеральными и радиоактивными ваннами, чтобы дополнительно понять психосоматические процессы воздействия «миквы». Только «лекарством» в микве служат капли дождя или кристаллики снега, в центре которых находится метеорная микрочастица. Нельзя подвергать дождевую и снежную воду деформации при переливаниях, так как изменятся полезные свойства «поляризованных» метеоритным веществом квази-кристаллов первичного дождя и снега.

В Сибирских этносах сохранились некоторые традиции возрождающего и очищающего действия естественных вод: воздушно-снежные «ванны» при катарах и для профилактики, «купание» в снегу, обёртывание в простынь, пропитанную утренней росой, погружение в прорубь, и обычные купания в озере, реке, море. Но нет уверенности, что это можно сравнивать с таинством «миквы», которое так неосмотрительно изменили или миновали христианство и ислам, «уходя» от иудаизма. По-другому отнеслись к ритуальной чистоте мудрецы Востока в начале XX века, как сказано: «Чистое место необходимо на известных ступенях посвящения. Гигиена духа подразумевает гигиену тела. Человеческие “испарения” вредны для некоторой стороны духовной жизни. Ритуальные купания должны пониматься буквально и символически»⁴⁹.

11. Еврейская сибирская диаспора во времена реформ. Община и традиции.

«Гилель говорил: “Если не я для себя, кто за меня? Но если я только для себя – что я? И если не теперь, то когда?”» (Авот 1:14). Еврейская сибирская диаспора появилась около

150 лет назад, и в силу многих исторических и социальных явлений, а также удаленности от еврейских центров, потеряла многие параметры еврейской традиции, в том числе, Кашрут и «таарат а-мишпаха». В то же времена в результате культурной и генетической ассимиляции, еврейская диаспора перенимала некоторые традиции коренных этносов, обладающих устойчивостью к неблагоприятным социальным и природным факторам. Появление в регионе привнесенных традиций западной бытовой и духовной культуры приводит к исчезновению и еврейской, и местной традиций.

Историческая судьба безжалостно срывает с мест оседлые народы, обрекая их к переселениям в поисках мира и хлеба насущного. Как правило, с собой они могут взять только «себя» и свою веру – знания о себе, мире и Всевышнем. В новых местах, в диаспоре знания и вера испытываются на пригодность. Народ в диаспоре учит и учится. Прежде всего, осваиваются «жизнедеятельные» технологии бытовой культуры, предназначенные сплотить и оздоровить народ на новых местах.

Природно-климатические условия Сибири считаются трудными для жизни людей, но особенно для «пришлого» населения. Эти трудности переживают народы даже одного этнического направления, если переезжают из других более благополучных климатических зон. Другие этносы, переехавшие в Сибирь, вынуждены адаптироваться «дважды»: и по другой климатической зоне, и по генотипическим признакам. Кроме того, пришлые народы часто вынуждены преодолевать этнические предубеждения со стороны местных этносов, что значительно усложняет психосоматическую адаптацию.

Природно-климатическая адаптация совершается относительно быстро (1–5 лет для молодого и среднего возрастов). Генотипическая адаптация требует столетий. Для пожилого возраста все виды адаптаций становятся проблемой трудно разрешимой.

Социальные обострения, смена государственного устройства, даже если они связаны с возрождением нации, приводят к временному обеднению части населения. Особые проблемы – в национальной диаспоре, недостаточно адаптиро-

ванной в экономический, хозяйственный и психосоматический «климат» региона.

В Сибири реформы и социальная перестройка опустили уровень жизни значительной части населения. Положение национальных диаспор стало критическим. В еврейской диаспоре положение осложнилось эмиграцией значительной части населения общин. Те, кто уехал, скорее всего, повысили свой материальный статус и уровень жизни. Оставшиеся потеряли поддержку уехавших родственников, причём наиболее активных в социальном отношении. Хозяйственное и экономическое возрождение России потребует значительного времени, материальная помощь благотворителей не может решать все проблемы, и задачей общины является «открытие» внутренних резервов. Одним из таких «резервов» является возрождение эффективных национальных традиций, «своих» и «чужих».

Снова вспомним эпидемию чумы в Европе в XIV веке. Погибла значительная часть населения, но меньше всего пострадала еврейская община. Это вызвало взрыв ксенофобии и очередное ложное обвинение: «Евреи отравили колодцы...». Последовали зверские погромы.

Значительно позже медицина начала разбираться в оздоравливающих свойствах Кашрута и «таарат а-мишпаха». Обнаружилась потрясающая вещь: кошерное мясо барана повышает сопротивление организма опасным инфекциям в отличие от не кошерной свинины, снижающей иммунитет организма и вызывающей заболевание крови с последующим поражением головного мозга и других органов. Европа знала это от Авиценны⁵⁰, начиная с XIII века, но не применила. Только в XX веке американский учёный Герберт М. Шелтон⁵¹ доказал несовместимость молочных и мясных продуктов за один приём пищи – один из основных законов Кашрута. Авиценна «открыл» этот закон ещё в X веке, не забыв сослаться на древнейшие еврейские законы. Возрождение «таарат а-мишпаха» принесет в национальную общинную семью существенное оздоровление⁵².

В нашем третьем тысячелетии науке предстоит открыть полезность и других «тайн» Кашрута, и в частности, применить «законы энергоинформационной деструкции и дезинтеграции пищевых веществ» к поражённым паразитами овощам,

фруктам и куриным яйцам неправильной формы или со следами крови⁵³.

Замечательные свойства баранины достойно оценены в монгольском, башкирском и болгарском (татарском) этносах, и общины этих этносов **не будут испытывать судьбу** со свиной... (ни национальную, ни индивидуальную). Башкирские общины до сих пор знают, что именно баранье мясо «согревает» в суровые зимы и значительно лучше, чем говядина, не говоря уж о свинине, категорически запрещённой⁵⁴.

Кошерное мясо – это хорошо и почти бесспорно, но много ли мяса имели древние и средневековые еврейские общины? Во времена Храмов – по большим праздникам, во времена галута – изредка по Шаббатам... Постоянным источником необходимого белкового питания были семена злаков, бобов и орех. Наши обычные, не всегда вкусные каши, горох, фасоль, соя и много разнообразных семечек и орех.

В наше трудное для обедневших семей время наступил период, так называемого, «скрытого» голодания – белкового «голода». Относительно легко доступный картофель маскирует белковое голодание – обеспечивает чувство насыщения. В нём 1–2% белка – всего лишь. Добавка зернового питания (белка до 10%) значительно повышает его ценность, а добавка зернобобового и орехового – делает питание сбалансированным. Даже небольшая добавка молочных продуктов приближает питание к оптимальному. Многие древние этносы признавали эту опасность и выработали особые «технологии» спасения населения от «невидимой» причины потери здоровья. Автором сделана попытка реконструкции традиционных лактовегетарианских технологий «сбалансированного» питания в условиях недостатка средств или проблем с поставками продуктов, или проблем с соблюдением Кашрута⁵⁵. Перечисленные в указанной работе пищевые технологии относятся к традиционному растительно-молочному питанию народов Центральной и Средней Азии, взятому с уклоном на «постную трапезу» с учётом минимальной стоимости, но максимально возможной сбалансированности по необходимым ингредиентам.

12. Заключение о национальном «эго»: «Дай ты им всем понемногу. И не забудь про меня...»⁵⁶.

Уникальность и ценность национальных культур, этническое и религиозное самосознание, противостоят современным тенденциям «западной» глобальной универсализации и стиранию этнического своеобразия. Елена Рерих, исследовательница эзотерической культуры Востока в своей, как она называла, «Живой этике» цитировала индийских мудрецов:

«Твердят о необходимости развития национального сознания и совершенно правильно. Любовь к родине есть чувство священное. Именно национальное сознание есть выражение характера нации, а характер качества есть наибольшая ценность в каждом проявлении. Люди и страны должны охранять основу своего характера, своей индивидуальности, развивая и обогащая её всеми цветами, растущими на их лугу, всеми возможностями, им доступными. Именно задача национального гения и состоит в том, чтобы претворить и пропустить через призму своего сознания достижения всех народов и веков и дать свой неповторённый синтез этого конгломерата творческих выявлений. Но в малом представлении национальное сознание есть обособление и, следовательно, ограничение. Всякая же обособленность противоестественна и пагубна, ибо она против закона единства Бытия. И так как законы во всём одинаковы, то всё обособляющееся и сжимающееся приводит к усыханию и смерти. Закон Бытия указывает на постоянное расширение и беспредельное раскрытие. Лишь в этом раскрытии, лишь в непрестанном вмещении всех возможностей заключается жизнь вечная. Пресекайте это осознание, и жизнь такого человека останется привязанной к мимолётному сознанию одной личности. В наш век уже усвоено, что если человечество хочет успешно развиваться, то оно должно допустить некоторое международное сотрудничество»⁵⁷.

Сравните с «институтом» Письменной и Устной Торы. Мишна и Талмуд, а также огромное количество дополнений, исследований, комментариев и систематизаций-кодификаций в течение 2000 лет – развивали и адаптировали первоначальное Откровение еврейского народа с учётом достижений мировой культуры. Открытость иудаизма к историческим и

культурным достижениям человечества соответствует Божественному предопределению: еврейскому народу «быть народом святым» и служить примером для других народов.

Примечания

¹ Понятие *интродукция* заимствовано автором из растениеводства. Этот термин для нашего контекста комментирует специалист по растениеводству доктор Ольга Вайшла: «Если это новые народные традиции, то термин *интродукция* вполне уместен. В растениеводстве в общем смысле это означает сознательное или бессознательное введение в культуру дикорастущих растений, то есть “чуждого” вида в природные местные комплексы. Близкие синонимы: *натурализация* (перенос в аналогичные условия), *акклиматизация* (перенос в значительно отличающиеся условия), *адаптация* (требует изменения генетической структуры популяции)».

² Представленная статья – концептуальное выражение основных положений проекта, выполненного автором на программе «Мельтон» при Еврейском университете в Иерусалиме в 2002–2003 гг.

³ *Израэль-Меир Лау*. Практика иудаизма в свете Устной Торы. Иерусалим, Масада, 1991. С. 118.

⁴ *Израэль-Меир Лау*. Практика иудаизма... С. 122.

⁵ Кицур Шулхан арух., М., КЕРООР, 1999.

⁶ *Вашиал Ш.* Кашрут. Иерусалим, Геулим, 1975. *Израэль-Меир Лау*. Практика иудаизма... *Кармель Арье*. Иудаизм. Еврейский образ жизни. Обоснования и пояснения. Иерусалим, 5754–1994. *Кашрут*. Иерусалим, Швут Ами, 1992.

⁷ *Израэль-Меир Лау*. Практика иудаизма... С. 119.

⁸ (*Рерих Е.И.*) Агни Йога, в 3-х томах. Самара, Рериховский центр духовной культуры, 1992. В традиции Международного исследовательского центра Рерихов (МЦР, г. Москва) это издание работы исследовательницы восточных культур Е.И. Рерих принято называть «Живая этика». О кормлении боевых коней мясом барса упоминается в разделе «Мир огненный», с. 482 цитируемого издания.

⁹ *Шелтон Герберт М.* 1. Голодание спасёт вашу жизнь. 2. Правильное сочетание пищевых продуктов. М., МП «Ритм», 1991. Перевод с англ.: 1. *Herbert M. Shelton*. Fasting Can Save Your Life. By Natural Hygiene Press, Inc. All Rights Reserved. Printed in the United States of America. 1964. 2. *Herbert M. Shelton*. Food Combining Made Easy. Published by Willow Publishing, Inc., San Antonio, Texas Original Printing, 1951.

¹⁰ Информация получена в результате консультации у специалистов по медицинской антропологии и биологии животных в Сибирском государственном медицинском университете.

¹¹ *Шифман Лоуренс*. От текста к традиции. История иудаизма. М. Мосты культуры, 2001. С. 243–245.

¹² Справочник по биологии. Киев, Наукова думка, 1981. Раздел «Гормоны».

¹³ *Кармель Арье*. Иудаизм... С. 129.

¹⁴ *Бадмаев П.* Основы врачебной науки Тибета «Жуд – Ши». М. Наука, 1991.

¹⁵ *Кармель Арье*. Иудаизм... С. 221, 309. *Справочник по биологии*. Киев, Наукова думка, 1981. Раздел «Гормоны».

- ¹⁶ *Носенко Е. Э.* «...Вот праздники Б-га». Историко-генетическое исследование еврейских праздников. М., Восточная литература, 2001. С. 160–163.
- ¹⁷ *Перл Хаим, Брукс Рувен.* Иуданка. Иерусалим, 1994.
- ¹⁸ Все цитаты из «Пиркей Авот» даются по изданию: *Трактат Авот.* Иерусалим, 1984.
- ¹⁹ *Шелтон Герберт М.* 1. Голодание спасёт вашу жизнь. 2. Правильное сочетание пищевых продуктов...
- ²⁰ *Абу Али ибн Сина.* Канон врачебной науки, в пяти книгах, Ташкент, кн. I, 1954; кн. II, 1956; кн. III(1), 1958; кн. III(2), кн. IV, 1960; кн. V, 1960.
- ²¹ *Сорокина Т. С.* Атлас истории медицины. Первобытное общество, древний мир. М. Изд. Университета дружбы народов, 1987.
- ²² *Ленхобоев Г. Л., Жамалдагбаев Н. Ц.* О тёплых и холодных свойствах пищевых продуктов и лекарственных средств. Препринты № 220, 221. Новосибирск: ВЦ СО АН СССР, 1980.
- ²³ *Ибрагимов В. С.* Точечный массаж. / Энергия. Издательство АН СССР, № 9, 1984.
- ²⁴ *Ленхобоев Г. Л., Жамалдагбаев Н. Ц.* О тёплых и холодных свойствах пищевых продуктов...
- ²⁵ *Абу Али ибн Сина.* Т. 2, №№ 377, 401.
- ²⁶ *Абу Али ибн Сина.* Т. 2, № 401.
- ²⁷ *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина. Уфа, 1985.
- ²⁸ Путь к здоровью. Сб. статей (М. Горен; Д. Осава, и др.). С-Пб, Лейла, 1993.
- ²⁹ *Спираль познания.* М., Прогресс, «Сиринь», 1992. С. 164. Цитата незначительно изменена и сокращена. В этой книге прослеживаются жизненные циклы «рождения, взросления, старения» в человеке и природе в процессах антропо и космогенеза, характерных для философии культуры Востока.
- ³⁰ *Клизовский А. И.* Основы миропонимания современной эпохи. Рига, «Виeда», 1991. Т. 2. С. 76–78.
- ³¹ (*Рерих Е. И.*) Агни Йога... Раздел «Мир Огненный», с. 482.
- ³² *Хазанов В. Ш.* Индивидуальная бытовая культура человека исторического: валеологические аспекты. Учебное пособие. Томск, Издательство ТГУ, 2004 (в печати).
- ³³ Письма Махатм. Самара, Рериховский центр духовной культуры, 1993. *Спираль познания.* М. Прогресс, «Сиринь», 1992.
- ³⁴ *Абрамов Теила.* Секрет еврейской женственности. Иерусалим, 1990. *Нерия Рахель.* Счастливая семейная жизнь. Иерусалим. (Издание Всеизраильского центра ревнителй чистоты семьи). *Израэль-Меир Лау.* Практика иудаизма в свете Устной Торы. Иерусалим, Масада, 1991. С. 431.
- ³⁵ *Абрамов Теила.* С. 145.
- ³⁶ *Рерих Е. И.* Письма, в 3-х томах. Новосибирск, 1993. Т. 2. С. 89.
- ³⁷ Из трактата «Авода зара», цитируется по изданию *Абрамов Теила.* Секрет еврейской женственности. С. 142
- ³⁸ *Абрамов Теила.* С. 138.
- ³⁹ *Рамбам.* Игерет акодеш. Цитируется по *Абрамов Теила.* С. 24.
- ⁴⁰ *Абрамов Теила.* С. 24.
- ⁴¹ *Абрамов Теила.* С. 25.

- ⁴² *Абрамов Теила*. С. 31, 40. *Нерия Рахель*. Счастливая семейная жизнь. Иерусалим. (Издание Всеизраильского центра ревнителей чистоты семьи).
- ⁴³ Кицур Шулхан арух., М., КЕРООР, 1999. Гл. 150:17.
- ⁴⁴ *Абрамов Теила*. С. 17.
- ⁴⁵ *Абрамов Теила*. С. 104.
- ⁴⁶ *Абрамов Теила*. С. 106–108.
- ⁴⁷ *Абрамов Теила*. С. 110, 112.
- ⁴⁸ Письма Махатм. С. 445–447.
- ⁴⁹ (*Рерих Е.И.*) Агни Йога... Т. 1. С. 151.
- ⁵⁰ *Ибн Сина*. Трактат по гигиене. Ташкент, ЦК компартии Узбекистана, 1982.
- Петров Б. Д.* Ибн-Сина (Авиценна). М. Медицина, 1980.
- ⁵¹ *Шелтон Герберт М.* 1. Голодание спасёт вашу жизнь. 2. Правильное сочетание пищевых продуктов...
- ⁵² *Абрамов Теила*. Секрет еврейской женственности... *Нерия Рахель*. Счастливая семейная жизнь...
- ⁵³ *Хазанов В.Ш.* Индивидуальная бытовая культура...
- ⁵⁴ *Гумаров В.З.* Башкирская народная медицина...
- ⁵⁵ *Хазанов В.Ш.* Индивидуальная бытовая культура...
- ⁵⁶ Из песни Булата Ожуджавы.
- ⁵⁷ (*Рерих Е.И.*) Агни Йога... Т. 2. С. 108.

Юрий Вассерман (Пермь)

Антимодернизационный синдром и ксенофобия, опыт социокультурного эмпирического исследования¹

Теоретические предпосылки исследования

Процесс модернизации общества, начавшийся в Западной Европе в XVI веке, продолжает свою экспансию, охватывая все новые регионы, вовлекая в сферу своего влияния народы, принадлежащие разным культурным ареалам. Вызывая быстрые изменения во всех сферах жизнедеятельности традиционных обществ (экономике, политике и т.п.) модернизация воспринимается как вестернизация их культур и вызывает негативную реакцию у различных групп в этих обществах тяготеющих к традиционной культуре. Такую реакцию можно назвать культурным анти-модернизационным синдромом. Этот синдром может носить различные идеологические окраски, но носителем его выступают социальные группы с пониженным уровнем модернизации их культуры. Очень часто этот синдром часто сопровождается такими, достаточно близкими явлениями, как не толерантность, этноцентризм, ксенофобия, и, в частности, негативным отношением к евреям. В дальнейшем мы будем пользоваться понятием ксенофобия.

В нашей работе мы будем опираться на представления о культуре, идущие от американского культуролога Лесли Уайта и его последователей. Армянский культуролог Эдуард Маркарян в данной традиции удачно, на наш взгляд, определяет понятие «культура» как теоретическое выражение «... регулятивных и осваивающе-исполнительных механизмов, т.е. средств, благодаря которым деятельность людей стимулируется, программируется, координируется, контролируется, и средств исполнения соответствующих программ и освоения тех или иных сфер окружающей среды ...», культура «... есть ни что иное, как специфический способ человеческой деятельности, иначе говоря, общая система надбиологически выработанных средств, благодаря которым эта деятельность осуществляется»². Другими словами, присущая любому обществу система норм, ценностей, установок и идеалов явля-

ется важнейшим средством интеграции и координации его членов, средством адаптирующих их поведение к окружающей среде и включается исследователями культуры в ее состав.

Явление ксенофобии, как социокультурный феномен изучается многими общественными науками, в том числе и социологией. Понятие «ксенофобия», как и противоположное ему понятие «толерантность», таким образом, может быть интерпретирована, как некий внебиологически наследуемый регулятор поведения людей, установка (отрицательная или положительная) на представителей аутгрупп. Некоторые авторы рассматривают ксенофобию в качестве некоего атрибута механизмов формирования наций (одного из элементов модернизации), так, например, Л.М. Щеглов отмечает, что, «... Борьба за национальное возвышение ... чаще всего предусматривает два механизма:

1. Создание из какой-либо группы (народа) образа врага в качестве фактора для объединения, консолидации.
2. Средства разрядки групповых эмоций, направляемых политическими деятелями ...»³.

Ксенофобия, как аспект межнациональных отношений, в том числе негативное отношение к евреям (антисемитизм), неоднократно исследовались социологическими методами. Так, Теодор Адорно и его коллеги выделил набор социальных установок, связанных с предрассудками и предубеждениями, лежащими в основе антисемитизма, как одного из проявлений ксенофобии⁴.

В результате проведенного исследования им, в частности, установлено, что люди, предубежденные против евреев, предубеждены также против многих других этнических групп. Исходя из этого, Адорно сделал вывод, что антисемитизм является частью более широкого круга социальных установок, названных им «этноцентризмом», т.е. установок на неприятие любой аутгруппы и завышенной оценки своей собственной ингруппы. Показатель антисемитизма, измеренный с помощью шкалы социальных установок, в которой все утверждения касались евреев, имел высокую корреляцию (0,80) с показателем этноцентризма, измеренным шкалой, в которой упоминаний о евреях не было.

Для эмпирического определения авторитарной личности Т. Адорно использовал специальную личностную шкалу. Несмотря на то, что в данной шкале нет утверждений, упоминающих расовые или национальные группы, корреляция данной шкалы и шкал этноцентризма и антисемитизма составляет 0,70. Это показывает, что в основе синдрома авторитарной личности лежат этноцентризм и антисемитизм, как проявления ксенофобии.

По данным западных исследователей (Р. Кристи, М. Ягода, Ф. Черри, Д. Бирни др.), уровень авторитаризма личности положительно коррелирует, в частности, с условием ее социализации, респонденты выросшие в городской местности менее авторитарны, чем выросшие в сельской местности⁵.

Таким образом, усвоение городской культуры в процессе модернизации общества по данным западных исследователей снижает уровень ксенофобии и, в частности, антисемитских установок.

В короткие исторические сроки процесс модернизации превратил российское общество из общества, базирующегося на экономике, в которой было относительно слабо развито общественное разделение труда, большинство населения было занято в натуральном крестьянском хозяйстве и проживало в сельской местности, в общество с высокоразвитым разделением общественного труда и вовлечением основной массы населения в урбанизированный образ жизни, базирующийся на товарном производстве. Процесс модернизации любого общества сопровождается процессами урбанизации, секуляризации, повышения уровня образования населения и т.п.

Проведенный анализ теоретических предпосылок, позволяет, на наш взгляд, высказать гипотезу о том, что в процессе российской модернизации мы сможем наблюдать процессы аналогичные процессам модернизации в западных странах и конкретнее, повышение уровня модернизированности, урбанизированности культуры респондентов, повышает уровень толерантности и снижает уровень ксенофобии культуры респондентов, т.е. смягчает антимодернизационный синдром.

Методическая часть исследования

Для проверки данной гипотезы был использован массив социологических данных. Опрос проводился в целях отработки инструментария, но полученные материалы позволили рассмотреть некоторые аспекты социокультурных последствий модернизации нашего общества. В частности была проанализирована проблема формирования в нем авторитарного типа личности, атрибутом которого считается наличие ксенофобных установок.

Сбор первичной информации был осуществлен путем опроса студентов трех высших учебных заведений г. Перми с помощью специального вопросника.

В качестве контрольного показателя для выявления отношения к представителям аутгруппы была использована степень согласия с одним из 72 использованных в данном вопроснике утверждений – «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих». В процессе процедуры опроса респондентам предлагалось высказать свое согласие или несогласие с каждым из этих 72 утверждений. Степень согласия или несогласия измерялась шкалой из 6 пунктов:

совершенно не согласен	-3
не согласен	-2
скорее не согласен, чем согласен	-1
скорее согласен, чем не согласен	1
согласен	2
совершенно согласен	3

В качестве показателя возможности освоения респондентом культуры того или иного типа (городской или сельский) использовались ответы на вопрос: «Где прошло Ваше детство?». Кроме того, с помощью вопросов такого типа фиксировались условия социализации родителей респондента и родителей его родителей. В качестве возможных вариантов ответа на эти вопросы использовались следующие :

- сельская местность;
- поселок городского типа;
- небольшой город (типа районного центра);
- большой город (типа областного центра);
- столичный город.

Таким способом выяснялись возможности освоения респондентами культуры городского типа.

В результате проведенного социологического опроса было собрано около 600 анкет. Из анализа были исключены анкеты, в которых были пропуски ответов на некоторые вопросы. В окончательную выборку попало 528 анкет. Анализ проводился на персональном компьютере с использованием статистического пакета для социальных наук. В процессе обработки данных различные уровни согласия респондентов с утверждением, по которому определялось отношение к евреям, были перекодированы таким образом, что свелись к двум градациям: в какой-то степени согласен и в какой-то степени не согласен. Распределение этих градаций в зависимости от условий социализации опрашиваемых (ответы на вопрос «Где прошло Ваше детство?») полученных в результате кросстабуляции названных переменных оказалось следующим (см. Таблицу 1)

Таблица 1

Распределение согласных и несогласных с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от типа поселения, в котором протекала их социализация

	Не согласен	Согласен	Всего
Сельская местность	71 84,5%	13 15,5%	84 100%
Поселок городского типа	48 81,4%	11 18,6%	59 100%
Небольшой город (типа районного центра)	107 76,4%	33 23,6%	140 100%
Большой город (типа областного центра) и столичный город	170 70,5%	71 29,5%	241 100%
Всего	396 75,6%	128 24,4%	524 100%

Расчет по данной таблице сопряженности коэффициента силы связи «гамма» дает его значение равное +0,23. Проверка статистической значимости связи по критерию «хи-квадрат» не

позволяет принять нулевую гипотезу об отсутствии связи между анализируемыми переменными, с уровнем значимости 0,05.

Приведенные выше данные показывают, на наш взгляд, что чем лучше условия для освоения городской культуры (чем урбанистичнее среда первичной социализации), тем выше вероятность усвоения ксенофобных установок по отношению к евреям.

Семья является важнейшим каналом социализации индивида. Тип культуры семьи в значительной мере формирует тип культуры выросшего в этой семье индивида. В связи с этим представляется целесообразным проследить влияние на формирование изучаемой установки не только условий социализации индивида, но и условий социализации его родителей, а также дедушек и бабушек.

Процесс урбанизации в нашей стране начался относительно недавно. Эта историческая особенность отразилась в данных нашего исследования. Так если среди опрошенных 40% отметили большой город в качестве типа поселения, в котором они выросли, то сельская местность в этом качестве отметили только 16,4% опрошенных. У родителей опрошенных большой город выступает в качестве типа поселения, в котором прошло детство только 14,7 – 16,8 % случаев, а сельская местность в 54,0 – 57,1 % случаев. У дедушек и бабушек соответственно 6,1 – 7,0 % и 62,4 – 77,2 % случаев.

Для изучения влияния накопления того или иного типа культуры в семьях опрошенных на наличие ксенофобных установок к евреям в выборочной совокупности были сформированы подгруппы однородные относительно анализируемых условий социализации родителей и родителей. Например, отбирались респонденты у которых оба родителя выросли в условиях большого города и все дедушки и бабушки выросли в условиях сельской местности, или оба родителя выросли в условиях сельской местности и все дедушки и бабушки выросли в этих же условиях и т.п. В таблице 2 приведены некоторые результаты такого рода группировки анализируемых данных.

Приведенная в таблице 2 группировка данных, ввиду малочисленности полученных групп не дает возможности статистической проверки значимости связи кросстабулиро-

ванных данных, но не опровергает найденных ранее тенденций, что наводит на мысль о том, что современная городская культура в нашей стране является фактором, способствующим формированию у индивидов ксенофобных установок в отношении к евреям. Данные показывают, что чем в более урбанизированных культурных условиях семьи социализируются респонденты, тем выше вероятность формирования у них ксенофобного отношения к евреям.

Использованный инструментарий позволил зафиксировать некоторые условия, в которых происходила социализация индивидов, в частности, уровень образования родителей и тип поселения, в котором прошло детство респондента. Показатель уровня образования родителей был получен путем суммирования рангов образования отца и матери и выделением двух градаций. Первая градация – «относительно низко образованные» соответствует рангам «среднее специальное образование» и ниже. Вторая – градация «относительно высоко образованные» соответствует рангам «незаконченное высшее» и выше. Показатель типа поселения включал четыре градации: «сельская местность», «поселок городского типа», «небольшой город», «большой город». Как показала кросстабуляция индикатора отношения к евреям с индикаторами условий социализации, последние по-разному связаны с первым. Так, обнаруживается статистически-значимая, положительная связь (коэффициент гамма = + 0,23) между показателями ксенофобии и типа поселения, в котором происходила социализация респондента т.е. чем в более урбанизированной среде протекала социализация респондентов, тем чаще они становились носителями ксенофобной установки (см. таблицу 1). В тоже время между показателем ксенофобии и показателем уровня образования родителей статистически значимая связь не выявляется (коэффициент «гамма» равен -0,02). Но между собой факторы положительно связаны (коэффициент «гамма» равен +0,25). Последний факт легко объясняется тем, что лица с более высоким образованием чаще встречаются на более урбанизированных территориях. Использование показателя «уровень образования родителей» в качестве контрольной переменной при кросстабуляции двух оставшихся приводит к усилению связи между ними (коэффициент «гамма» равен

Таблица 2

Распределение ксенофобных установок против евреев в выборочной совокупности в зависимости от уровня урбанизированности культуры семей респондентов

Условия первичной социализации респондентов	Условия первичной социализации родителей респондентов	Условия первичной социализации дедушек и бабушек респондентов	Численность подгруппы (чел.)	Доля в подгруппе согласных с утверждением что «евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» (%)
Сельская местность	Сельская местность	Сельская местность	50	12,0
Поселок городского типа	Сельская местность	Сельская местность	26	19,2
Небольшой город	Сельская местность	Сельская местность	48	20,8
Большой город	Сельская местность	Сельская местность	48	33,3
Большой город	Большой город	Сельская местность	5	40,0

Таблица 3

Распределение доли респондентов выразивших согласие с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от типа поселения, в котором протекала их социализация и уровня образования их родителей.

Тип поселения/ Уровень образования родителей	«Сельская местность»	«Поселок городского типа»	«Небольшой город»	«Большой город»
«Относительно низко образованные»	17,4%	18,2%	20,5%	32,7%
«Относительно высоко образованные»	6,5%	20,8%	24,5%	27,6%
В целом по массиву	15,5%	18,6%	23,6%	29,5%

+ 0,28). Характер выявленных связей заставляет предположить наличие противоположенную направленность анализируемых факторов на формирование ксенофобной, антисемитской установки, но более влиятельным оказывается фактор «тип поселения». Не смотря на то, что с ростом степени урбанизированности поселения в нем возрастает доля населения с более высоким уровнем образования, это не может нейтрализовать действие второго фактора. Результаты совместного действия анализируемых факторов приведены в таблице 3.

Приведенные в таблице данные позволяют высказать обоснованное, на наш взгляд, предположение о том, что в современных российских условиях сочетание таких особенностей социализации индивида, как высоко урбанизированная среда и пониженный уровень образования родителей, возможно, влечет более частое формированию ксенофобных установок у студенческой молодежи.

При дальнейшем исследовании был продолжен анализ факторов способных влиять на формирование ксенофобных установок личности в процессе модернизации российской культуры. В частности, анализировалось влияние такого фактора как религиозность. Она измерялась с помощью следующей шкалы из семи пунктов:

В Бога не верю и активно выступаю против религии

В Бога не верю, но активно против религии не выступаю

В Бога не верю, но вреда в религии не вижу

Испытываю колебания между верой и неверием

В Бога верю, так воспитан

В Бога верю, привлекают религиозные обряды

В Бога верю, в этом смысл моей жизни

При кросстабулировании данная шкала была свернута до трех пунктов:

В Бога не верю...

Испытываю колебания между верой и неверием

В Бога верю...

Результаты кросстабуляции показали статистически значимую связь между уровнем религиозности респондентов и распространенности среди них ксенофобных установок против евреев (см. Таблицу 4). Как видно из таблицы связь имеет

прямой характер, величина коэффициента «гамма» рассчитанного по данной таблице сопряженности равна +0,23.

После анализа независимого влияния фактора урбанизированности среды, в которой прошло детство респондентов и фактора их религиозности на распространенность среди них ксенофобных установок, был изучен характер их совместного влияния на формирование этих установок. Для этого вначале была исследована связь между степенью религиозности респондентов и степенью урбанизированности условий, в которых протекала их социализация. Результаты кросстабуляции этих переменных показали наличие статистически значимой, отрицательной и очень слабой связи, величина коэффициента «гамма» оказалась равной в этом случае -0,03.

Таблица 4

Распределение согласных и несогласных с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от уровня их религиозности

	Не согласен	Согласен	Всего
В Бога не верю...	182	50	232
	78,4%	21,6%	100%
Испытываю колебания между верой и неверием	130	31	161
	80,7%	19,3%	100%
В Бога верю...	75	46	121
	62,0%	38,0%	100%
Всего	387	127	514
	75,3%	24,7%	100%

После этого была исследована связь между уровнем урбанизированности условий социализации респондентов и формированием их ксенофобных установок при элиминировании влияния фактора религиозности. Для этого использовалась кросстабуляция между переменными, фиксирующими условия социализации индивида и формированием его национальной предубежденности, при использовании переменной фиксирующей его религиозность в качестве контрольной.

Результаты кросстабуляции показали, что среди нерелигиозной группы респондентов статически значимая связь между уровнем урбанизированности условий социализации

и уровнем ксенофобии не прослеживается, аналогичная картина наблюдается и в группе респондентов, отметивших свое колебание между верой и неверием. В отличие от них в группе респондентов, отметивших свою религиозность, в результате кросстабулирования выявилась статистически значимая связь между анализируемыми переменными (см. таблицу 5).

Таблица 5

Распределение согласных и несогласных с утверждением “Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих” в зависимости от типа поселения, в котором протекала их социализация среди респондентов отметивших свою религиозность (в одной из ячеек данной таблицы ожидаемые частоты менее пяти.)

	Не согласен	Согласен	Всего
Сельская местность	13 92,9%	1 7,1%	14 100%
Поселок городского типа	9 81,2%	2 18,2%	11 100%
Небольшой город (типа районного центра)	24 61,5%	15 38,5%	39 100%
Большой город (типа областного центра) и столичный город	29 50,9%	28 49,1%	57 100%
Всего	75 62%	46 38%	121 100%

Коэффициент «гамма» показывающий степень связи между переменными, рассчитанный по данным Таблицы 5, оказался равным + 0,463. Условия социализации (повышения уровня урбанизированности социализирующей респондента культуры) выступают в этой группе фактором, увеличивающим уровень ксенофобии.

Далее была исследована связь между уровнем религиозности респондентов и уровнем их предубежденности против чужаков, при элиминировании фактора урбанизированности условий их социализации. Для этой цели снова использовалась кросстабуляция, но уже между переменными, фиксирующими уровень

религиозности респондентов и уровень их ксенофобных установок, при использовании переменной фиксирующей уровень урбанизированности условий социализации респондентов в качестве контрольной. В результате кросстабуляции были получены показатели, характеризующие связь между анализируемыми переменными для групп, различающимися урбанизированности условий их социализации (см. таблицы 6,7,8).

Таблица 6

Распределение согласных и несогласных с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от уровня их религиозности, среди респондентов детство которых протекало в сельской местности (в двух ячейках данной таблицы ожидаемые частоты менее пяти.)

	Не согласен	Согласен	Всего
В Бога не верю	27 71,1%	11 28,9%	38 100%
Испытываю колебания между верой и неверием	30 96,8%	1 3,2%	31 100%
В Бога верю...	13 92,9%	1 7,1%	14 100%
Всего	70 84,3%	13 15,7%	83 100%

Статистически значимая связь между переменными оказалась только в группе респондентов, детство которых прошло в сельской местности, в небольших городах и больших городах. В группе респондентов, чье детство которых прошло в поселках городского типа, исследуемая связь оказалась статистически незначимой. Величина коэффициента «гамма» в группе респондентов, социализация которых протекала в сельской местности (см. таблицу 6) оказалось равной – 0,705.

Таблица 7

Распределение согласных и несогласных с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от уровня их религиозности, среди респондентов детство которых протекало в небольших городах

	Не согласен	Согласен	Всего
В Бога не верю	40 83,3%	8 16,7%	48 100%
Испытываю колебания между верой и неверием	42 80,8%	10 19,2%	52 100%
В Бога верю...	24 61,5%	15 18,5%	39 100%
Всего	106 76,3%	33 23,7%	139 100%

В группе респондентов, детство которых прошло в небольших городах (см. таблицу 7), величина коэффициента «гамма» оказалось равной + 0,359. В группе респондентов, чье детство было проведено в больших городах (см. таблицу 8), величина коэффициента «гамма» оказалось равной + 0,356.

Таблица 8

Распределение согласных и несогласных с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от уровня их религиозности, среди респондентов детство которых протекало в больших городах

	Не согласен	Согласен	Всего
В Бога не верю	92 76,7%	28 23,3%	120 100%
Испытываю колебания между верой и неверием	43 74,1%	15 25,9%	58 100%
В Бога верю...	29 50,9%	28 49,1%	57 100%
Всего	164 69,8%	71 30,2%	235 100%

Результаты анализа корреляции переменных показывают, что условия социализации сильно дифференцируют действие религиозности как фактора, формирующего уровень ксенофобии. Если в сочетании с условиями городской социализации респондентов религиозность повышает этот уровень, то в сочетании с условиями сельской социализации она становится фактором, снижающим уровень ксенофобии.

Прежде чем перейти к анализу совместного действия всех анализируемых факторов мы провели кросстабуляцию между переменной замерявшей уровень образования родителей респондентов и религиозностью респондентов (см. таблицу 9). Как видно из данной таблицы, обнаруживается статистически значимая отрицательная связь между анализируемыми переменными. Чем выше образование родителей опрошенных студентов, тем реже среди последних распространены религиозные настроения. Коэффициент «гамма» рассчитанный по этой таблице оказался равным $-0,164$. Для уменьшения количество ячеек при получении четырех мерных таблиц, переменная замеряющая религиозность была перекодирована, в ней были оставлены две градации:

В Бога не верю или испытываю колебания между верой и неверием

В Бога верю...

Таблица 9

Распределение респондентов по уровням их религиозности в зависимости от уровня образования их родителей

	«Относительно низко образованные»	«Относительно высоко образованные»	Всего
В Бога не верю	103 46,6%	118 53,4%	221 100%
Испытываю колебания между верой и неверием	93 58,9%	65 41,1%	158 100%
В Бога верю...	67 56,8%	51 43,2%	118 100%
Всего	263 52,9%	234 47,1%	497 100%

Повторная кросстабуляция переменных замерявших уровень образования родителей респондентов и религиозность самих респондентов (перекодированная) увеличила абсолютную величину коэффициента «гамма», рассчитанного по новой таблице (-0,225).

На наш взгляд, такая отрицательная связь между анализируемыми переменными вполне объяснима в рамках концепции модернизации культуры любого общества, рост образования и секуляризация идут здесь рука об руку.

В финале нашего исследования была построена четырехмерная кросстабуляционная таблица, в которой исследовалась связь между показателями таких процессов являющихся элементами модернизации как урбанизация, секуляризация, рост образования, динамика отношения к чужакам («ксенофобия – толерантность»). В таблице анализируется влияние на показатель ксенофобных установок студентов условий их социализации (степень урбанизированности среды, в которой выросли респонденты, уровень образования их родителей) и уровня их религиозности. В качестве контрольных использовались переменная «Уровень образования родителей респондентов» (два значения уровня переменной) и переменная «Уровень религиозности респондента» (два значения уровня переменной). Таким образом, были получены четыре подтаблицы данной, четырех мерной таблицы. Статистически значимая связь обнаружена только в одной подтаблице (см. таблицу 10).

Коэффициент «гамма» рассчитанный по этой таблице оказался равным + 0,501.

Обсуждение полученных результатов

Проведенная работа в целом не подтвердила проверяемую гипотезу о том, что в процессе модернизации российского общества более урбанизированная среда, в которой протекала социализация респондентов является фактором, способствующим уменьшению в культуре последних распространенности ксенофобных установок и смягчения антимодернизационного синдрома. Проверка взаимодействия данного фактора с другими с другими элементами процесса модернизации (динамикой уровня образованности и религиозности людей) позволил

уточнить характер взаимодействия этих факторов в процессе формирования ксенофобных установок респондентов.

Таблица 10

Распределение согласных и несогласных с утверждением «Евреи сами виноваты в отрицательном отношении к ним окружающих» в зависимости от типа поселения, в котором протекала их социализация среди подгруппы респондентов выбравших ответ «В Бога верю...» родители которых «Относительно низко образованные» (в одной из ячеек данной таблицы ожидаемые частоты менее пяти.)

	Не согласен	Согласен	Всего
Сельская местность	23 95,8%	1 4,2%	24 100%
Поселок городского типа	14 77,8%	4 22,2%	18 100%
Небольшой город (типа районного центра)	47 78,3%	13 21,7%	60 100%
Большой город (типа областного центра) и столичный город	34 58,6%	24 41,4%	58 100%
Всего	118 73,8%	42 26,3%	160 100%

Сочетание более низкого уровня образования родителей респондентов с более высоким уровнем урбанизированности среды, в которой протекала их социализация, увеличивает вероятность формирования у респондентов ксенофобных установок. Наоборот повышение уровня образования родителей респондентов уменьшает роль фактора повышенного уровня урбанизированности условий социализации респондентов в формировании их ксенофобных установок.

Уровень религиозности респондентов взаимодействует с таким фактором формирования у них ксенофобных установок как степень урбанизированности среды, в которой протекала их социализация противоречиво. При социализации респондентов в условиях сельской местности религиозность респон-

дента является фактором, снижающим вероятность появления у него ксенофобных установок. И, наоборот, при социализации респондентов в условиях городов религиозность респондента является фактором, повышающим вероятность появления у него ксенофобных установок. Столь различное действия фактора религиозности позволяет, на наш взгляд, высказать гипотезу о существовании в нашем обществе (или только в студенческой среде?) двух типов религиозности – «сельской» и «городской», – которые могут оказаться индикатором различных типов культур, характерных для нашего общества.

Если говорить о совместных действиях всех анализируемых факторов, то наиболее сильно на формирование ксенофобных установок в антимодернизационном синдроме респондентов действует сочетание городских условий их социализации, низкого образования их родителей и их (респондентов) собственная религиозность. Почему повышение уровня урбанизированности среды, происходящее в процессе модернизации нашего общества становится (в отличие от западных стран) фактором социализации, повышающим уровень ксенофобных установок людей (в случае нашего исследования – студентов)? Или это явление связано с особенностями студенческой субкультуры, или оно связано с цивилизационными особенностями российской культуры в целом, или оно связано с этапом модернизации российского общества в целом и его культуры, в частности (то, есть данная городская культура в текущей стадии своего развития является недостаточно модернизированной)? Эти вопросы требуют, на наш взгляд дальнейшего специального изучения, в частности, для решения этой дилеммы необходимо дополнительное исследование, направленное на сравнение различных стадий развития культуры в процессе модернизации общества.

Примечания

¹ Исследование проведено при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект 04-03-00263а).

² Маркарян Э.С. О социально-управленческом значении формирования культурологии. // Проблемы планирования, прогнозирования, управления и изучения культуры как целого. Пермь, 1981. С. 51.

³ Щеглов Л.М. Групповая ненависть как двигатель истории. // Сексуальность и здоровье. М., 2000. С. 39.

⁴ Адорно Теодор. Исследование авторитарной личности. – М.: Серебряные нити, 2001. С. 103–161.

⁵ Агеев В.С. и др. Исследование авторитаризма // Социологические исследования массового политического сознания и проблемы утверждения нового политического мышления. М. 1989. С. 74.

Summary

Vasserman Yuri

Anti-Modarnization Syndrom and Xenophobia, a sociocultural Invistigation

The study is supported by Russian Humanitarian Science Fund (project 04-03-00263a). Cultural changes (the changes of social norms, attitudes, etc) are elements of social modernization. The rejection of them we can call anti-modernization syndrome. Xenophobia and anti-Semite attitudes belong to the syndrome. The condition of socialization and some other factors of the attitudes are changeable in the process of social modernization and they were investigated as factors of shaping xenophobia attitudes.

Лиля Кальмина (Улан-Удэ)

Синагога как средство самоидентификации сибирских евреев

Основным источником формирования еврейского общества Сибири была ссылка. Ссылные представляли собой первую относительно устойчивую и самую многочисленную группу сибирского еврейского населения. В процессе натурализации евреев в незнакомой среде явно выделяется два этапа. Первый – от пути в Сибирь до формирования типа еврея-сибиряка. Второй – обретение национальной жизни в отдаленности от основной массы единоверцев.

подавляющему большинству из первой волны сибирских евреев пришлось пройти этап, каторгу или ссылку, пережить лишения и неприязнь коренных сибиряков. Это ожесточило их, но и способствовало формированию черт характера, без которых невозможно было бы завоевание устойчивых позиций в экономике Сибири: она отторгала слабых.

Закономерностью еврейской колонизации стало поселение вновь прибывших в край евреев ближе к единоверцам. Однако мы не склонны объяснять это религиозной идеей о полноценности еврея только в общине. На этом этапе еще не было сознательного стремления к национальной общинной жизни. Скорее поиск единоверцев диктовался более прозаическими причинами: у соплеменников на первых порах можно было получить кров или денежную помощь, пока ссылный не обзаведется собственным хозяйством. А для этого, в свою очередь, следовало найти свободную экономическую нишу и «застолбить» ее для получения стабильного дохода.

Этот этап был общим для всех сибирских (вольных или невольных) переселенцев – независимо от национальной и религиозной принадлежности. Законы колонизации везде одинаковы. Но, пожалуй, только евреям за короткое время – несколько десятилетий – удалось занять заметное место в экономической структуре края и в обществе. При сравнительно малочисленности эта этническая и конфессиональная группа контролировала ряд отраслей экономики, а ее предста-

вители зачастую играли первые роли во многих общественных организациях. Это стало возможным благодаря как местным сибирским, так и национальным еврейским особенностям. Сибирские – это, прежде всего, типичное «колониальное» состояние края: огромные земельные пространства, малочисленность населения, не расставшегося окончательно с формами докапиталистического хозяйствования, слабое развитие промышленности и сравнительно сильное – торговли, неразвитая инфраструктура и относительно свободные ниши в экономической структуре края, отсутствие жесточайшей конкуренции, характерной для губерний черты оседлости. Приток денег, обусловленный открытием в регионе золотых приисков, стимулировал быстрое развитие хозяйственной жизни и обеспечивал «жизненное пространство» не только коренному, но и пришлому населению. Во-вторых, на экономическую состоятельность и общественную значимость евреев сыграли особенности сибирского менталитета, для которого была характерна национальная терпимость и отсутствие почвы для антисемитизма. Н. Астырев писал: «Привыкнув издавна видеть в своей среде ссыльных сектантов разных толков, затем – евреев, магометан, лютеран, католиков, приглядываясь к жизни и верованиям своих близких соседей – буддистов и шаманистов, он (сибиряк. – Л.К.) выработал известную веротерпимость взглядов».¹ По оценке современников, Сибирь была наиболее демократична из всех областей России, «в которой не могли развиваться, хотя и усердно культивируемые, семена вражды к определенной нации».²

«Еврейские» причины, удачно «наложившиеся» на сибирские, заключались в том, что именно евреи были исторически сложившимися носителями «капиталистического духа», в которых остро нуждался активно колонизируемый регион. Сибирская еврейская экономика, прошедшая поэтапно массу запретов, добилась высокой мобильности, моментального определения конъюнктуры, быстрой приспособляемости к новым экономическим условиям, то есть навыков и умений, необходимых при переходе к капиталистическим отношениям, в приобретении которых другие этнические группы вряд ли могли соперничать с евреями.

Экономическая состоятельность, относительно высокий уровень образования, стремление повысить свою значимость в общественном мнении и завоевать репутацию в обществе сформировали поведенческий стереотип евреев, отличный от такового в черте оседлости: отсутствие обособленности, стремление вписаться в сформировавшийся общественный быт, органическое вхождение в жизнь своих городов и селений и подчинение существующим в принимающем их обществе законам. Еврейское общество стало частью сибирского. В общественной жизни евреи участвовали наравне с представителями других национальных групп населения, и в духовной жизни их активность была не ниже, чем в области хозяйственной. Все это позволило исследователям выделить особый тип еврея – еврея-сибиряка, отличавшегося более высокой степенью ассимиляции и «включенности» в окружающую жизнь. С.В. Максимов характеризовал их так: «Евреи в Сибири одеваются по-русски, женщины ни в чем не отличаются от сибирских мешанок. Старики говорят по-еврейски, по-польски и по-русски, поколение, народившееся в Сибири, не знает польского и довольно сильно в русском. Третье поколение забывает и еврейский язык и даже со своими непременно говорит по-русски».³ «В общественной жизни они являются типичными сибиряками, – писал Г.А. Белковский, – и никто не замечал никакой племенной вражды. Жизнь русских и евреев, частная и общественная, совершенно переплетаются, семейные и религиозные праздники справляются вкупе приятными кружками без различия вероисповедания».⁴

Опасность растворения евреев в чужой культуре стала угрожающе реальной. Ее усугубляли отдаленность от «национального очага» (имеется в виду черта оседлости) и основной массы единоверцев, рассеянность в «многоликой» Сибири среди разных народов, культур и религий, необходимость адаптации к чужой культуре (в первую очередь, языковой). К тому же закон 12 июня 1860 года запрещал селить евреев компактными группами и предписывал распределять их на общих основаниях, между сибирскими старожилами, что при немногочисленности евреев грозило им полным «поглощением». Однако на этом этапе, при уже достаточно развитой экономической и духовной жизни, инстинкт самосохранения

себя как этноса, носителя определенных национальных и культурных традиций, заставляет евреев искать опору в себе, в своих единоверцах – на этот раз совершенно сознательно.

Гарантией сохранения народа-чужака, его культурной самобытности в среде принимающих его народов, позволившей законсервировать свою «непохожесть», первоначально стала синагога. Это было естественным в отсутствие каких бы то ни было национальных институтов. К середине XIX века потребность в концентрации вокруг синагоги, стержня сохранения духовности, была уже явной. Эволюция духовности сибирских евреев прослеживается в интересном документе, который удалось обнаружить в Иркутском архиве. Это письмо читинских евреев с просьбой оставить в городе подлежащих выселению резников: «Первые евреи, появившиеся в Сибири – это элемент ссыльный, т.е. люд всегда с нравственным изъяном. К ним в 40-х годах стали прибывать евреи военнослужащие; последние большей частью кантонисты и малолетки. Сомнительная устойчивость в верованиях таких опороченных, какими являются первые ссыльные, и степень знания религиозных законов и обрядов, какими обладали 10–12-летние “пойманники” и кантонисты из евреев, естественно, не могла сохранить цельность еврейской религии. Когда же после 50-х годов для евреев наступили лучшие времена, то некоторые из них вспомнили о своих оторванных, загнанных и заброшенных братьях по вере. Были вызваны, так сказать, борцы за веру отцов, которые под напутствием известных еврейских раввинов “черты” и направлялись с этой целью в отдаленную Сибирь. Эти добровольцы за веру отцов своих, удовлетворяя сибирских евреев во всех религиозных требованиях, одинаково ревностно несут заботу о воспитании детей, содействуя разумному и правильному их первоначальному образованию».⁵

60–80-е годы XIX века – это период борьбы еврейских обществ региона за право отправлять религиозные обряды по обычаям своих предков. Официальное разрешение деятельности еврейских молитвенных учреждений как основы еврейской национальной и религиозной жизни практически во всех городах Восточной Сибири было сопряжено с немалыми для еврейских обществ трудностями. Порой за открытое

существование религиозным общинам приходилось бороться десятилетиями. Например, Баргузинское еврейское общество добивалось официального открытия молельного дома более 40 лет. Первое обнаруженное нами прошение евреев Баргузина о его строительстве датируется 1862 годом, но только 9 февраля 1905 года «ввиду значительного числа проживающих в городе Баргузине евреев» Департамент Духовных дел иностранных исповеданий разрешил, наконец, устройство в городе «особой еврейской молельни с хозяйственным правлением и с избранием раввина из числа лиц, обладающих установленным... образовательным цензом». ⁶ На все прошения сначала отвечали, что «молитвенные школы учреждаются только в местах постоянной оседлости евреев, в Сибири же могут быть разрешены только молельни с хозяйственным при них правлением без права именования оных синагогами или молитвенными школами», ⁷ хотя и против такого варианта никто не возражал. А позднее решение вопроса о молельне сочли «неудобным и нежелательным... для малочисленных еврейских обществ в Сибири впредь до разрешения общего вопроса о евреях». ⁸ Власти открыто и беспричинно нарушали Устав Духовных дел иностранных исповеданий, согласно которому молельню можно иметь при наличии 30 домохозяев – в Баргузине было значительно больше, а местные евреи противопоставили этому нелегальное существование молельни, которая была фактически открыта по сведениям военного губернатора Забайкальской области в 1880 году, а по данным баргузинских евреев – даже в 1874. ⁹

Самовольное открытие еврейских молитвенных домов в Сибири было достаточно распространенным явлением. Главное управление Восточной Сибири даже в циркулярном письме начальникам областей и губерний указывало на то, что большинство еврейских молитвенных домов «или вовсе не имеет на открытие надлежащих оснований, или дома эти устроены самовольно, без всякого со стороны начальства разрешения». ¹⁰ Пользуясь недостаточной компетентностью властей на местах в этом вопросе, а также во избежание длительного хождения по инстанциям за официальным разрешением евреи шли окольным путем, вначале просто тайком

собираясь для молитв в каком-нибудь доме. Постепенно число молившихся увеличивалось, и скрыть это от местной власти становилось трудно. Но к этому времени окружной исправник, как правило, уже становился сочувствующим и одним из ходатаев, как, например, в том же Баргузине, где он доказывал, что утверждение в городе еврейской молельни никаких нежелательных перемен не вызовет.¹¹ За время движения прошений и ходатайств о праве на существование не разрешенных официально молитвенных домов к ним начинали привыкать и мириться с этим как неизбежностью. Военный губернатор Забайкальской области Надаров 5 июня 1902 года писал Приамурскому генерал-губернатору, что к дальнейшему существованию Баргузинской еврейской молельни, не имеющей на открытие установленного законом разрешения министра внутренних дел, с его стороны препятствий не встречается **ввиду долговременности ее существования**.¹² (Выделено нами. – Л.К.)

Практически во всех сибирских городах и крупных селениях, где наблюдалось компактное проживание еврейского населения, в 80-е годы XIX века существовали молитвенные учреждения, хотя для большинства евреев, разбросанных по огромной территории, отправление религиозных обрядов делалось совершенно невозможным из-за удаленности от городских центров, где были подготовленные для совершения треб лица. К губернаторам то и дело поступали прошения о разрешении проводить службы в частных домах, где собирались бы евреи из окрестных деревень, без строительства специальных молельных учреждений. За несколько лет в начале XX века от еврейских крестьян Иркутской и Енисейской губерний и Забайкальской области поступило свыше дюжины таких прошений.¹³ Большинство из них получили разрешение, поскольку, по мнению Иркутского генерал-губернатора Пантелеева, полное воспрещение молитв «при настоящих условиях и при фактических требованиях иудейского закона относительно соблюдения обрядовой стороны исповедания неизбежно вызывает и будет вызывать тайные сборища, несравненно более нежелательные и вредные, чем собрания, происходящие с подлежащим разрешением и под должным надзором».¹⁴

Еврейские общества были столь настойчивы в получении разрешения на существование молитвенных домов отнюдь не только для выхода своей религиозной потребности и даже не столько ради нее. Исследователи отмечали, что большинство сибирских евреев, не отличаясь особой набожностью, достаточно индифферентно относились к национальным обычаям и религиозным традициям: не соблюдали субботу, торговали по праздникам. В молельнях нельзя было найти ни свитков Торы, ни старинных предметов богослужения. Да и сами молельни, на открытие которых было положено столько сил, большую часть времени пустовали.¹⁵ Оторванные от черты оседлости, из поколения в поколение проживая в регионе «размытых традиций», при отсутствии людей, искушенных в обрядовой стороне иудаизма, евреи-сибиряки растеряли многие черты, присущие их единоверцам из западных губерний. Это признавали и они сами. «...большая часть еврейского населения уже дети ссыльных, но даже эти последние воспитаны далеко не при таких условиях и нередко настолько мало знакомы с теорией еврейских законов, что всякое использование религиозных треб является для них бессознательным машинальным подражанием традиционным обычаям», – писала группа читинских евреев военному губернатору Забайкальской области.¹⁶

Синагога была нужна не столько как молитвенное учреждение, сколько как символ сохранения национального самосознания. Она стала главной хранительницей национального в евреях-сибиряках. Именно синагоге как форме еврейской общности и иудаизму как идеологии и мировоззрению на первых порах выпала миссия объединителей еврейских масс. Именно синагога сыграла главную, если не исключительную роль в сплочении евреев и сохранении их национальной идентификации. В борьбе за право соблюдать обряды веры по законам предков проходило становление и мужание еврейских религиозных общин. Только после того, как они заняли достойное место в обществе, несмотря на ущемленный правовой статус и самовластье администрации, религия посторонилась, уступив свое место в национальном воспитании еврейским благотворительным и просветительским учреждениям.

Примечания

- ¹ *Астырев Н.* На таежных прогалинах. Очерки жизни населения Восточной Сибири. М., 1891. С. 30.
- ² *Моравский Вал.* К положению евреев в Сибири. // Еврейский мир. 1910. № 25. С. 15.
- ³ *Максимов С.В.* Сибирь и каторга. Ч.1. СПб, 1871. С. 341.
- ⁴ *Белковский Г.А.* Русское законодательство о евреях в Сибири. СПб., 1905. С. 13.
- ⁵ Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 29. Оп. 1. ДП. 2. Д. 150. Л. 18.
- ⁶ Там же. ДП. 3. Д. 10. Л. 181.
- ⁷ Там же. Л. 2.
- ⁸ Там же. Л. 31.
- ⁹ Там же Л. 126, 162; Государственный архив Читинской области (ГАЧО). Ф. 1(о). Оп. 1. Д. 3802. Л. 8.
- ¹⁰ Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ). Ф. 337. Оп. 1. Д. 545. Л. 3.
- ¹¹ ГАИО. Ф. 29. Оп. 1. ДП. 3. Д. 10. Л. 44.
- ¹² Там же. Л. 56.
- ¹³ Там же. Ф. 25. Оп. 1. К.57. Д. 467. Л. 2–4; Оп. 6. К. 461. Д. 1047. Л. 6; Оп. 9. К. 967. Д. 2603. Л. 3–5, 12–14; К. 971. Д. 2809. Л. 1; ГАЧО. Ф. 1(о). Оп. 1. Д. 5061. Л. 2; Государственный архив Красноярского края (ГАКК), Ф. 595. Оп. 1. Д. 3331. Л. 1, 4 и др.
- ¹⁴ ГАИО. Ф. 25. Оп. 6. К. 461. Д. 1047. Л. 6–8.
- ¹⁵ *Долгоруков В.Д.* Путеводитель по всей Сибири и среднеазиатским владениям России. Томск, 1898. С. 153; *Островский Ю.* Сибирские евреи. СПб., 1911. С. 25, 48.
- ¹⁶ ГАИО. Ф. 29. Оп. 1. ДП. 3. Д. 150. Л. 14.

Summary

Synagogue As a Means of Self-Identification of Jews of Siberia

As a matter of fact in Siberia Jews happened to be far from the Pale of Settlement, scattered over huge territory.

Many of them did not speak the language, did not know national customs and were not influenced by religion. But they concentrated around the local synagogue, the only means to preserve their national self.

Елена Носенко (Москва)

**Фактор религии и проблемы еврейской
самоидентификации у потомков смешанных браков
(на примере Москвы и Петербурга)**

Фактор религии долгое время (до конца XVIII в., а в ряде стран – и дольше) считался очень значимым, даже определяющим в формировании еврейской самоидентификации. Ее конфессиональная и этническая составляющая рассматривались как единое целое не только самими евреями, но и другими народами. В научной литературе, а также в общественном сознании изменения произошли в конце XIX – начале XX в., когда отход евреев от иудаизма (и от религиозного сознания вообще) стал все более массовым. Тем не менее, долгое время фактор религии сохранял большое значение для еврейской идентичности (как самоидентификации, так и социальной идентичности). Многие зарубежные ученые и сейчас считают иудаизм одним из «столпов» еврейской самоидентификации. Правда, все чаще раздаются голоса, что роль этого фактора уменьшается по сравнению с другими, что сам иудаизм интерпретируется в ряде стран иначе, чем прежде. Появился даже термин «гражданский иудаизм»¹. По мнению М. Вебера, для буржуазного (заметим, что и для современного постиндустриального) общества идеология, а для традиционного – религия играют сходную роль². Иными словами, если следовать этой точке зрения, для современных евреев приоритетным является не исповедание иудаизма, а следование какому-либо идеологическому течению. Так, по данным американских исследователей, 32% евреев США никогда не посещают синагогу или посещают ее очень редко (в основном, по случаю бар-мицвы или бат-мицвы своих детей или детей друзей). Таких же, кто посещает синагогу ежемесячно или еженедельно, насчитывается соответственно 19% и 16%³. Я не имею возможности подробно останавливаться здесь на этом предмете, тем более что пишу об этом в других своих работах⁴. Здесь же только укажу, что большинство зарубежных исследователей признает тот факт, что упадок религиозности – род своеобразного кризиса в еврейской самоидентификации⁵. Есть

также сторонники светской точки зрения, согласно которой можно быть евреем, исповедуя не иудаизм, а какую-либо другую религию⁶.

Совсем особая ситуация сложилась в современной России. Десятилетия воинствующего атеизма и враждебного какой-либо религии воспитания не прошли бесследно. Это явствует и из исследований тех авторов, которые занимались различными аспектами национального самосознания (этнической идентичности) у постсоветских евреев⁷.

Что же касается лиц отчасти еврейского происхождения, то здесь картина еще более сложная. В своих работах я уже неоднократно писала, что, по моим наблюдениям, среди людей частично еврейского происхождения в современной России отсутствует единая модель этнической самоидентификации. В этой заметке, в которой я в самом сжатом виде излагаю результаты своих исследований, посвященных формированию этнической самоидентификации у людей, родившихся в смешанных браках, в которых один из супругов – еврей, я, как и прежде использовала качественный метод, и проводила опросы в Москве и Петербурге. К сожалению, мне не удалось провести аналогичные исследования в небольших российских городах, поэтому скорее, правомерно говорить об этнической самоидентификации в российских мегаполисах. Но, думаю, что некоторые выводы, вполне правомерны и для евреев – рожденных в моноэтнических или смешанных семьях – малых российских городов.

В своих предыдущих работах я говорила, что, по моим наблюдениям, можно выделить четыре модели (группы) этнической самоидентификации у лиц частично еврейского происхождения: 1) нееврейскую (русскую); 2) «интернационалистическую» («космополитическую»; 3) «переходную»; 4) «еврейскую» (беру это название в кавычки, т.к. еврейской этот тип самоидентификации можно считать условно).

В «нееврейской» группе опрошенные часто называют себя нерелигиозными, но в то же время верят в существование Бога (А1.7.05.1999). Некоторые респонденты заявляют, что они – убежденные атеисты (А3.16.05.1999). Довольно часто представители этой группы называют себя православными (А23.31.10.1999; А38. 22.02.2000). Так, Анна П., 57 лет, говорила:

Да, я крещеная с детства. То есть, конечно, я росла, когда это было почти запрещено, но и тогда я чувствовала, что что-то над нами есть, есть какая-то высшая сила. Я много читала по истории религии, о русской церкви, о расколе. Мне хорошо в церкви, я крестила обеих своих дочерей, и они крестили своих детей (А4. 12.06.1999).

Некоторые респонденты утверждают, что причислить себя к определенной конфессии не могут. Татьяна Г., 49 лет, говорила:

Я себя не считаю неверующей, скажем так. Я человек абсолютно светский. Воспитанный вне церкви, вне какой-то религии. У меня этого не было, как и в большинстве городских семей советского времени. Атеистом, знаете, я тоже никогда не была. Но человеком верующим, принадлежащим к какой-то религии, мне мешает быть светское воспитание, полная отстраненность от церкви. Я не люблю церковь как институт, нашу, по крайней мере, православную... Я не могу считать людей верующих лучше и выше, чем мои какие-нибудь чукчи. Для меня все люди самоценны, и их религии представляют несомненную ценность, но выбрать из их религий какую-то одну я бы не смогла. Человек должен быть верующим, но совершенно не обязательно принадлежать к какой-нибудь конфессии (А50. 20.03.2000).

Что касается вопроса, обязательно ли для еврея исповедание иудаизма, то многие опрошенных «нееврейской» группы об этом ничего не могут сказать, так как попросту не владеют информацией. Большинство респондентов, например, Мария Б., 23 лет, считают, что еврей может исповедовать любую веру (А3. 16.06.1999), полагая, что религия – вопрос личного выбора.

Нередко опрошенные отвечают, что верующими себя не считают и указывают, что не посещают ни церковь, ни синагогу (А1. 7.05.1999; А3. 16.05.1999). Иногда, правда, опрошенные добавляют, что их пожилые родственники посещали синагогу (А59. 24.04.2000). Изредка такие респонденты бывают в церкви или синагоге – из любопытства, причем в церкви чаще, чем в синагоге, многие в синагоге вообще не бывали (А52. 1.04.200; А59. 24.04.2000; А60. 14.04.2000). Те, кто называют себя православными, церковь посещают, хотя и не

всегда регулярно. В синагоге же они не бывали никогда (А4. 12.06.1999; А49. 20.03.2000; А23. 31.10.1999).

Ответы респондентов «интернационалистической» группы тоже расходятся. Опрошенные молодого и среднего возраста, не имеющие никаких контактов с еврейскими организациями, как правило, утверждают, что они атеисты, потому что были так воспитаны (А2. 16.05.1999; А36. 9.02.2000; А63. 18.05.2000), либо, что верят в Бога, но не могут отнести себя к конкретной конфессии. Здесь значительно меньше опрошенных называют себя православными. В тех случаях, когда это случается, они утверждают, что воспитывались в атеистической среде, и к православию пришли самостоятельно в последние годы (А13. 25.10.1999). Елена К. 20 лет, активно посещающая еврейскую молодежную организацию «Гиллель», говорила:

Я крещеная, с девяти лет, часто хожу в церковь, молюсь и в церкви, и дома, соблюдаю праздники, посты – если получится. У меня есть крестница – русская, мы с ней очень дружим. А в синагогу я не хожу, потому что я думаю, это несовместимо – ходить в два храма. Но я не хочу, чтобы здесь, в «Гиллеле», знали, что я православная (А24. 31.10.1999).

Респонденты более старших возрастных групп, как правило, утверждают, что в Бога не верят, потому что были так воспитаны (А18. 27.10.1999). Характерен ответ Леонида Г., 65 лет:

Нет. Я так воспитан и считаю, что то, что сейчас делается, всеобщее это увлечение религиозностью, это пройдет со временем, это как мода. – А в Вашей семье есть верующие люди? – Нет, у нас вся семья была неверующая. Папа был членом партии, ответственные посты занимал. Мама тоже никогда в церковь не ходила. Жена последние годы немного стала увлекаться, то свечку поставит, то какие-то книги покупает. Но я от этого далек (А9. 12.08.1999).

Изредка респонденты заявляют, что они жалеют об отсутствии у них веры (А5.16.06.1999). Татьяна П., 68 лет, рассказывала, что хотела бы поверить в Бога, но у нее это не получается. По ее словам, она верит в рок, в судьбу. Что касается обрядности, то, по ее словам, она:

...хотела соблюдать обычаи – и христианские, русские, и еврейские, но поняла, что двум богам служить нельзя – не получается – и по делам, и по вере. Я вот хотела в Субботу не работать, а тут все время какие-то дела, нельзя все время сидеть без дела, значит, я уже не могу еврейские обычаи соблюдать. А у русских ведь суббота – рабочий день, вот и приходится то одно делать, то другое, значит, нарушаешь (А20. 28.10.1999).

Большинство также считает, что исповедовать иудаизм еврею не обязательно, так как это вопрос свободного выбора (А73. 24.05.2000; А9. 12.08.1999; А56. 7.04.2000; А60. 14.04.2999). Например, Лина Б., 49 лет, говорила:

Мне кажется, это (быть евреем – *Е.Н.*) не обязательно связано с религией. Достаточно того, что родители, или кто-то один из них еврей. Ну, и потом, ощущай, не ощущай, тебе все равно покажут в нашей стране. И рано или поздно придется над этим задуматься (А40. 23.03.2000).

Екатерина К., 24 лет отмечала:

Это общее заблуждение, что национальность определяет вероисповедание. Наверное, большинство евреев этой веры придерживается, но, на мой взгляд, это необязательно (А2. 16.05.1999).

Вообще опрошенные обеих групп проявляют полную неосведомленность в этом вопросе. Так, Ирина Н., 49 лет была даже удивлена моим вопросом об иудаизме:

Нет, конечно. Почему же, разве они (евреи – *Е.Н.*) не могут быть какой-то другой веры? (А12. 17.08.1999).

Характерно и то, что респонденты этих двух групп, говоря о евреях, воспринимают их как аутгруппу (некоторое исключение составляют ситуации, когда опрошенным приходилось сталкиваться с антисемитскими проявлениями).

Респонденты молодого и среднего возраста, независимо от того, посещают они еврейские организации, или нет, довольно равнодушны к внешней религиозности, редко посещают церковь, почти никогда – синагогу (А2. 16.05.1999; А73. 24.05.2000; А13. 25.10.1999).

Владимир Н., 49 лет, говорил:

Мне никогда не нравились такие ограничения. Если человек хочет быть евреем, пусть он считает себя евреем. Для этого

не обязательно уходить в религиозность на 25 часов в сутки (А56. 7.04.2000).

Примерно та же картина у опрошенных более старших возрастных групп, хотя здесь респонденты чаще заявляют, что бывают в церкви, значительно реже в синагоге, по их словам, обычно из любопытства (А7. 23.06.1999, А9. 12.08.1999; А63. 18.05.2000), другие же вообще никогда не бывали в синагоге (А12. 17.18.1999; А39. 23.02.2000; А43. 10.03.2000). Татьяна П., 68 лет, например, рассказывала:

В церкви я иногда бываю. В юности – из любопытства... Но службы в церкви не отстаиваю. Сейчас мне очень хочется купить свечи, заказать службу за упокой. Ведь мои дочери сами крещеные, и крестили детей, старшая дочь очень верующая. А в синагоге я не была, но как-то ездила покупать мацу. Но заходить туда я как-то боюсь – ведь женщинам же туда нельзя (А.20. 28.10.1999).

Татьяна, подобно некоторым пожилым респондентам разделяет убеждение, что женщинам нельзя заходить в синагогу, пожиная, подобно многим советским людям, «плоды атеистического просвещения».

Некоторые опрошенные объясняли мне, что не видят в церкви ничего божественного (А5. 16.06.1999; А50. 14.04.2000).

В целом в этих двух группах опрошенных религиозных людей довольно мало, а те из них, которые считают себя таковыми, либо относят себя к православным, либо затрудняются с определением принадлежности к какой-либо конфессии.

Респонденты из «переходной» группы причисляют себя к православным еще реже, но иудаизм никто не исповедует. Убежденных атеистов среди них тоже мало. Чаще всего опрошенные, по их словам, верят в нечто, Высшую Силу, Высший Разум, признают существование Бога, но нерелигиозны (А66. 23.05.2000; А81. 2.06.2000; А61. 25.04.2000; А67. 23.05.2000), Например, Александр В., 20 лет, объяснял:

Я сам вообще неверующий, я держусь теории Эйнштейна, который сказал: «Я в Бога не верю, но я верю, что там что-то есть». Я считаю, что это самый оптимальный вариант. Мне, например, интересна история религий – христианства, иудаизма и мусульманства, я книги читал, просто интересно, откуда это все взялось. И в принципе видно, что у них

практически одно начало. А то, что сейчас разделение, я считаю, это оболочка какая-то, а принцип у них у всех один и тот же. Я не хочу придерживаться какой-то одной религии, я придерживаюсь мнения Эйнштейна (А67. 23.05.2000).

К внешней религиозности многие из них относятся довольно негативно. Мария И., 22 лет говорила так:

Ну, я бы отделяла вопрос веры от вопроса религии. Я верующий человек, но поскольку я росла в нерелигиозной семье, то я не могу себя отнести ни к христианству, ни к иудаизму. То есть я, может быть верующий человек, но нерелигиозный (А65. 19.05.2000).

Те из респондентов, кто активно вовлечен в деятельность еврейских организаций, проявляют интерес к иудаизму, хотя этот интерес обычно не переходит в религиозность (А18. 27.10.1999; А19. 28.10.1999). Например, Евгения К., 19 лет, говорит об этом так:

Мне очень сложно, потому что я понимаю, что религиозной еврейкой я не смогу быть в силу многих религиозных обстоятельств – не потому, что я здесь не согласна в чем-то. Просто бытовая культура, которая меня окружала, это чисто светская общепринятая культура..., которая может быть в любом обществе, в том числе в Тель-Авиве, где я жила, а я жила среди людей нерелигиозных. Я не могу, тем более, поступив сюда, на этот факультет (иудаики – Е.Н.), я понимаю, что я мало прав имею на звание религиозного человека, потому что мой интерес, прежде всего, составляют исследования... Я знаю евреев, которые неверующие. Но мне кажется, что это народ – один из немногих, где этническая принадлежность уже как бы заранее обусловила религиозную. Это очень связано.... – На вопрос, не может ли она отнести себя к какой-либо конфессии, Евгения ответила: - Я ждала этого вопроса – это очень страшно, очень сложный вопрос. Я понимаю, что та концепция, которой придерживается иудаизм, мне ближе всего. Но я знаю, что это огромная ответственность. Я знаю про себя, что сейчас я не в состоянии полностью отвечать тем требованиям, которые это влечет (А27. 13.12.1999).

Те немногие респонденты, называют себя православными, тоже, по их словам, равнодушны к обрядности и вообще раз-

говаривают на эту тему неохотно (A14. 26.10.1999; A28. 16.12.1999).

Большинство же респондентов этой группы, в том числе и участвующие в деятельности еврейских организаций, соответствуя ее названию, находятся, по их словам, в «состоянии перехода». Иными словами, читают, слушают, колеблются, размышляют. В целом, интерес к иудаизму у этой части опрошенных преобладает, хотя никто из них не назвал себя принадлежащим к этой конфессии.

Большинство респондентов этой группы, как и в предыдущих, не считает, что еврею необходимо исповедовать иудаизм, также утверждая, что это – вопрос личного выбора (A14. 26.10.1999; A21. 29.10.1999; A65. 19.05.2000; A64. 18.05.2000; A67. 23.05.2000; A70. 23.05.2000) и др.

Лишь некоторые из них, особенно молодежь, испытывают сомнения по этому поводу, колеблясь между декларируемой свободой выбора и требованиями религиозных норм. Как говорила Полина М., 20 лет:

Ой, тяжело решить. Потому что для меня это является вопросом. С одной стороны, да, должны (т.е. евреи должны исповедовать иудаизм – *Е.Н.*). Меня ужасает, что Израиль – светское государство, что там половина не соблюдает. Мне бы хотелось, чтобы евреи – это было не просто графа в паспорте, а еще и соблюдение религии. Но при этом я понимаю, что, в общем, каждый человек волен сам решать. Но я до конца не знаю (A25. 1.11.1999).

Вера К., 50 лет, тоже говорила мне:

Это вопрос, более чем сложный. Вообще, когда я была в Израиле, то мне говорили, что еврей – это человек, который исполняет иудаизм. То есть национальность связана не с происхождением народа, а если человек принял иудаизм, то он еврей, хотя он может быть хоть русский. Не знаю, не думаю. Вообще, я к вере отношусь очень критически, потому что мне не нравится, когда надо чего-то бояться и подчиняться (A17. 27.10.1999).

Некоторые респонденты считают, что в принципе еврею желательно исповедовать иудаизм. Но этого, по их словам, недостаточно, чтобы считаться евреем. В этой группе прида-

ют особое значение знанию еврейской культуры и традиции (A81. 22.06.2000; A61. 25.04.2000).

Лариса П., которой, по ее словам, иудаизм близок, тем не менее, говорила:

Есть определенная свобода. То есть если человек еврей, то ему лучше и как бы правильнее исповедовать иудаизм. Но каждый человек не должен как бы слепо определять свое вероисповедание. Но мне кажется, что иудаизм наиболее жизнеутверждающая религия (A18.27.10.1999).

Большинство респондентов из этой группы посещают синагогу, но не с целью послушать богослужение или совершить какой-то обряд, а, скорее, с целью хоть как-то приобщиться к еврейским реалиям (A17. 27.10.1999; A25. 1.11.1999; A27. 13.12.1999; A28. 16.12.1999).

Некоторые, напротив, посещают только православные храмы, не бывая в синагоге. Большинство же опрошенных регулярно не посещает ни церковь, ни синагогу, но бывают от случая к случаю и там, и там (A61. 25.04.2000; A64. 18.05.2000; A65. 19.05.2000; A67. 23.05.2000; A17. 27.10.1999; A19. 28.10.1999; A81. 22.05.2000). Это отчасти может быть объяснено тем, что опрошенные «переходной» группы, как правило, не могут отнести себя к какой-то конкретной конфессии или этнической группе. Эта неопределенность, неустойчивость их этнической и культурной самоидентификации определяет и их отношение к религии вообще и к иудаизму в частности.

Что касается «еврейской» группы, что почти все опрошенные, принадлежащие к ней, молоды (лишь одной респондентке более 50 лет, остальным менее 32). Большинство из них в той или иной мере связано с работой еврейских организаций. Здесь чаще всего можно встретить повышенный интерес к иудаизму, который пришел к респондентам через общий для молодых людей интерес к религии – иногда после увлечения христианством или буддизмом.

Некоторые респонденты называют себя неверующими, но соблюдают отдельные еврейские обряды и предписания – чаще всего зажигают субботние свечи, посещают синагогу на некоторые праздники и др (A22. 29.10.1999). Другие, напротив, считают, что важнее следовать моральным заповедям

иудаизма, нежели соблюдению обрядности (А62. 17.05.2000 А66. 23.05.2000; А64. 18.05.2000; А67. 23.05.2000). Здесь очень немного таких, кто считает себя верующим, но большинство затрудняется четко определить свою конфессию. В этой группе никто из респондентов не считает себя православным. Большинство утверждает, что им «ближе» иудаизм. Андрей Ю., 25 лет, говорит, что он:

...ближе к иудаизму. Это связано с традициями, с Торой самой. В какой-то момент я понял, что мне ближе иудаизм, чем другие религии (А69. 23.05.2000).

Матвей Р., 20 лет, считает себя верующим и определяет свои взгляды так:

Если рассматривать мои религиозные воззрения, то они совпадают с иудаизмом, но я не соблюдающий человек. В полной мере, по крайней мере (А26. 2.11.1999).

Александр В., 27 лет, утверждал:

Да, я верю в Бога. В общем, я недавно стал верить, но я всегда задумывался над этим вопросом. Мне казалось неубедительным, что говорили в советские времена. Я понимаю, что у всего должна быть своя причина. – Вы считаете себя последователем какой-то религии? – Я бы сказал так, из того, что я знаю, мне ближе всего иудаизм. Я в последние годы много читал о разных религиях, и могу сказать, что иудаизм мне кажется самой цельной религией, без языческих наворотов, без икон, статуй, мощей там, святых. Просто единый Бог – и все. Это меня как современного человека привлекает (А8. 2.08.1999).

Только два респондента определенно назвали себя приверженцами иудаизма, хотя пока не определились, какому именно течению следуют. Они пытаются соблюдать традиции в более полном объеме. По словам Эсфири Ч., 19 лет:

Пока что немного, но соблюдаю. Дома я зажигаю субботние свечи, я читаю Шма, читаю Псалмы, Тхилим, пытаюсь соблюдать кашрут – свинину я не ем. Кашрут трудно соблюдать, не всегда возможно купить кошерные продукты, их можно купить при синагоге, но они стоят очень-очень дорого. Сметану я не ем. – На вопрос о раздельной посуде для мясного и молочного респондентка ответила отрицательно, – Нет, может, когда-нибудь я это сделаю. Я боюсь, что если я это сделаю, то меня дома не очень поймут. Бабушка у

меня уже старенькая, она все время будет путать. Одна кухня, как там можно (А15. 26.10.1999).

Анна Э., 50 лет, сообщила, что считает себя еврейкой и верующей, молится, соблюдает Субботу и праздники, иногда не в полном объеме, как позволяют дела (А40. 25.02.2000).

Но даже опрошенные этой группы, как правило, утверждают, что еврею не обязательно следует исповедовать иудаизм (А22. 29.10. 1999; А70. 23.05.2000), хотя многие при этом оговариваются, что это желательно. Татьяна Г., 21 года, посещающая «Гиллель», полагает:

Ну, вообще, это выбор каждого человека, но я бы очень не хотела, чтобы евреи придерживались христианства. Для меня это несовместимые вещи (А66. 23.05.2000).

Сходная мысль была высказана Юлией П., 22 лет, по крайней мере, еврей, считает она, не должен исповедовать другую веру:

Скажем так, он (еврей – Е. Н.) не должен придерживаться не иудаизма. Он не должен исповедовать другую религию, я так думаю, я уверена в этом (А68. 23.05.2000).

Эсфирь Ч., 19 лет говорила примерно в этом же духе, хотя из ее ответа явствует, что она больше значения придает знанию истории и традиции:

С моей точки зрения – нет, не так – мне бы хотелось, чтобы каждый еврей исповедовал иудаизм, но это только то, что я хочу. А на самом деле – у нас есть знакомая еврейка, но она христианка. Она выжила в Освенциме еще маленькой девочкой, ее спасли христиане, и она стала христианкой, но она еврейка. Я не знаю, но мне кажется, пусть верят, если это помогает... Это что касается пожилых людей. А дети – это очень важно. Если дети родились в еврейской семье, то их нужно воспитывать в еврейской традиции. Во-первых, потому, что я считаю, что иудаизм – это единственно правильная религия, поэтому надо примкнуть к правильности. Я не говорю, что все должны примкнуть к религии, но соблюдать традицию надо. Я не говорю, что мальчики обязательно должны читать кипу или читать все молитвы, все изучать, или стать хабадником – это не обязательно. Надо, чтобы ребенок учился в еврейской школе, чтобы он знал, что существуют еврейские праздники, что существует государство Израиль, традиции (А15. 26.10.1999).

Лишь отдельные респонденты проявляют в этом вопросе большую категоричность. Например, Андрей Ю., 27 лет, на вопрос, считает ли он, что еврей должен исповедовать именно иудаизм, отвечал:

Я думаю, что да. Потому что в Торе сказано – Я Бог у тебя единственный и не будет у тебя других богов. Евреи и иудаизм – это неотделимые вещи (А69. 23.05.2000).

Респонденты этой группы в настоящее время в церковь, как правило, не заходят, хотя иногда бывали там раньше, когда интересовались религией вообще и христианством в частности. Иногда они заходят в церковь и синагогу, но регулярно не посещают (А69. 23.05.2000; А71. 24.05.2000). Синагогу многие опрошенные посещают, но постоянными прихожанами обычно не являются, как Татьяна П., 33 лет, которая не придает большого значения обряду (А62. 17.05.2000). Александр В., 27 лет, раньше иногда заходил в церковь из интереса, сейчас старается посещать синагогу, но регулярно это у него, по его словам, не получается (А8. 2.08.1999).. Иногда респондентов отталкивает, как они иногда выражаются, «узколобость», замкнутость ортодоксальных синагог, они говорят, что, возможно, посещали бы консервативную синагогу. Вместе с тем, многие опрошенные посещают имеющуюся поблизости синагогу по праздникам – чаще на Песах, Хануку, Рош га-Шана, Йом Кипур (А22. 29.10.1999). Другие объясняют свое редкое посещение синагоги тем, что там, по их мнению, холодная, формальная атмосфера (А68. 23.05.2000).

Таким образом, многие респонденты разных групп считают себя в той или иной степени верующими. Но лишь единица (только из «еврейской» группы) относит себя к приверженцам иудаизма, некоторые утверждают что «иудаизм им ближе». Гораздо чаще декларируется приверженность православию (кроме опрошенных «еврейской» группы) или вера в некие высшие силы. Это, в целом, согласуется с результатами Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро, сделанными на материале исследований моноэтнических браков⁹. Я уже говорила, что десятилетия атеистической пропаганды не могли не оказать своего воздействия, особенно на людей старших и средних возрастных групп. В то же время, как и во всех

слоях российского общества, среди опрошенных заметен интерес к религии, нередко к ее внешним формам, обрядности. Иудаизм же является значимым фактором в основном для очень немногих респондентов из «еврейской» группы. Более того, многие респонденты вполне допускают исповедание евреями других религий (обычно христианства в форме православия). Пожалуй, лишь некоторые респонденты из «еврейской» группы проявляют здесь большую последовательность, нередко допуская, что выбор религии – это проблема личного выбора. Характерно и то, что лишь единицы, и то только в «еврейской» группе более или менее регулярно посещают синагогу, хотя постоянно и они там бывают редко.

Однако, можно лишь отчасти согласиться с А.Ю. Милитаревым, который пишет, что для большинства евреев России тождество «еврей = иудей», такой же анахронизм, как тождество «русский = православный»¹⁰. Как видно из результатов моих опросов, картина вовсе не столь черно-белая, ситуация, особенно у молодых респондентов, выглядит куда сложнее. Во многих случаях можно говорить скорее об увлеченности внешней стороной религии, ее обрядностью, как чем-то экзотическим, что особенно характерно для молодежи. Скорее можно согласиться с Б.Е. Винером, на примере опросов показавшего, что в Петербурге у евреев этническая самоидентификация формируется раньше, чем у русских, а их иудейская самоидентификация складывается на основе еврейской¹¹; добавим – если последняя складывается вообще. Но даже в этом случае иудаизм явно не является определяющим фактором, способствующим ее формированию. И уж тем более его нельзя назвать одной из опор еврейской самоидентификации, как за рубежом, где также наблюдается глубокий кризис традиционной религиозности. У современных российских евреев не иудаизм, и не религия вообще способствует формированию еврейской самоидентификации, уступая ряду политических и культурных факторов.

Примечания

¹ *Woocher J.S. Sacred Survival. Religion of American Jews. Indianapolis, 1986. P. 67–68.*

² *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные труды. М., 1990. С. 61–272.*

³ *Fein L.* Outside the Synagogue Door // *Forward*. 1997. June 27. P.7.

⁴ *Носенко Е.* Основные тенденции изучения еврейской идентичности в России и за рубежом // *Диаспоры / Diasporas*. 2004; *Носенко Е.* «Быть или чувствовать?» (основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России). М., 2004.

⁵ *Gordis D.* Does World Need the Jews. Rethinking, Chosenness and American Jewish Identity. N. Y., 1992. P. 17; *Liebman Ch.S.* The Ambivalent American Jew. Politics, Religion and Family in American Jewish Life. Philadelphia, 1973. P. VII–VIII, и др.

⁶ *Friedman E.* Jewish Identity. N. Y., 1987. P. 13.

⁷ *Винер Б.Е.* Возвращение к вере предков. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности (на примере Санкт-Петербурга) // *Диаспоры / Diasporas*. 2002. № 4; *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Иудаизм в национальном самосознании российских евреев // *Вестник еврейского университета в Москве (далее – ВЕУМ)*. 1994. № 3(7); *Носенко Е.Э.* Что значит быть евреем? Этническая идентификация у потомков смешанных браков в России (ма пируш лихьот йехуди: зэхут этнит эцель цээцей нисуим миоравим берусия) // *Евреи бывшего СССР в Израиле и в диаспоре*. 20–21 / Под ред. Дымерской-Цигельман. Иерусалим, 2002. (йехудей брит ха-моацот лешеавар беисазль уветфуцот. йерушалаим. 2002); *Рывкина Р.* Евреи в постсоветской России – кто они? М., 1996; *Членов М.* Особенности этнической и конфессиональной идентификации русских евреев (миафияней зэхуйотихем ха-этнит ве-ха-датит ха-йехудим ха-русим) // *Евреи бывшего СССР в Израиле и в диаспоре*. 20–21 / Под ред. Дымерской-Цигельман. Иерусалим, 2002. (йехудей брит ха-моацот лешеавар беисазль уветфуцот. йерушалаим. 2002), и др.

⁸ Приведенные в круглых скобках заглавная буква А означает архив автора, арабские цифры, порядковый номер интервью и дату его проведения.

⁹ *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. // *Диаспоры / Diasporas*. 2000. № 3. С. 72–74.

¹⁰ *Милитарев А.Ю.* Идентичность и судьбы еврейской диаспоры в России // *Диаспоры / Diasporas*. 2002. № 4. С. 143.

¹¹ *Винер Б.Е.* Ук. соч. С. 208.

Светлана Мутерперель (Москва)**Идентификация с национальным большинством/
меньшинством и межнациональная толерантность в
подростковом возрасте**

Доклад основан на материалах социологического опроса 1429 учащихся 7-х, 9-х и 11-х классов московских общеобразовательных школ. В предыдущих работах, подготовленных по материалам данного исследования, мы рассмотрели гендерные и возрастные особенности проявления межнациональной толерантности, а также попытались проанализировать влияние национального состава семьи подростка (гомогенные и смешанные семьи) на характер его толерантных/интолерантных установок. Однако в ходе этого анализа мы не затрагивали аспект, связанный с национальным самоопределением подростка, что представляется весьма существенным при исследовании проблематики межнациональной толерантности. Особенно это касается детей из смешанных браков – «полукровок». Действительно, можно предположить, что стратегия поведения подростка, идентифицирующего себя с представителем национального большинства, в межнациональном взаимодействии будет существенно отличаться от стратегии поведения тех, кто идентифицирует себя с национальным меньшинством. В этой связи мы и попытаемся сопоставить ответы респондентов с учетом их национальной самоидентификации.

Для проведения подобного анализа были выделены следующие подвыборки:

- группа 1 – подростки из гомогенных по национальному составу семей, идентифицирующие себя с национальным большинством (русские);
- группа 2 – подростки из смешанных по национальному составу семей, идентифицирующие себя с национальным большинством (русские);
- группа 3 – подростки из смешанных по национальному составу семей, идентифицирующие себя с национальным меньшинством;

- группа 4 – подростки из гомогенных по национальному составу семей, идентифицирующие себя с национальным меньшинством.

Доклад строится относительно следующих содержательных блоков: эмоциональное отношение к собственной национальности; значение национальности в микросоциальном взаимодействии (при выборе будущего супруга, при выборе друзей); участие в конфликтах на национальной почве. В заключительной ее части мы попытаемся сопоставить полученные данные, используя для этого метод факторного анализа.

Отношение к собственной национальности. Понятно, что своеобразие толерантного (или интолерантного) отношения к другим национальностям в существенной степени определяется особенностями переживаний, связанных с собственной национальной идентичностью. Заметим, что само понятие идентичности включает разные трактовки, учитывающие как когнитивные, поведенческие и аффективные аспекты, так и представления о структуре Я-концепции. В данном исследовании нас в первую очередь интересует собственно аффективный аспект – эмоциональное принятие/непринятие своей национальной группы. В этой связи в ходе исследования мы просили респондентов оценить свое отношение к собственной национальности, предлагая разные модальности от позитивных до явно негативных: «гордость», «безразличие», «стыд» и др.

На рисунке 1 представлено распределение тех вариантов ответов, где были обнаружены значимые различия между подростками выделенных нами четырех групп.

Как видно из рисунка, дети от смешанного брака («полукровки») реже испытывают чувство «гордости» относительно собственной национальности. Следовательно, фактор национальной гомогенности или смешанности оказывает существенное влияние на позитивное переживание собственной национальной идентичности. В этой связи характерно, что среди детей, рожденных от гомогенного брака, чувство гордости за собственную национальность чаще испытывают подростки, считающие себя нерусскими (среди национальных меньшинств – 82,6%, а среди русских – 70,1%, $p=0.004$). Это дает основание к выводу о том, что национальная самоидентификация

фикация является гораздо более значимой в плане позитивного самоутверждения именно для представителей национального меньшинства.

Что касается «полукровок», то чаще собственная национальность «не имеет особого значения» для тех из них, кто идентифицирует себя с представителями национального большинства. В то же время особый интерес представляет анализ выбора наиболее негативного варианта ответа: «испытываю стыд». Здесь ярко выражены различия между детьми от смешанного брака, считающими себя нерусскими (группа 3), и представителями других групп. Среди полукровок, идентифицирующих себя с национальным меньшинством («нерусские»), каждый седьмой (13,3%) испытывает чувство «стыда» в ситуации национальной самоидентификации. При этом характерно, что данная тенденция с возрастом отнюдь не ослабевает, а, наоборот, усиливается (среди одиннадцатиклассников-«полукровок», идентифицирующих себя с национальным меньшинством, доля испытывающих «стыд» в связи со своей национальной принадлежностью составляет 20,0%).

Значение национальности при выборе будущего супруга. Супружеские отношения традиционно рассматриваются как тот наиболее интимный круг межличностных отношений, который определяет зону значимых других. В этой связи стоит отметить, что именно на основе представлений о социальной дистанции и строятся многочисленные опросники и «измерительные» шкалы, посвященные проблематике национальной толерантности. Суть подобных шкал состоит в том, что респонденту предлагается оценить то, насколько возможно («желательно»), чтобы представитель той или иной национальности стал его супругом, соседом по дому, коллегой по работе, гражданином государства и т.п. Иными словами здесь выясняется вопрос о допустимости включения представителя той или иной национальности на соответствующий уровень социального взаимодействия. Следуя этой традиции, мы и включили специальный вопрос о национальности будущего супруга в нашу анкету. При этом стоит оговорить два момента. Во-первых, понятно, что сам по себе подобный вопрос о будущем супруге для школьников связан не с реальной ситуа-

цией, а носит проективный характер. Однако при этом важно иметь в виду, что ценность счастливой супружеской жизни входит у старшекласников в ядро наиболее значимых жизненных ценностей и именно поэтому будущая супружеская жизнь находится в круге тех представлений, которые актуализируются в подростковом возрасте. Во-вторых, в отличие от множества шкал, используемых при изучении толерантности, в данном случае мы ставили акцент именно на тех мотивах, с помощью которых подростки обосновывают свой отказ от вступления в брак с представителем другой национальности.

Полученные данные показывают, что дети от смешанного брака (2-я группа – 66,9%; 3-я группа – 70,0%) чаще указывают на то, что национальность будущего супруга не будет иметь для них значения, чем дети, рожденные в гомогенном по национальному составу браке (1-я группа – 50,6%; 4-я группа – 49,5%). Иными словами, в целом «полукровки» оказываются гораздо более толерантны к вступлению в брак с представителями других национальностей. На рисунке 2 представлены данные о распределении ответов, касающихся выбора двух мотивировок, обуславливающих отказ от вступления в брак с представителем другой национальности среди полукровок и тех подростков, у кого родители одной национальности: «не могу нарушить семейные традиции» и «хочу, чтобы дети были той же национальности».

Как видно из рисунка 2, мотив «я хочу, чтобы мои дети были той же национальности, что и я» чаще выбирают русские подростки, рожденные в гомогенном по национальному составу браке (различия в частоте выбора этого мотива от остальных групп статистически значимы на уровне .01). В то же время представители национальных меньшинств, рожденные в гомогенных по национальному составу браках, чаще склонны к проявлению «охранительных» установок, поскольку здесь большее значение приобретают семейные национально-культурные традиции: «я не могу нарушить семейные традиции». И в этом, по-видимому, находят свое своеобразное отражение особенности становления национальной идентичности у представителей национальных меньшинств в России.

Следует добавить, что помимо национальности, мы задавали подросткам схожий вопрос и о конфессиональной принад-

лежности будущего супруга. В целом полученные результаты соответствуют выводам о значении национальности при выборе будущего супруга. Так, негативные ответы о невозможности вступления в брак с представителем иной конфессии («это нарушит традиции моей семьи» и «это противоречит моим религиозным убеждениям») наиболее характерны для детей представителей национальных меньшинств, из гомогенных по национальному составу семей.

Отношение родителей к выбору подростком друзей других национальностей. Важную роль в формировании межнациональной толерантности играет семья. В этой связи подросткам предлагался специальный вопрос о реакции родителей на то, что у них есть друзья разных национальностей. Ответы приведены на рисунке 3.

Полученные материалы показывают, что родители подростков выделенных нами разных групп неодинаково относятся к тому, что у их детей есть друзья разных национальностей. Так, указали на то, что родители «с уважением к ним относятся» 57,1% школьников в 4-ой группе; 46,7% – в 3-ей, 25,6% во 2-ой и 21,6% 1-ой группе. Таким образом, мы видим, что те подростки, кто идентифицирует себя как национальное меньшинство (и из гомогенных по национальному составу семей, и «полукровки») гораздо чаще фиксируют лояльное отношение своих родителей к своим друзьям других национальностей. Соответственно они гораздо реже отмечают и то, что среди их друзей нет представителей других национальностей. Это вполне естественно, поскольку представитель национального меньшинства живет в гетерогенной по национальному составу среде. Однако, здесь важнее обратить внимание на другое обстоятельство: лишь небольшая часть подростков среди представителей национальных меньшинств оказывается «закрытой» на уровне близких межличностных контактов, не «допуская» в круг своих друзей представителей других национальностей.

Обсуждая полученные нами данные, стоит добавить и то, что среди представителей национального большинства число детей, указавших на негативное отношение родителей к нали-

чию у них друзей других национальностей, невелико: «им неприятно» – 5%, «родители запрещают дружить с ними» – 2%.

В целом, сопоставляя эти данные с результатами, приведенными в предыдущем разделе, важно отметить, что на проективном уровне, касающемся выбора будущего супруга, семья подростка, идентифицирующего себя с национальным меньшинством, осуществляет жесткий контроль. Здесь проявляются антиассимиляционные установки. В то же время в сфере дружеских межличностных отношений родители именно этой группы детей отличаются наибольшей межнациональной толерантностью.

Конфликты на национальной почве в подростковой субкультуре. Одним из показателей, определяющих личное отношение подростка к вопросам межнациональной толерантности, является его непосредственное участие в конфликтах на национальной почве. Результаты ответов респондентов об их участии в конфликтах на национальной почве в течение учебного года представлены на рисунке 4.

Как видно из рисунка, в конфликтах на национальной почве, где инициатором выступает противоположная сторона, реже всего участвуют русские подростки. В свою очередь это свидетельствует о том, что идентифицирующие себя с национальным меньшинством школьники чаще всего становятся жертвой подобных конфликтов. Причем среди считающих себя нерусскими здесь особо выделяется группа подростков от смешанного брака: «полукровки», идентифицирующие себя как «нерусские». Таких в данной группе каждый шестой – 16,7%. Причем среди «полукровок», идентифицирующих себя с национальным меньшинством, доля тех, кто фиксирует, что являлся объектом агрессии в межнациональных конфликтах, практически одинакова среди мальчиков и девочек, соответственно: 18,8% и 14,3% (для сравнения отметим, что среди девочек-«полукровок», идентифицирующих себя как русские, доля подобных ответов составляет всего 1,5%). Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что именно «полукровки», идентифицирующие себя с национальным меньшинством, более аффективно переживают межнациональные отношения, поскольку они чаще оказываются в ситуациях межнациональ-

ных конфликтов, где они и оказываются объектами агрессии со стороны социального окружения. Добавим, что с возрастом подобная конфликтность не снижается, а, напротив, увеличивается: среди одиннадцатиклассников таких 50%.

Для выявления особенностей проявления толерантных установок к представителям других национальностей в ходе опроса подросткам также задавался специальный вопрос, который был направлен на фиксацию их склонности к различным типам реакций относительно предложенной проективной ситуации: «когда в класс приходит новый ученик другой национальности, говорящий по-русски с акцентом». В данном случае нас интересовало, склонны ли подростки к поведению по «защите» другого, или, наоборот, они будут выбирать тактику агрессивного поведения.

Полученные материалы показывают, что каждый второй респондент выбирает ответ: «не буду обращать на это никакого внимания» (56,7%). Причем во всех возрастных группах число склонных к этому варианту выше среди девочек, чем среди мальчиков (различия значимы на уровне .001). Каждый четвертый (23,3%) указывает, что «постарается убедить одноклассников не унижать его». Сам по себе этот вариант ответа, на наш взгляд, крайне важен, поскольку фиксирует проявление открытой позиции по защите, опеке представителя другой национальности. Еще один позитивный вариант, характеризующий сдержанную позицию («буду сочувствовать ему, но ничего не сделаю, чтобы его поддержать»), выбирает 4,6%. Таким образом, мы видим, что в стенах школы большинство подростков склонны к проявлению толерантной позиции по отношению к представителю другой национальности. И в то же время важно подчеркнуть, что практически каждый девятый подросток склонен к проявлению интолерантных реакций: так, 6,5% указывают, что будут «стараться избегать общения с ним», «издеваться над ним» будут 3,6%, а 2,9% будут «высмеивать его».

Наиболее же существенные отличия в ответах между подростками, идентифицирующими себя с русскими и нерусскими, обозначились при выборе варианта «я постараюсь убедить одноклассников не унижать его» (см. рис.5).

Если среди подростков 4-ой группы (представителей национального меньшинства) этот ответ предпочло около половины респондентов, то в 1-ой и во 2-ой группах таких лишь около 20%. Таким образом, можно сделать вывод о том, что дети от гомогенного брака, идентифицирующие себя с нерусскими не только сами придерживаются толерантной позиции, но и чаще склонны проявлять опекающую, поддерживающую реакцию к представителям национальных меньшинств.

В целом полученные нами данные свидетельствует о достаточно высокой степени распространенности конфликтов на национальной почве среди современных российских подростков. Так, в той или иной степени в подобных конфликтах в течение года принимает участие почти каждый четвертый. При этом стоит обратить внимание на то, что явно фиксированы на проблематике межнациональных отношений и склонны к проявлению открытых интолерантных форм поведения около 10% школьников. Как показывают материалы проведенного опроса, подростки, идентифицирующие себя с национальным меньшинством, гораздо чаще становятся жертвами конфликтов на национальной почве. Причем именно характер национальной самоидентификации и обуславливает особенности переживания межнациональных отношений. На наш взгляд эти аспекты необходимо учитывать при разработке педагогических программ по профилактике проявлений национального экстремизма в подростковой среде.

Опыт структурного анализа особенностей проявления толерантных установок в зависимости от национальной самоидентификации

Выше мы рассмотрели ряд сюжетов, характеризующих как аффективные особенности переживания подростками своей национальной идентичности, так и их поведенческие реакции в различных ситуациях межнационального взаимодействия. При этом основной линией анализа было сопоставление выделенных нами четырех подвыборок. Отметим еще раз, что основанием выделения соответствующих подвыборок являются как гомогенность национального состава семьи подростка, так и его национальная самоидентификация. И в этом отношении особый интерес представляет сравнение двух

групп «полукровок»: одна – это те, кто идентифицирует себя с представителями национального меньшинства; другая – национального большинства. Продолжая обозначенную линию анализа данных, теперь мы попытаемся выявить взаимосвязи между выборами тех или иных вариантов ответов на разные вопросы разработанной нами анкеты, которые касаются межнациональных взаимоотношений. Следует заметить, что в нашей предыдущей публикации [4] подобная попытка уже была предпринята. Однако проведенный тогда анализ учитывал лишь однородность или неоднородность национального состава семьи подростка, но не касался специфики его национальной самоидентификации. Иными словами, мы фиксировали своеобразие толерантных/интолерантных установок у детей, рожденных в гомогенных по национальному составу семьях (русские/нерусские), сопоставляя их с реакциями «полукровок», но не учитывали то, как «полукровки» сами идентифицируют себя по своей национальной принадлежности: относят ли они себя к национальному большинству (русские) или национальному меньшинству.

Для решения поставленной задачи нами был использован факторный анализ полученных данных. Сам способ использования факторного анализа при обработке данных социологического исследования неоднократно описывался нами в целом ряде работ [2, 3, 5]. К ним мы отсылаем читателя, заинтересованного в методических деталях.

В результате факторного анализа были выделены следующие пять факторов, которые описывают 93,8% общей суммарной дисперсии.

Первый фактор F1 (30,2%): «жесткая охранительная позиция – отсутствие акцента на национальной проблематике». Данный фактор имеет следующую структуру:

Как бы Вы отнеслись к тому, что представитель Вашей национальности принял нетрадиционную для этой национальности религию? – я считаю это предательством, изменой	0,88
Представьте, что Вашем классе учится человек другой национальности, который говорит по-русски с акцентом. Ваша реакция: – я буду сочувствовать ему, но ничего не сделаю, чтобы его поддержать	0,86

Считаете ли Вы для себя возможным вступление в брак с представителем другой национальности? – нет, потому что я не могу нарушить семейные традиции	0,78
Как бы Вы отнеслись к тому, что представитель Вашей национальности принял нетрадиционную для этой национальности религию? – мне это безразлично, пока это не касается моей семьи	0,66
Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – им все равно	0,63
Представьте, что в Вашем классе учится человек другой национальности, который говорит по-русски с акцентом. Ваша реакция: – я не буду обращать на это внимание	-0,86
Как бы Вы отнеслись к тому, что представитель Вашей национальности принял нетрадиционную для этой национальности религию? – каждый имеет право на собственный выбор	-0,80
Считаете ли Вы для себя возможным вступление в брак с представителем другой национальности? – для меня национальность супруга/супруги не будет иметь значения	-0,78
Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – национальность моих друзей не влияет на отношение к ним моих родителей	-0,69

На наш взгляд, положительный полюс фактора характеризует выраженную позитивную установку по поводу собственной национальной принадлежности. При этом, «отказ» от нее рассматривается как «предательство, измена», «нарушение семейных традиций». Подчеркнем, что эта внутренняя установка не предполагает явной демонстрации своей национальной принадлежности вовне в ходе социального взаимодействия. Характерно, что именно подобную установку и склонны проявлять, как показывают наши данные, мальчики из гомогенных по национальному составу нерусских семей (и, понятно, идентифицирующие себя как национальное меньшинство). Противоположный же отрицательный полюс данного фактора акцентирует не столько «причастность к целому», сколько характеризует национальное самоопределение как «личный выбор». Подобная позиция характерна для тех девочек-«полукровок», кто идентифицирует себя с национальным

меньшинством. Таким образом, данный фактор поляризует отношение к национальному вопросу в нормативном плане: в одном случае отход от национальной традиции рассматривается как «измена», в другом – национальная принадлежность определяется как «личный выбор».

Фактор F2 (25,9%): «аффективное переживание собственной национальности, конфликтность – национальная бесконфликтность»

Участвовали ли Вы в конфликтах на национальной почве в этом учебном году? – да, инициатором выступал(а) лично я	0,94
Представьте, что в Вашем классе учится человек другой национальности, который говорит по-русски с акцентом. Ваша реакция: – я буду издеваться над ним	0,93
Представьте, что в Вашем классе учится человек другой национальности, который говорит по-русски с акцентом. Ваша реакция: – я буду высмеивать его	0,87
Каково Ваше отношение к собственной национальности? – я предпочел(а) бы родиться человеком другой национальности	0,79
Склонны ли Вы объяснять возникновение конфликтов при общении национальностью собеседника? – да, и буду использовать это как аргумент в споре	0,79
Каково Ваше отношение к собственной национальности? – довольно часто я испытываю стыд из-за своей национальной принадлежности	0,73
Как бы Вы отнеслись к тому, что представитель Вашей национальности принял нетрадиционную для этой национальности религию? – мне это безразлично	0,69
Участвовали ли Вы в конфликтах на национальной почве в этом учебном году? – да, инициатором выступала группа, к которой я принадлежу	0,66
Считаете ли Вы для себя возможным вступление в брак с представителем другой национальности: – нет, так как я хочу, чтобы мои дети были той же национальности, что и я	0,64
Участвовали ли Вы в конфликтах на национальной почве в этом учебном году? – нет, не участвовал(а)	-0,87

Как можно заметить, положительный полюс данного фактора фиксирует амбивалентность, аффективную погру-

женность в национальную проблематику. С одной стороны здесь проявляется тенденция к инициации национальных конфликтов, направленных на «унижение другого», а, с другой, – явная национальная закомплексованность («предпочел бы родиться человеком другой национальности», «испытываю стыд»). Отрицательный же полюс фактора фиксирует явную «отстраненность» от участия в конфликтах на национальной почве. В целом, как показывает анализ размещений по оси данного фактора представителей разных групп, он поляризует поведение мальчиков и девочек. Так, на его отрицательном полюсе сгруппировались девочки из всех выделенных нами групп, а на положительном – мальчики. Причем наиболее выраженные положительные значения характерны для мальчиков-полукровок, идентифицирующих себя с национальным меньшинством.

Анализируя особенности размещения по оси данного фактора, следует отметить один достаточно характерный момент. Помимо поляризации мальчиков и девочек, фактор также поляризует мальчиков, идентифицирующих себя как представителей национального меньшинства. И если, как мы отметили выше, именно мальчики-полукровки, идентифицирующие себя с национальным меньшинством, характеризуются повышенной аффективностью и конфликтностью, которая связана с «неудовлетворенностью» собственной национальной принадлежностью (отсюда желание сменить национальность), то, – напротив, мальчики из гомогенных по национальному составу семей, не относящие себя к национальному большинству (русским), подчеркивают внутреннюю бесконфликтность для себя национальной проблематики (вопрос о желании сменить национальность здесь не стоит).

Сопоставление размещений мальчиков и девочек из различных подвыборок по осям двух перечисленных выше факторов, позволяет сделать вывод о том, что подросток – представитель национального меньшинства из гомогенной по национальному составу семьи – склонен фиксировать свою поддержку традиции и отсутствие у себя внутреннего конфликта (комплекса национальной неполноценности) по поводу собственной национальности. У мальчиков же из смешанных бра-

ков, идентифицирующих себя как национальное меньшинство, явно выражена как внешняя, так и внутренняя конфликтность.

Фактор F3 (22,2%): «установка на ассимиляцию – национальная самодостаточность»

Склонны ли Вы объяснять возникновение конфликтов при общении национальностью собеседника? – нет, никогда 0,78

Считаете ли Вы для себя возможным вступление в брак с представителем другой национальности? – да, потому что я не хочу, чтобы супруг/супруга был(а) моей национальности 0,73

Считаете ли Вы для себя возможным вступление в брак с представителем другой национальности? – нет, потому что это неизбежно вызовет конфликты в семье -0,89

Представьте, что Вашем классе учится человек другой национальности, который говорит по-русски с акцентом. Ваша реакция: – я буду стараться избегать общения с ним -0,87

Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – родителям это неприятно, но они мне не запрещают с ними общаться -0,81

Склонны ли Вы объяснять возникновение конфликтов при общении национальностью собеседника? – да, но не стану использовать это как аргумент в споре -0,77

Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – родители запрещают дружить с ними -0,76

Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – они не знают -0,60

Каково Ваше отношение к собственной национальности? – я испытываю гордость от того, что принадлежу к этой национальности -0,53

Данный фактор достаточно прост по своей структуре и характеризует, с одной стороны, установку к национальной ассимиляции (положительный полюс), а с другой – национальную самодостаточность (отрицательный полюс). Важно подчеркнуть, что именно данный фактор и поляризует мальчиков-подростков из смешанных по национальному составу семей. Так, мальчики-«полукровки», идентифицирующие себя с национальным меньшинством (нерусские) имеют высокие поло-

жительные значения по оси данного фактора, что и свидетельствует об их склонности к ассимиляции. И, напротив, мальчики-полукровки, идентифицирующие себя с национальным большинством (русские), разместились на отрицательном полюсе фактора, что подчеркивает их национальную самодостаточность.

Фактор F4 (9,3%): «дискомфорт и стремление снизить значимость национальной проблематики – толерантное опекающее отношение»

Каково Ваше отношение к собственной национальности? – я испытываю внутренний дискомфорт от того, что принадлежу к данной национальности	0,86
Каково Ваше отношение к собственной национальности? – для меня моя национальность не имеет особого значения	0,69
Представьте ситуацию, что в Вашем присутствии оскорбляют людей Вашей национальности. Что Вы предпримете? – я останусь безразличным(ной)	0,65
Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – у меня нет таких друзей	0,58
Как Ваши родители реагируют на то, что у Вас есть друзья разных национальностей? – родители с уважением относятся к ним	-0,88
Представьте, что в Вашем классе учится человек другой национальности, который говорит по-русски с акцентом. Ваша реакция: – я постараюсь убедить одноклассников не унижать его	-0,76
Участвовали ли Вы в конфликтах на национальной почве в этом учебном году? – да, инициатором выступала противоположная сторона	-0,74
Как бы Вы отнеслись к тому, что представитель Вашей национальности принял нетрадиционную для этой национальности религию? – мне это безразлично, но сам(а) бы я так не поступил(а)	-0,69

Положительный полюс этого фактора характеризует определенный дискомфорт, который связан с национальной самоидентификацией. При этом заметим, что переживание подобного дискомфорта коррелирует со стремлением снизить значимость для себя именно национальных проблем. Проти-

воположный же отрицательный полюс характеризует толерантное отношение к представителям других национальностей. Важно подчеркнуть, что подобная толерантность определяется именно как внутренняя личная позиция. В целом данный фактор дифференцирует позицию национального большинства и меньшинства. Так, мальчики и девочки, идентифицирующие себя как русские из смешанных и несмешанных по национальному составу семей, разместились на положительном полюсе данного фактора. Те же учащиеся, кто идентифицировал себя как представители национального меньшинства, расположились на его отрицательном полюсе. Следует подчеркнуть, что наиболее явно по оси данного фактора поляризуются именно девочки из смешанных браков. Русские девочки-«полукровки», испытывая дискомфорт, склонны к снижению значимости самой национальной проблематики; девочки же полукровки, идентифицирующие себя с национальным меньшинством, подчеркивают значимость для себя и своего социального окружения (родителей) проявлений толерантного отношения к представителям национальных меньшинств.

Фактор F5 (6,2%): «фиксация национальной границы – аффективное переживание унижения по национальному признаку без выраженной защитной реакции»

Считаете ли Вы для себя возможным вступление в брак с представителем другой национальности? – нет, так как я не хочу, чтобы мои дети столкнулись с проблемой выбора национальности 0, 89

Представьте ситуацию, что в Вашем присутствии оскорбляют людей Вашей национальности. Что Вы предпримете? – я буду отстаивать честь своего народа 0,76

Представьте ситуацию, что в Вашем присутствии оскорбляют людей Вашей национальности. Что Вы предпримете? – мне будет неприятно, но я не буду что-либо предпринимать -0,70

Анализ особенностей размещения по оси данного фактора показывает, что он четко дифференцирует представителей национального большинства (русских). Так, русские мальчики и девочки из гомогенных по национальному составу семей разместились на положительном полюсе данного фактора. Таким образом, мы видим, что представители этой группы

фиксируют значимость для себя «национальной границы» и готовность к отстаиванию чести своего народа. Напротив, «полукровки», идентифицирующие себя как русские, разместились на отрицательном полюсе. Иными словами, они аффективно переживают оскорбление представителей своей национальности, но переживают это пассивно: «я не буду что-либо предпринимать».

Значения размещений представителей разных групп приведены в таблице 1, что позволяет охарактеризовать содержательные особенности проявлений толерантного/интолерантного отношения в межнациональном взаимодействии с учетом всех пяти выделенных факторов.

Таблица 1. Размещение юношей и девушек в зависимости от их национальной самоидентификации на основе выделенных факторов, характеризующих проявление толерантности/интолерантности в межнациональных отношениях

	F1		F2		F3		F4		F5	
	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
М русские гомогенные		-0,11	0,72				-0,61	0,50		1,72
М русские смешанные		-0,24	0,90				-1,76	0,10		-0,87
М нерусские смешанные	0,14		1,79		1,59			-0,34		-0,42
М нерусские гомогенные	2,01			-0,52		-0,45		-0,83		-0,36
Д русские гомогенные		-0,17		-0,53	0,15		1,06		0,78	
Д русские смешанные		-0,01		-0,81	0,57		1,61			-1,19
Д нерусские смешанные		-1,68		-0,63		-0,12		-1,21		-0,51
Д нерусские гомогенные	0,05			-0,92	0,65		-0,89		0,83	

Как мы отметили выше, основная задача приведенного нами факторного анализа связана с попыткой выявления

структурных особенностей переживания национальной проблематики у детей от смешанных браков в зависимости от их самоидентификации с национальным большинством или меньшинством. В этой связи полученные нами результаты показывают, что наиболее явные различия мы зафиксировали у мальчиков. Так, мальчики-«полукровки», идентифицирующие себя с представителями национального большинства, склонны к проявлению интолерантных установок в ситуациях межнационального взаимодействия. Причем подобные реакции тесно коррелируют с чувством «национальной неполноценности». По-видимому, подобная конфликтность связана с тем, что они ощущают себя «недостаточно русскими». Важно обратить внимание и на то, что проявление интолерантности связано у них с желанием зафиксировать четкую границу в общении с представителями других национальностей. И, наконец, добавим, что в ситуациях национальных конфликтов, аффективно переживая оскорбления представителей своей национальности, они склонны к принятию пассивной позиции. У мальчиков же «полукровок», идентифицирующих себя с национальным меньшинством, интолерантные реакции, связанные также с чувством национальной «неполноценности», сориентированы не на обозначение границы с «другими» («чужими»), а, напротив, с актуализацией установки на ассимиляцию.

Из таблицы видно, что если у мальчиков различия в позиции полукровок обозначились достаточно отчетливо, то у девочек-полукровок различия, связанные с национальной самоидентификацией, не проявляются. Здесь обозначены более общие тенденции, дифференцирующие представителей национального большинства и меньшинства.

Summary

Identification with national majority/minority and ethnic tolerance in adolescence

The report is based on the sociological poll that included 1429 students of the 7,9 and 11th grades of the Moscow schools. Special attention is paid to the influence of self-identification of the adolescents with national majority or minority to their ethnic tolerance. The main topics covered emotional attitude to their own

nationality, importance of nationality on the level of micro-social interaction (in choosing the future husband/wife and choosing friends) and also conflicts on the national basis. Besides the general analysis of the data we used the procedure of factor analysis that helps to realize the specific features of each of the four groups:

- 1st – students from the homogeneous families identifying themselves with Russians;
- 2nd – students from mixed marriages identifying themselves with Russians;
- 3rd – students from mixed marriages identifying themselves with national minority;
- 4th – students from homogeneous families identifying themselves with national minority.

The main attention was paid to the 2nd and 3rd group – students from mixed marriages. The 3rd group appeared to be the most problematic one from the point of view of ethnic tolerance. The reason for that was found in the attitude to their own nationality. It appeared that every fourth boy from mixed marriage who identified himself with the national minority was ashamed of his nationality. As a result they are actively involved into ethnic conflicts at school and more often use nationality as the cause of them.

Also it was found out that in choosing the future partner students identifying themselves with the minority group are usually guided more by the external locus of control.

Other results are also very interesting and can be used in working-out future educational programs on tolerance for adolescents.

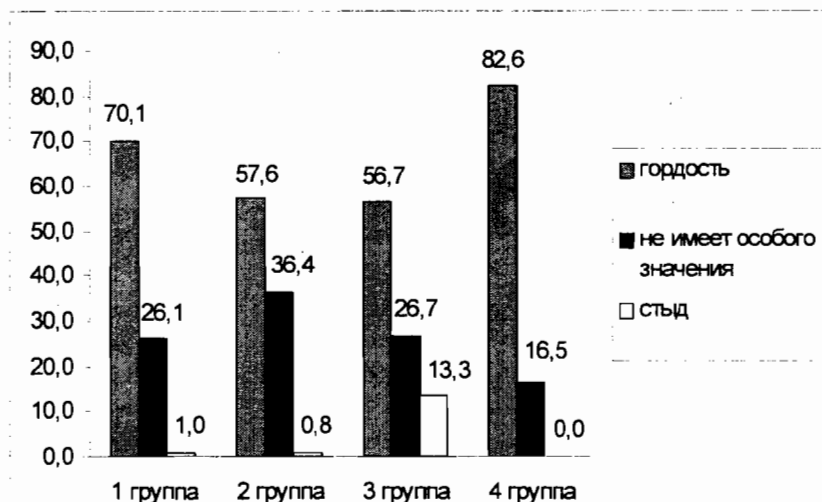


Рис. 1. Распределение ответов школьников на вопрос о том, какие чувства они испытывают по отношению к собственной национальности (%)

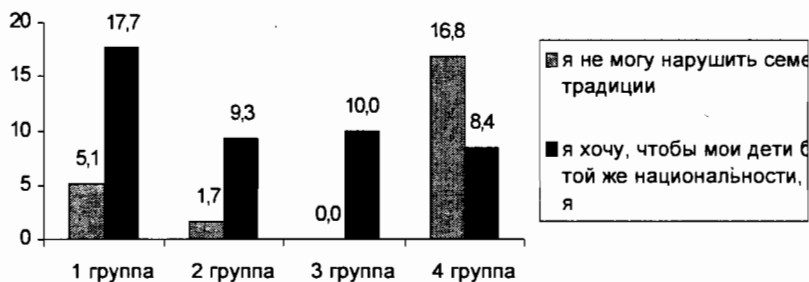


Рис. 2. Выбор мотивов, обуславливающих невозможность вступления в брак с представителем другой национальности, среди полукровок и детей, рожденных от гомогенных по национальному составу браков (%)

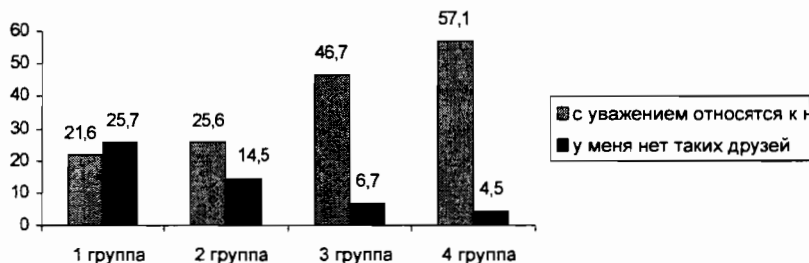


Рис. 3. Реакции родителей на то, что у их ребенка есть друзья разных национальностей (%)

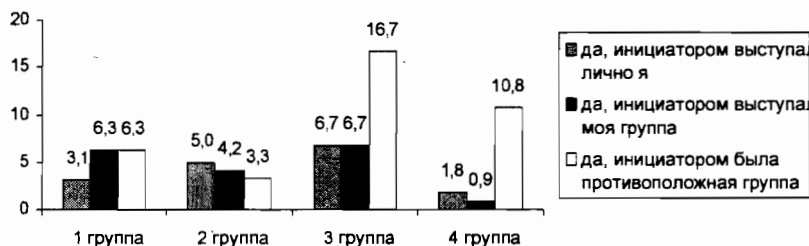


Рис. 4. Ответы подростков на вопрос о том, участвовали ли они в конфликтах на национальной почве в течение учебного года (%)



Рис. 5. Реакция подростков на проективную ситуацию, когда «в их классе учится человек другой национальности, говорящий по-русски с акцентом» (%)

Ольга Карасик (Казань)

Проблемы еврейской идентификации в романах Ф. Рота

Я еврея в себе убивал,
Дух еврейства себе запретил,
А когда сокрушил наповал,
Вновь евреем себя ощутил.

И. Губерман

История литературы США сильно отличается от истории литературы других стран, особенно европейских. Ее особенностью и характерной чертой является взаимодействие с этническими литературами, которые, оставаясь частью национальной литературы, до сих пор сохраняют свою самобытность. Это явление получило название мультикультурализм. Самый большой вклад в развитие национальной литературы США внесли афро-американские писатели (т.н. «черная литература»), латиноамериканские (чиканос) авторы еврейского происхождения.

Национальная идентификация является одной из главных тем современной американской литературы, и в особенности ее еврейского компонента.

Основными темами американской еврейской литературы на протяжении нескольких десятилетий остаются противоречия между общепринятым американским и традиционным еврейским образам жизни, а также ассимиляция, превращение в «американцев» и в тоже время сохранение еврейских традиций. Все эти проблемы находят отражение в творчестве одного из самых популярных современных еврейских писателей США, лауреата многих национальных литературных премий, номинанта на Нобелевскую премию 2003 года Филиппа Рота.

Главными персонажами нескольких романов Рота, написанных в разные годы, являются литераторы-евреи Натан Цукерман, Питер Тернопол и Дэвид Кепеш. Факты их жизни во многом схожи с биографией самого Рота, что дает основание предполагать элементы автобиографизма в этих произведениях.

Цукерман, Тернопол и Кепеш, как и Филип Рот, родились и воспитывались в типичных американских еврейских семьях родителями-эмигрантами из Польши, которые пережили Холокост. Отсюда стремление к замкнутости еврейского местечка, постоянное беспокойство и беспочвенный страх за детей. Семьи соблюдают все еврейские традиции, круг их общения достаточно замкнут – это еврейский квартал, еврейская школа, друзья и соседи. В тоже время они живут среди реалий американской жизни 60х годов – открытых автомобилей, гамбургеров, бейсбола и т.д. Родители не только не поощряют, но и сурово наказывают детей за увлечение всем «гойским», а значит и американским. Однако это порой вызывает прямо противоположную реакцию.

«Жестокость и бездушие, царящие в гойских семьях. “Их” пьянство, “их” жестокость, “их” извечная ненависть к нам. Лютые звери и невинные жертвы. Волосы встают дыбом. Удивительное дело, но в детстве реакцией на эти истории стало у меня неприязненное отношение к еврейским сверстникам, особенно к тем, кто был слаб физически, кто видом своим напоминал об изгойстве, кто ходил с видом побитой собаки. Как я». ¹Так вспоминает наставительные рассказы своих родителей Питер Тернопол, один из персонажей Рота.

Взрослея, герои пытаются окончательно отречься от всего еврейского, сломать заложенные в них с детства стереотипы, стать настоящими американцами.

«Повзрослев и избавившись от своих бесконечных детских болезней, нарастив мускулы, я уже и слушать не хотел семейные повествования о вековечном еврейском страдании. В них описывалась правда, это так. Я не мог оспорить факты. И гетто, и концентрационные лагеря без всяких преувеличений существовали, спору нет. Но, говорил горячий подросток, я родился евреем не в Нюрнберге двенадцатого века, не в Мадриде пятнадцатого, не в Лемберге девятнадцатого, а в штате Нью Джерси в тот год, когда Франклин Рузвельт приступил к исполнению своих обязанностей...»²

Так оправдывает герой романа свое желание освободиться от всего еврейского.

Однако все «бунтующие» персонажи Рота не могут избавиться от чувства вины, что, в конце концов, приводит каж-

дого из них в кабинет психоаналитика доктора Шпилфогеля (сквозной персонаж почти всех «еврейских» романов Рота).

Питер Тернопол, писатель и профессор литературы, – главный герой романа «Моя мужская правда», написанного в 1974 году. Всю жизнь он находится под пристальным вниманием своей семьи, что в значительной степени влияет на его творчество. Огромную роль в его жизни сыграл отец, и первое произведение Тернопола-писателя, принесшее ему славу и признание, называется «Еврейский папа». Далее Питер пишет цикл рассказов о еврейском писателе Натане Цукермане. Этот персонаж также является главным действующим лицом романов Филипа Рота «Литературный негр», «Контржизнь», «Урок анатомии» и т.д. Таким образом, в «Моей мужской правде» Рот создает некую двойную реальность, начиная произведение с рассказов своего вымышленного персонажа и вводя читателя в заблуждение.

В действительности в центре романа сложные семейные взаимоотношения Питера Тернопола с его женой Морин. Их брак с самого начала был основан на обмане и шантаже со стороны Морин. Однако, даже зная это, Питер не может окончательно порвать с женой не только после официального развода, но и после ее гибели.

Ведь именно эта неуравновешенная, истеричная и лживая женщина вдохновляет еврейского писателя на создание выдающихся произведений. С гибелью Морин исчезает мир Питера Тернопола, а значит, исчезает и он сам.

«Мокрые от слез глаза. Зубы бьют дробь. Так ли пристало выглядеть человеку, свободному от всего. ...вот он я, оставшийся самим собой: сам по себе, вне себя от себя».³

Еще один еврейский писатель и профессор литературы Дэвид Кепеш является главным героем романов Рота «Профессор желаний», «Грудь» и «The Dying Animal», написанных соответственно в 1977, 1972 и 2002 годах.

Воспоминания Дэвида о детстве во многом схожи с воспоминаниями Питера Тернопола, Натана Цукермана и самого Филипа Рота. Его родители владеют небольшим отельчиком, где все постояльцы евреи, где строго соблюдаются шаббат и кашрут. Такая же атмосфера царит и в семье.

«Ты когда-нибудь встречал другого сына и другую дочь, и другую мать, и другого отца, сводящих друг друга с ума? Такую любовь, такую ненависть, такие трапезы?»⁴

Дэвид мечтает вырваться из этого замкнутого мира. Он делает это вполне типичным для персонажей Рота способом – последовательным нарушением запретов и табу там, где их действие наиболее сильно – в сексуальной сфере. В случае с Дэвидом это делает его не только пациентом психоаналитика, но и доводит его жизнь до полного абсурда. В романе «Грудь» Филип Рот рассказывает о том, как под влиянием творчества Франца Кафки и собственных сексуальных фантазий Дэвид Кепеш однажды утром обнаруживает, что превратился в женскую грудь. Но до этого еще далеко, а пока Дэвид, пытаясь избавиться от еврейских корней, ищет сексуальных приключений и живет в мире творчества. Именно в литературе он ищет спасения, когда жизнь его рушится: он не может наладить отношений с женой – они слишком разные, – ссорится с друзьями, его мать умирает, а отель, которым владели родители, продан и приходит в упадок. Казалось бы, он, наконец, избавился от всего, что связывало его с еврейством, но продолжает чувствовать себя одиноким и изолированным от общества. Новое осознание себя частью еврейской жизни приходит неожиданно.

Желая полностью изменить свою жизнь, Дэвид со своей новой возлюбленной отправляется в Европу. Оказавшись в Праге, он снова погружается в мир иллюзий. Этот город в первую очередь связан у него с именем Кафки. Здесь, в Праге, профессор литературы, американский еврей Дэвид Кепеш живет в мире пугающих фантазий великого писателя-еврея Франца Кафки. Самое сильное впечатление на него производит могила на старом еврейском кладбище.

«На прямоугольных плитах, высящихся повсюду, – знакомые еврейские фамилии. ... Множество могил, но только за могилой Кафки, кажется, присматривают по-настоящему. ... Кажется, только один бездетный холостяк оставил после себя живущее потомство».⁵

Впечатления от посещения Праги и влияние Кафки на литературное творчество – это также автобиографические элементы, которые, так или иначе, присутствуют во всех

«еврейских» романах Филипа Рота. Читатель на какое-то время забывает, что повествование ведется от лица Дэвида Кепеша, и ему кажется, что это размышления и впечатления самого мистера Рота.

Рано или поздно и Натан Цукерман, и Питер Тернопол, и Дэвид Кепеш понимают, что поиски сексуальных приключений, погружение в мир собственных фантазий и даже регулярные посещения психоаналитика ни к чему не приводят. Все они, наконец, постигают ту очевидную истину, что, несмотря на все усилия так и остались «мальчиками из еврейских анекдотов», что освободиться от своей причастности к еврейству невозможно. Они вынуждены признать, что жизнь их по-разному, но превратилась в абсурдную мелодраму, а все, что было заложено еврейским воспитанием и жизнью в еврейской среде, осталось неизменным, и не только чувство вины привязывает их к дому. Быть евреем в Америке для них означает всегда чувствовать тревогу и сомнения, которые непременно приведут к корням. Их еврейский дом, родители и традиционные нормы поведения, запреты и правила всегда присутствовали в глубине сознания. Они по-прежнему евреи, и чувствуют себя евреями.

Примечания

¹ *Филип Рот. Моя мужская правда: Роман.* СПб.: Лимбус Пресс, 2002. Стр. 51

² Там же. Стр. 83.

³ Там же. Стр. 337.

⁴ *Филип Рот. Болезнь Портного. Профессор желаний. Прощай, Коламбус. Романы.* Вильнюс: Полина, 1994. Стр. 165

⁵ Там же. Стр. 394

Екатерина Копылкова (Москва)

**Социально-психологический анализ
особенностей еврейской национальной идентичности
на материале еврейских анекдотов**

Настоящая работа посвящена изучению еврейской национальной идентичности на материале еврейского анекдота. Это исследование выполнено в русле особого направления психологии, которое обращается к изучению текстов, как источников психологического знания. К классическим работам в этом направлении можно отнести, например, «Психологию искусства» Л.С. Выгодского¹ или работу З. Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному»². В своем исследовании анекдотов мы опираемся на представление Л.С. Выгодского, о том, что, анализируя особенности структуры художественного произведения, можно воссоздать те художественные, катарсические переживания, которые оно вызывает. Из этого следует, что психологический механизм переживания можно искать не в конкретном индивиде, а в самом тексте. Такая постановка вопроса позволяет нам обратиться к семиотической организации текста еврейского анекдота, как к источнику изучения психологического переживания собственной национальной идентичности индивида.

Идея изучения еврейской национальной идентичности, на основе анализа еврейских анекдотов в отечественной психологии впервые была высказана В.С. Собкинским в статье «Изучение национальной идентичности. Возрастной аспект»³. В статье был продемонстрирован тип анализа анекдота, позволяющий исследовать психологические механизмы переживания чувства своей национальной идентичности. Мы продолжаем эту линию исследований, уделяя особое внимание выделению и анализу различных аспектов национальной идентичности, используя практически весь корпус текстов еврейских анекдотов.

В настоящем исследовании национальная идентичность, следуя концепции Эрика Эриксона⁴, понимается не только и не столько как часть социальной идентичности, но скорее как

личностное самоопределение. Для нас наиболее важен смысл понятия идентичности, связанный с собиранием своего Я, с ощущением человеком собственной неповторимости, тождественности самому себе. При этом смех над анекдотом выступает в нашем исследовании как некоторое катарсическое переживание, которое дает человеку это чувство целостности.

Кроме того, восприятие анекдота позволяет соотносить в индивидуальном сознании свое собственное бытие как представителя своей национальности и бытие «идеальных субъектов культуры», которыми являются в настоящем исследовании герои анекдотов. Таким образом, национальная идентичность понимается нами как национальное самоопределение, при котором идеальные персонажи в культуре выступают как посредники и объекты национальной идентичности личности.

Используя различные источники, была составлена база данных, состоящая из более 1000 еврейских анекдотов. При этом необходимо сразу произвести разделение анекдотов на непосредственно еврейские, то есть сочиненные евреями о самих себе и анекдоты, созданные представителями других национальностей, как правило, ближайшим окружением, о евреях. Обычно, это антисемитские анекдоты, которые отличаются стремлением унизить осмеиваемый персонаж. Такое разделение особенно важно в разговоре о национальной идентичности, поскольку оно фиксирует национальное своеобразие «извне» и «изнутри» национальной культуры, обозначая таким образом культурную границу. Вот пример наиболее «безобидного» антисемитского анекдота:

– *Послушай, Мойша, я слышал, ты купил себе поросенка.*

– *Да.*

– *И где же ты его держишь?*

– *Как, где? В квартире.*

– *Но ведь у вас там, наверное, пахнет.*

– *Ничего, поживет-поживет и привыкнет.*

Во-первых, в этом анекдоте сразу обнаруживается незнание еврейских законов, в соответствии с которыми свинья считается не кошерным животным, поэтому евреи не держат свиней. Но главным в этом анекдоте, конечно, является идея о том, что евреи живут так грязно, что свинье придется приви-

кать к плохому запаху в доме. Т.е. «евреи живут хуже свиней» – вот послание, которое содержится в этом анекдоте.

Наиболее примечательной особенностью антисемитских анекдотов является описание «чужого» через связь евреев с телесным низом. В целом в антисемитских анекдотах преобладает материально-телесное начало: образы самого тела, испражнений, половой жизни. Все это сочетается с архетипом грязи и плохого запаха, что еще более опускает осмеиваемых персонажей «вниз», принижает их.

Рассматривая анекдот, как условие становления и проявления еврейской национальной идентичности, остановимся на одной из возможных классификаций анекдотов, в которых фигурирует еврейская тема. Собранные анекдоты были классифицированы по основным содержательным блокам: телесность, социум, материальное, духовное. Эти темы не просто отражают основное сюжетное содержание анекдотов, но рассматриваются также как те аспекты, на базе которых происходит национальная идентификация еврея как «извне» так и «изнутри» национальной культуры.

Сюжеты еврейских анекдотов указывают те темы, которые наиболее выражены в национальном сознании, в представлении евреев о самих себе. В процентном соотношении эти аспекты представлены на Рис.1.

Самую весомую долю в общей картине занимает социальный аспект этнической идентичности, который состоит из трех подразделов – социальные отношения, семейные отношения, макросоциальный аспект еврейской идентичности – и составляет 45% от общего числа анекдотов. Следующий по распространенности аспект – «духовность» – составляет 26%. Большую роль в еврейской национальной идентичности играют также материальные отношения – 23%. Самую незначительную долю от общего числа анекдотов занимает «телесность» – 6%.

Интересно отметить существенные семантические различия, которые выявляются при сопоставлении выборки еврейских анекдотов и анекдотов о евреях. На Рис.2 можно видеть, как выглядит процентное соотношение содержательных аспектов анекдотов о евреях, как правило, антисемитских,

обозначающее представление о евреях «извне», с точки зрения ближайшего окружения.

Обращает на себя внимание тот факт, что «телесность» и «духовность» по своему вкладу в общее число анекдотов, меняются местами. Так, в антисемитских анекдотах «телесности» посвящено 28%, а «духовности» всего 9%. Социальные отношения в анекдотах о евреях также занимают первое место, но вклад их в общую картину несколько меньше за счет уменьшения доли макросоциального аспекта. Материальным отношениям посвящено примерно столько же антисемитских анекдотов, сколько и еврейских – 25%.

Основная часть работы посвящена анализу структурных особенностей текстов анекдотов с использованием семиотического, транзактного, психоаналитического подходов. Основной акцент делается на выявление различных содержательных слоев и тех смысловых аспектов, которые лежат в основе национального самоопределения. Приведем пример анализа одного анекдота.

Один человек приносит портному очень хороший материал и просит сшить ему штаны. Когда он возвращается через неделю, штаны не готовы. Через две недели заказ все еще не исполнен.

В конце концов, через шесть недель штаны готовы. Он их примеряет – сидят бесподобно. Тем не менее, когда приходит время расплачиваться он не может устоять, чтобы не заметить портному.

– Вы знаете, Бог создал мир всего за 6 дней. А у Вас заняло 6 недель, чтобы сделать всего лишь одну пару штанов.

– Конечно, но посмотрите на этот мир и посмотрите на эти штаны.

В этом анекдоте не говорится о том, что портной и его заказчик евреи, тем не менее, нам сразу ясно, что эта история могла бы произойти только в определенной национальной культуре. Более того, в анекдоте описана ситуация, возможная только в местечковой среде, которой давно уже не существует. Сейчас еврея-портного надо еще поискать, а своеобразное отношение к Богу и такое легкое обращение к Всевышнему отражает исключительно религиозное мышление, кото-

рое осталось сейчас лишь у немногих религиозных евреев. Тем не менее, этот анекдот близок нам и понятен. Дело в том, что он затрагивает те базовые смысловые моменты, которые лежат в основе национального самоопределения личности.

В этом анекдоте содержится сразу несколько пластов, которые актуализируют у слушателя переживания, связанные со своей национальной принадлежностью. В коротком тексте содержится своеобразное отношение к делу и к профессии, к другим людям, к Богу и к миру в целом.

Первый пласт отношений касается специфики межличностного взаимодействия, которое разворачивается между героями анекдота – портным и его клиентом. В анализе этого взаимодействия мы используем теорию транзактного анализа вернее ту его часть, которая касается психологических игр⁵. Игрой называется цепь взаимодействий, которые отличаются в первую очередь скрытым подтекстом и наличием выигрыша. При этом основные роли в игровом треугольнике – Жертва, Спаситель, Преследователь. Игра начинается с того момента, когда портной задерживает заказ. Клиент, конечно, начинает злиться и «копить купоны». Когда клиент все-таки не удерживается и делает язвительное замечание, роли меняются, и клиент из Жертвы превращается в Преследователя. Портной при этом автоматически становится Жертвой. В этот момент и наступает развязка анекдота, всегда неожиданная. Жертва и не думает оправдываться или признавать себя виновной, наоборот, портной говорит: «Посмотрите на этот мир и посмотрите на эти штаны», т.е. он выступает в роли Преследователя, причем по отношению к самому высшему – к Богу. Он как бы хочет сказать: «Что значит такой мелкий недочет как просроченный заказ по сравнению с недостатками этого мира, созданного Всевышним». Так, для обоих игроков самое главное – обнаружить недостаток противника для того, чтобы выйти из игры победителем. Поэтому эта игра называется игрой в «Изыян».

На материале анекдотов, посвященных различным сюжетам, нам удалось обнаружить и описать целый набор психологических игр, которые, как мы полагаем, отражают взаимоотношения, характерные для представителей еврейской нации. Специфика взаимоотношений, которая проявляется в

психологических играх, характерных для героев еврейских анекдотов, является еще одним фактором, на базе которого происходит идентификация слушателя с героями анекдотов.

Описанная только что игра в «Изъян» связана с еще одной особенностью наших героев – со свойственной им директивой «Будь совершенством». Эта директива передается родителями, которые транслируют детям, что они должны быть самыми лучшими, делать все безупречно, тогда родители будут ими гордиться. Возможно, корнями эта директива уходит в библейский постулат о том, что человек создан по образу и подобию Бога. Если Бог – совершенство, то человек также должен стремиться быть совершенством. Заметим, что, несмотря на задержку, штаны сшиты идеально. Портной в данном случае транслирует слушателям анекдота идею о том, что необходимо делать свое дело как можно лучше и «быть совершенством» по образу и подобию Бога, несмотря (или даже вопреки) несовершенству мира.

Директива «Будь совершенством» непосредственно связана с игрой «Изъян». Человек с «Будь совершенством» постоянно выискивает изъян в собственной личности и как способ защиты проецирует эту модель поведения на окружающих. Заметим, что клиенту также свойственна директива «Будь совершенством», поскольку он приносит самый лучший материал, хочет, чтобы заказ был исполнен строго в срок, отмечает, что штаны сидят бесподобно. Оба героя анекдота живут в директиве «Будь совершенством», и весь груз ответственности, который несет за собой эта директива, перекладывают вовне: клиент на портного, портной на самого Господа. И директива «Будь совершенством» и связанная с ней игра в «Изъян» являются типичными еврейскими способами поведения.

Следующий пласт отношений, который затрагивается в анекдоте, касается отношений с Богом. Мы уже говорили, что этот анекдот, прежде всего, высмеивает несоответствие между совершенством Бога и несовершенством мира, который он создал. В анекдотах мы часто наблюдаем, как евреи критикуют и даже спорят с Богом. В еврейском юморе нередко высмеивается склонность евреев считать, что они имеют определенные привилегии в отношении с Богом по сравнению с другими народами. Понятно, что эта позиция уходит кор-

нями в идею избранности, которая также является одной из фундаментальных точек национального самоопределения.

Интересно обратить внимание на постановку вопроса самого клиента, который недоволен тем, что ему пришлось долго ждать исполнения заказа. К чему он апеллирует, чтобы усостыжить портного? К самому высокому, к Богу. Сотворение мира, в логике героя анекдота, стоит на одной ступени с изготовлением штанов. Портной же идет еще дальше и даже имеет превосходство перед Богом, поскольку его изделие выполнено «бесподобно», а вот о качестве творения Господа можно еще поспорить. Подобным сравнением простой портной возвышает свое сознание и собственную значимость до невероятной высоты и со своей точки зрения он имеет на это право. Но слушателю анекдота открыта также и полная абсурдность подобного взгляда на вещи, ведь изготовление брюк не может идти в сравнение с сотворением мира, а портной всего лишь приводит оправдание собственной оплошности – он не выполнил заказ во время. Именно этот особый взгляд, новый ракурс, который задает портной своей финальной фразой, несет в себе всю особенность еврейского отношения к себе, к миру и к Богу. Он парадоксален и амбивалентен во всем: обычный портной возносится в нем до божественного уровня; тот же самый портной, видя мир полным жестокости и несправедливости, стремится делать свое дело как можно лучше, и его идеальные брюки являются символом прекрасного в этом мире; и наконец, Господь – воплощение совершенства, создал мир, который в сравнении со штанами портного явно проигрывает.

В настоящем анализе мы продемонстрировали, что через обнаружение различных содержательных пластов, через их соотношения и смешения, проясняется психологический механизм национальной самоидентификации.

Хотелось бы коротко остановиться на еще одном любопытном моменте, который касается анекдотов, посвященных детско-родительским отношениям. Данный раздел нашей классификации состоит из подразделов, дифференцированных по поло-ролевым позициям и направленности на отношение к детям или к родителям. Было получено процентное соотношение, представленное на Рис 3.

Как можно видеть из диаграммы, уже количественный анализ показывает специфику, касающуюся практически полного отсутствия анекдотов, посвященных отношениям отец-сын, отец-дочь и мать-дочь. Доминируют при этом анекдоты, посвященные отношениям матери и сына.

Анализ содержания анекдотов позволил нам продемонстрировать, что еврейская женщина в народном фольклоре стремится занять позицию отца, который оказывается вытесненным на второй план. Если обсуждать этот момент в рамках психоаналитической концепции, то это напоминает «перевернутый» Эдипов комплекс, где не сын стремится занять позицию отца, а наоборот, мать замещает отцовскую позицию в отношениях с сыном.

Итак, мы продемонстрировали, что анекдот есть сложное семиотическое образование, заключающее в себе многообразие значений. Эти значения могут быть частично упорядочены, по крайней мере, субъективно, представлены в виде «слоев». Многослойная структура анекдота, его многомерность как следствие сложности его семиотического построения, включает в себе не только возможность множества интерпретаций текста, но и представляет собой проективный материал, с помощью которого можно исследовать внутренние механизмы индивидуального восприятия анекдота. Так, каждый слушатель «вчитывает» свои смыслы в текст анекдота, выделяет те аспекты, которые наиболее значимы для него лично. Дальнейшая разработка данной темы требует эмпирического исследования, посвященного индивидуальным механизмам восприятия анекдотов.

В настоящем докладе мы продемонстрировали, что еврейский анекдот может выступать в исследованиях как особый культурный текст, фиксирующий с помощью смеховой реакции различные содержательные амбивалентные аспекты, на основе которых строится национальное самоопределение в индивидуальном сознании.

Примечания

¹ *Выготский Л. С.* Психология искусства. М.: Искусство, 1968.

² *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. Университетская книга. АСТ. СПб.– М., 1997.

³ Собкин В.С. Изучение национальной идентичности: возрастной аспект. // Проблемы существования в диаспоре. Презентация и обсуждение книги А. Рубинштейна «От Герцля до Рабина и далее. Сто лет сионизма». Материалы семинара, М. 21–23 апреля 2000 – Мн.: ООО «МЕТ», 2001, 255 с. (С. 99–118).

⁴ Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. 332 с.

⁵ Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М.: Фаир-пресс, 2000. 480 с.

Summary

Katherine Kopilkova

Peculiarities of Jewish identity on the basis of Jewish anecdotes. Social- psychological analysis.

Jewish anecdote is a specific text of the national culture. The author uses it as a source to study Jewish identity. The anecdotes are divided to Jewish-written and anti-Semitic. Some peculiarities of the last ones show external perception of Jews. A classification of the anecdote pool is suggested. The goal of the classification is to separate basic aspects of national identity of a Jew. Contents of anecdote texts were analyzed using semiotic, transactional, and psychoanalytical approaches. The complex approach to the national specific text, Jewish anecdote, allows revealing a semantic and substantial aspects of self-identity of Jewish people.

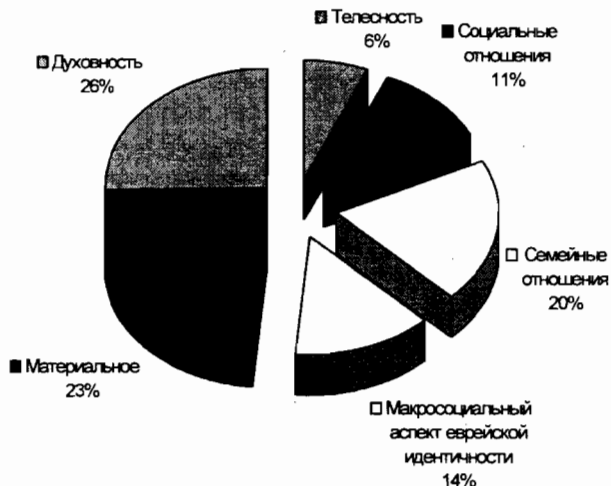


Рис. 1. Распределение анекдотов по сюжетам, отражающим аспекты еврейской национальной идентичности

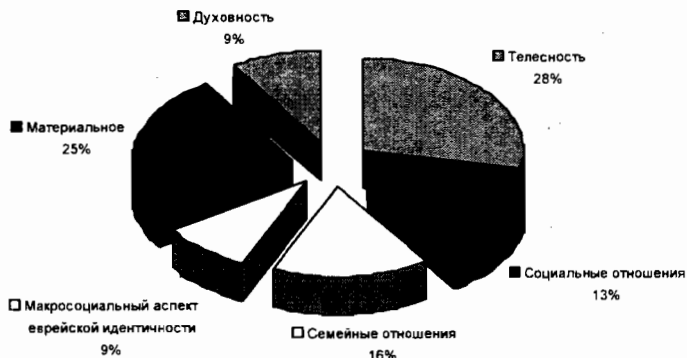


Рис.2. Распределение содержательных аспектов анекдотов о евреях, созданных ближайшим окружением

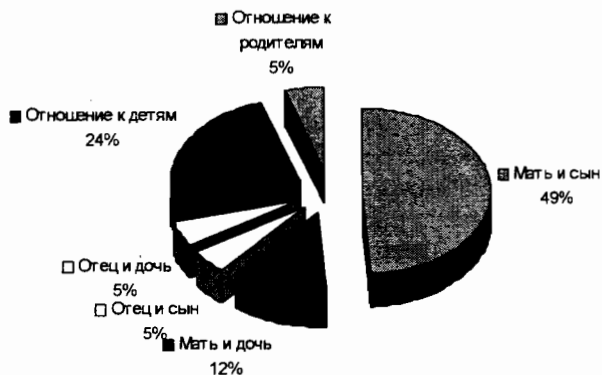


Рис. 3. Распределение поло-ролевых позиций в анекдотах, посвященных детско-родительским отношениям

Яков Копанский (Кишинев)

Возрождение еврейской благотворительности на постсоветском пространстве. Начальный этап

Сложный процесс возрождения еврейской национальной жизни на территории бывшего СССР начался на рубеже 80-х – 90-х годов XX века. Наметившаяся тогда смена социально-экономического уклада и последовавший разрыв традиционных хозяйственных связей вызвали спад производства и инфляцию, обусловивших резкое падение жизненного уровня населения, в том числе и еврейского. В болезненную проблему, особенно, для людей пожилого возраста, вылилось ослабление государственной системы здравоохранения. Тысячи людей нуждались в материальной помощи и моральной поддержке.

В рамках реанимации еврейской национальной жизни началось возрождение благотворительности. Более подготовленными к нему оказались общины на западных территориях бывшего Советского Союза. В Молдове, например. Здесь еще живо было поколение, которое помнило существовавшую до конца 30-х годов систему еврейских благотворительных организаций и учреждений.

Существенными звеньями этой системы были дешевые столовые, сиротские дома, детские приюты и богадельни.

Общества пособия бедным евреям, выполнявшие на первых порах роль универсальных служб милосердия, по мере отделения от них специализированных благотворительных организаций и учреждений, продолжали регулярно предоставлять своим подопечным возможность достойно отметить пасхальные праздники и безвозмездно или за малую плату обеспечивали их топливом на зиму.

Предметом особой заботы еврейской общины была благотворительная медицинская помощь, оказывавшаяся еврейскими больницами, обществами пособия бедным больным евреям «Эзрас Хойлим», Обществом охранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ). Безвозмездно хоронили умерших бедняков, строго соблюдая при этом национальный ритуал, погребальные братства «Хевра Кадиша».

Важные благотворительные функции выполняли общества «Соймех Нойфлим» («Опора бедных»), «Гмилас Хэсэд» («Благотворительный заем») и Союз еврейских кооперативов Бессарабии, которые беспроцентными займами или ссудами под минимальный процент оказывали так называемую восстановительную помощь.

Трудно переоценить деятельность чрезвычайных комитетов помощи: ЦК помощи евреям-жертвам погромов в Украине (1919–1924 гг.), комитеты помощи голодающим, действовавшие в 1925–1926, 1928–1929, 1935–1936 годах¹.

В условиях, когда финансовая база всех этих организаций и учреждений далеко не всегда обеспечивала элементарные потребности обездоленного населения, большую, а порой решающую роль играли внешние спонсоры, главным из которых был Американский еврейский объединенный распределительный комитет «Джойнт». Начиная с 1919 года и вплоть до июня 1940 года практически все еврейские благотворительные организации края пользовались многообразной поддержкой «Джойнта»².

Память об этих структурах явилась важным стимулом для возобновления благотворительной деятельности. При обществах еврейской культуры, синагогах, Совете ветеранов войны, Ассоциации бывших узников гетто и концлагерей, женском обществе «Хава» стали группироваться активисты, озабоченные ростом числа обездоленных и наличием значительного слоя людей, стремительно приближающихся к черте бедности.

Возрождалась традиционная для еврейской национальной жизни атмосфера милосердия. На первых порах движение носило стихийный характер и постепенно охватило наиболее крупные населенные пункты с компактным еврейским населением.

Лидировал Кишинев, воссоздававшийся как центр еврейской национальной жизни Молдовы. Руководство страны создавало условия для успешного развития этого процесса. Действовавшие при Обществе еврейской культуры и синагоге Хаббат-Любавич первые волонтеры Михаил Глух, супруги Борис и Анна Залищикер, врач Михаил Коган и другие

осуществляли эпизодические благотворительные акции: помощь одеждой, питанием, медицинскими консультациями.

Важным стимулом возрождения еврейской благотворительности явилось официальное возвращение «Джойнта», обладающего, как известно, крупными материальными фондами и колоссальным опытом организации социальной помощи.

В 1991 году его представитель в Украине Стюарт Саффер приезжает в Молдову, устанавливает контакты с лидерами еврейских организаций, знакомится с нуждами общин, возможностями сотрудничества во всех сферах возрождения еврейской национальной жизни.

Была подготовлена почва для открытия в Молдове официального представительства «Джойнта». Вопрос об этом был решен 2 ноября 1991 года при встрече президента Молдовы Мирчи Снегура с президентом Американского еврейского объединенного распределительного комитета Сильвией Хасенфельд, посетившей Кишинев. «Это было первое официальное представительство “Джойнта”, зарегистрированное на территории СНГ», – вспоминает С. Саффер, назначенный одновременно представителем «Джойнта» и в Молдове. И хотя приоритетными тогда для «Джойнта» были образовательные и культурные программы, возрождение духовной жизни, он с первых своих шагов уделяет внимание и проблемам социальной помощи.

В феврале 1992 года в Молдову по инициативе С. Саффера прибыла первая партия джойнтовских посылок. 537 картонных коробок, в каждой из которых было по 2 кг. риса, по одному килограмму муки и сахара, по пакету итальянских макарон, сушеного гороха и дрожжей, бутылка растительного масла, банка сухого молока, тюбик зубной пасты, а также поливитамины и жаропонижающие средства, были распределены среди остро нуждающихся евреев городов Кишинев, Бэлць, Бендер, Кахул, Тирасполь, Орхей, Рыбница и Сорока.

«Распределение джойнтовских посылок оказалось поучительным уроком, – подчеркнул в интервью газете “Наш голос” №6(50) от марта 1992 г. председатель правления Кишиневского ОЕК Леонид Балцан. – Мы убедились как много среди нас нуждающихся – брошенных стариков,

инвалидов, подчас совершенно слепых, а то и неподвижных, с мизерными пенсиями, на которые не прокормить и чижика. Есть факты, просто раздирающие сердце. Обнаружилась, например, одна старушка, пережившая зиму в холодной развалюхе без единого грамма угля, без полена или щепочки. Как она до сих пор жива, никто не ведает». Это заявление Л. Балцана вряд ли нуждается в комментариях.

Джойнтовские посылки способствовали оживлению благотворительной деятельности местных организаций. В том же номере «Нашего голоса» ОЕК призвало нуждающихся в помощи обратиться в городское Общество еврейской культуры: «мы проверим материальное положение этих людей и, если оно действительно бедственное, включим их в списки».

Чрезвычайной благотворительной акцией явилась помощь людям, оказавшимся летом 1992 года в зоне военного конфликта на Днестре.

Совместными усилиями руководителей Общества еврейской культуры, Израильского культурно-информационного центра в Кишиневе, прибывших сюда израильских дипломатов, работников Сохнута и «Джойнта» удалось вывезти из Бендер, Тирасполя, Дубоссар сотни людей. 1200 человек были временно обустроены в Кишиневе. Сотни беженцев разместили в Одессе. Многим была предоставлена медицинская, гуманитарная и денежная помощь. «Джойнт» обеспечил беженцев жильем, едой и одеждой. 950 из них было оказано содействие в ускоренной репатриации в Израиль.

Деятельное участие в вывозе и благоустройстве беженцев приняли председатель Кишиневского ОЕК Леонид Балцан, практически координировавший эту акцию, директор Центра репатриации Нели Спивак, журналисты Александр Кагальский и Влад Спивак, большая группа активистов, среди которых врачи Михаил Коган и Владимир Григорьев, а также Аня Ойхман, Галина Тихановская, Рената Мерешевская, Таня Лыскова, Михаил Глух, Соня Пельц, Бетя Фридман и другие.

Летом 1992 года в разгар кампании помощи беженцам из зоны Приднестровского военного конфликта, в Кишиневе побывал ответственный сотрудник «Джойнта» Амос Авгар, который ведал проблемами оказания гуманитарной помощи республикам бывшего СССР. Он познакомился с лидерами

еврейских организаций, был принят двумя вице-преьерами Республики Молдова Валентином Куневым и Михаилом Кошкоданом, руководством телевидения и Ассоциации женщин Молдовы. На этих встречах, в которых участвовал поверенный в делах Израиля г-н Брюс Каждан, были достигнуты договоренности о формах и масштабах дальнейшего сотрудничества.

Во время кампании помощи беженцам стала выкристаллизовываться служба милосердия как важное направление работы ОЕК. В Кишиневе она вначале располагалась в полуподвальном помещении шахматного клуба по бульвару Негруцци, затем – в одной из комнат помещения Израильского культурно-информационного центра в доме № 19 «А» по улице Лазо, где размещалось тогда и ОЕК.

Осенью 1992 года эту службу в Кишиневе возглавил Абрам Кацап, инженер, к тому времени вынужденный из-за травмы глаза стать пенсионером. Человек, получивший в семье традиционное еврейское воспитание, помнящий об участии родителей в благотворительных акциях, чуткий к чужим невзгодам, он к тому же обладает организаторским даром. К нему постепенно присоединилась группа неравнодушных людей, развернувших на волонтерских началах планомерную работу. Первой из них была Сара Кагальская. «Я пришла в благотворительность по зову сердца», – говорит она. Свое беспокойство о больных, престарелых она объясняет и тем, что и ее судьба складывалась непросто: близкие ее – отец, мать, свекровь и свекор были очень больны и ей пришлось за ними ухаживать. В возрождающуюся еврейскую жизнь ее привело и то, что два брата переселились в Израиль, а сын был одним из активных участников кампании по вывозу людей из зоны военного конфликта.

После тщательного анкетирования и обследования, волонтеры стали пополнять, а фактически заново составлять списки нуждающихся в помощи. Несколько позднее, когда служба милосердия переместилась в помещение еврейской библиотеки им. Ицика Мангера, к этой работе присоединились Маша Капшиц, Марина Давидова, Вера Бродская, Евгения Рускевич. Каждый из работников службы милосердия курировал определенный район города, выявляя нуждающихся и

поддерживая с ними контакты. В составленных списках значилось более 1000 человек. К еврейским праздникам большинству подопечных доставлялись джойнтовские продуктовые посылки.

К этой процедуре были привлечены старшеклассники еврейских школ, которые участвовали в доставке посылок, дежурили в помещении, где посылки временно складировались.

Помимо этого, время от времени остро нуждающимся распределялись небольшие денежные суммы, поступавшие от ОЕК и отдельных спонсоров. Появились и первые патронажные работники.

Одновременно закладывались основы комплексной благотворительной медицинской службы. Ее инициатором выступил доктор медицины онколог Александр Александрович Гринберг, который вслед за психотерапевтом Михаилом Коганом еще в первом помещении ОЕК стал давать медицинские консультации. «Для оказания медицинской помощи бедным евреям, – указывал он в те дни, – впервые в Кишиневе в 1909 году было создано общество “Эзрат Холим”. Учитывая, что и сегодня многие наши сограждане – одинокие старики и инвалиды находятся за чертой бедности, а некоторые медицинские услуги теперь платные и непомерно дорогие, мы обратились в Кишиневское общество еврейской культуры с предложением возродить работу забытого было медицинского общества». И в канун еврейского Нового года – 28 сентября 1992 года Кишиневский ОЕК утвердил положение и устав, дав вторую жизнь обществу “Эзрат Холим”.

Поистине историческим документом является опубликованный в газете «Наш голос» № 4 (72) за февраль 1993 года «График приема врачей общества “Эзрат Холим”»:

Понедельник	– Черепанова Татьяна Константиновна, хирург-травматолог	16.00 – 18.00.
Вторник	– Гриншпун Инна Бумовна, терапевт	15.00 – 17.00.
Среда	– Гринберг Александр Александрович, председатель общества; уролог, онколог	15.00 – 17.00.
Четверг	– Нердинская Роза Менделеевна, нарколог, физиотерапевт, терапевт	11.00 – 13.00.

Воскресение – Штейман Маргарита Борисовна,
фтизиатр 10.00 – 12.00.

Прием производится по адресу: г. Кишинев, ул. С. Лазо,
19 “А”»

В отчете Леонида Балцана, с которым он выступил на собрании КОЕК 11 октября 1992 года, уже был раздел, посвященный работе в области милосердия: были упомянуты денежная помощь остро нуждающимся и продуктовые посылки – как джойнтовские, так и комплектовавшиеся в Кишиневе, бесплатные медицинские и юридические консультации.

И все же предоставление благотворительной помощи все еще носило тогда эпизодический характер.

Первые годы средства выделяли отдельные предприниматели и фирмы, например, «Линк».

Врач Гита Резник, сама нередко выступавшая в качестве спонсора, привлекла к этому благородному делу бизнесмена нееврейку Надежду Ушимарову, которая передала службе милосердия 1000 лей. Из них самым нуждающимся было роздано по 20 леев.

Через службу милосердия ОЕК и синагоги пенсионерам, всем нуждающимся, и не только евреям, распределялись сливочное и оливковое масло, крупы. Это был взнос религиозного движения «Хабад Любавич», которое в Молдове представляет главный раввин Залман Лейб Абельский.

Еще летом 1992 года Кишинев впервые посетил историк и журналист Хаим Франк, чьи предки были выходцами из Бессарабии. Вместе с бывшим соотечественником Беном Цвигом они доставили собранную ими для евреев Кишинева гуманитарную помощь из Мюнхенской еврейской общины. Привезенные ими средства были распределены между одинокими стариками, инвалидами, просто бедняками.

Весной 1993 года Хаим Франк вновь прибыл в Кишинев с гуманитарной помощью. «В мой прошлый приезд я уточнил, в чем особенно остро нуждаются люди, и пришел к выводу, что это необходимость в медикаментах. Поэтому, сейчас я привез медикаменты и фармакологический справочник по их применению. Весь груз я передал обществу еврейских врачей “Эзрат Холим”. Они разберутся, что к чему, и после этого распределят лекарства тем, кому это особенно необходимо.

И, конечно, я привез материальную помощь. На пенсию сейчас трудно прожить». Хаим Франк купил шкаф для лекарств. Врач Роза Нердинская с помощью словаря ночами переводила из справочника характеристики привезенных лекарственных препаратов. Врачи получили возможность свои консультации сопровождать выдачей медикаментов. А деньги, привезенные Франком, были выданы нуждающимся в его присутствии.

Позднее, когда служба милосердия располагалась в еврейской библиотеке Кишинева (директор библиотеки Анна Бацманова), к распределению лекарств, добытых с помощью врача Гиты Резник из президентского Фонда гуманитарной помощи, были привлечены врачи Зинаида Креймер, Рива Земельман, Владимир Дворин. Это было в 1994 – начале 1995 годов.

Александр Гринберг, другие члены «Эзрат Холим» некоторое время принимали нуждающихся в своих рабочих кабинетах.

После репатриации Л. Балцана в Израиль много внимания развитию благотворительности в Кишиневе уделяли руководители ОЕК С. Шойхет, Р. Западинский, М. Лезнер, М. Лемстер.

Между тем, все более весомой становилась доля «Джойнта» в оказании благотворительной помощи.

Формирование служб шло и в других городах Молдовы.

У истоков возрождения благотворительности в городе Бэлць находились первый председатель ОЕК еврейский поэт и писатель Михаил Фельзенбаум, а также Лев Шварцман, Инна Шатхина, Роза Бердичев (Бланк), Александр Теппер, Инна Зальцман и другие.

Генрих Габер, бывший малолетний узник гетто, впоследствии преподаватель музыки и руководитель Бельцкой организации бывших узников гетто вспоминает, что в городе был создан еврейский самодеятельный театр, часть выручки от спектаклей которого шла на благотворительность. Он уверяет, что на эти цели использовалась и часть членских взносов ОЕК.

Важную роль в развитии службы милосердия в Бэлць играла городская женская организация «Хава». Группа женщин занималась сбором средств. Роза Бердичев (Бланк), сменившая Инну Шатхину в должности руководителя

«Хавы», в марте 1993 года возглавила службу милосердия ОЕК (ныне она директор Благотворительного центра «Хэсэд Яаков»). У нее сохранились тетради со скрупулезными записями первых благотворительных акций, в том числе «Тетрадь регистрации одиноких пенсионеров города Бельцы». Волонтеры службы милосердия выявляли также инвалидов, онкобольных, диабетиков, матерей-одиночек. В одной из тетрадей – список из 42 человек, которым из средств, собранных у местных спонсоров, было выдано по 500 рублей купонами. Предприниматель А. Вайсман передал пошитые в его мастерской 100 курток, женские костюмы. Спонсор Майя Фельдман лично посещала нуждающихся и раздавала им деньги. На поступающие средства покупали лекарства, помогали дому-интернату.

Врачи Лина Школьник, Полина Попрыш, Игорь Гурвич бесплатно консультировали больных. Первыми патронажными работниками на волонтерских началах были Римма Наружная и Нина Рожко. Вскоре город был разделен на 8 участков, где каждый волонтер-координатор вначале курировал от 5 до 20 подопечных.

Зарождение службы милосердия в городе Тирасполе также связано с деятельностью образованного здесь в 1990 году ОЕК, его первого председателя, известного лингвиста, автора самоучителя языка идиш Анатолия Сандлера и возглавившего вскоре правление доктора биологии Семена Вайсмана и одного из наиболее деятельных председателей Тираспольского ОЕК доктора географических наук Шаи Шриры. Различного рода благотворительными акциями непосредственно занимались врач-терапевт Дора Шапошник, возглавившая в 1994 году службу милосердия, сменившая ее на этом посту медицинская сестра Лидия Литвак и многие другие.

И в городе Сорока благотворительная деятельность стала развиваться после образования Сорокского общества еврейской культуры (первый председатель правления врач Ихил Кесельбренаер). Эту деятельность на первых порах координировала член правления общества медсестра Татьяна Мельцер. Нуждающимся раздавали небольшие суммы денег. Благотворительные обеды в синагоге организовывал ее староста и кантор Лейзер Хусит. Врачи-волонтеры посещали

больных. Врач Аркадий Маламуд, братья Яков и Илья Кон, некоторые бизнесмены – спонсоры предоставляли средства и для приобретения отдельных медикаментов. Налаживались связи с землячеством сорочан в США. Хотя и в Сороках были получены первые джойнтовские посылки, местная инициатива здесь как бы опережала другие города.

«Наш голос» № 7 (44) за 1994 год сообщал, что, в частности: «благодаря щедрости нашего спонсора, доктора медицинских наук Михаила Маламуда и его супруги в дни праздников Рош-а-Шана и Суккот, согласно ритуалу, были накрыты столы и в синагоге, и в культурном центре».

Развитию благотворительности в городе деятельно способствовали и последовавшие за Ихилом Кесельбренером председатели ОЕК Марчел Кон, Семен Зисман, Аркадий Мазур. Ныне социальными программами в Сороках руководит председатель ОЕК Захар Дороховский.

В Бендерах первый председатель ОЕК «Шошана» Леонид Свердлик, и возглавивший затем это общество Семен Вайнштейн, наряду с многообразными программами духовного возрождения евреев города, много сил отдали формированию службы милосердия. Ее первым руководителем была Рашель Хильтова, а активными деятелями Давид Сисман и Анна Калужникова. Без бендерских активистов немислимы были бы благотворительные акции в период конфликта на Днестре. И впоследствии здесь, наряду с джойнтовскими посылками, распределялись также продуктовые наборы от кишиневской синагоги. Продовольственная помощь оказывалась и директором птицефабрики Леонидом Бlichem.

В Рыбнице, где созданное в феврале 1990 года общество еврейской культуры возглавил Валерий Ластов, благотворительная деятельность развивалась вначале на базе членских взносов ОЕК и эпизодических пожертвований из-за рубежа. Сохранилось письмо гражданина Австрии И. Серковича, которым он откликнулся на просьбу Ластова о помощи. «Фирма решила, – говорится в нем, – передать Рыбницкому обществу еврейской культуры 280 000 (двести восемьдесят тысяч) рублей. Просим указанную сумму использовать следующим образом: благоустройство и уход за кладбищем – 80 000 рублей, оплата расходов по содержанию воскресной школы –

30 000 рублей, оказание материальной помощи продуктами – 170 000 рублей». Письмо датировано 22 февраля 1993 года.

Большая заслуга в развитии благотворительности в городе Дубоссары принадлежит педагогу Иосифу Ваксу, бывшему узнику гетто, ныне главе еврейской общины и руководителю социальных программ. Еврейская благотворительность возродилась и в других населенных пунктах страны.

По мере того, как в Молдове углублялся экономический кризис, расширялся круг людей, социальная защищенность которых становилась все более хрупкой, ощутимо расширилось участие «Джойнта» в благотворительности. После С. Саффера представительство «Джойнта» в Молдове возглавляли В. Крижак Э. Слезингер. Выступая в качестве ведущего спонсора служб милосердия, «Джойнт» совместно с Обществом еврейской культуры, другими еврейскими структурами стремился придать ей более эффективный характер, а участвующим в них людям привить профессиональные навыки. Летом 1993 года, по инициативе «Джойнта» в Кишиневе был организован семинар для энтузиастов еврейских служб милосердия Молдовы. Его провела Ализа Кол-Фогельсон, которая ознакомила его участников с принципами и формами работы подобных служб в Израиле.

Воспитанию профессионалов стало уделяться большое внимание. Насущная потребность дальнейшего развития служб милосердия в странах СНГ привела к зарождению в «Джойнте» плодотворной идеи формирования благотворительных центров (автором идеи был, как известно, Амос Агар). В 1993 году эта идея была реализована в Санкт-Петербурге, где был создан первый подобный центр – «Хэсэд Авраам».

Живой опыт первого хэсэда, как и в значительной степени опирающаяся на этот опыт деятельность Санкт-Петербургского Института Социальных и Общинных работников, охватывавшего учебой все более широкий круг людей, в том числе и из Молдовы, позволили приступить к работе по подготовке к созданию аналогичных центров в Молдове.

Расширился круг волонтеров, уточнились списки лиц, нуждавшихся в помощи. Данные вводились в компьютер. С помощью координаторов социальных программ представи-

тельства «Джойнта» в 1993–1994 годах в рамках действовавших при ОЕК служб милосердия начали функционировать хэсэдовские программы: патронаж и посылки.

Таким образом, развитием социальной службы общин была подготовлена почва для создания «Хэсэдов» – реализации этого проекта «Джойнта», положившего начало новому этапу возрождения благотворительности.

Будучи оптимальным вариантом комплексного благотворительного учреждения, финансово поддерживаемые и фондом Клеймс-конференц, «Хэсэды», которые помогают и не только евреям, содействуют выживанию тысяч подопечных, способствуют национальному возрождению еврейской диаспоры и гармонизации межэтнических отношений, укрепляют единство и солидарность евреев всего мира с государством Израиль.

Примечания

¹ Подробней см.: *Копанский Я.М.* Благотворительные организации евреев Бессарабии в межвоенный период. 1918–1940 гг. Кишинев, 2002. С.1–499.

² Подробней см.: *Копанский Я.М.* Джойнт в Бессарабии. Страницы истории. Кишинев, 1994. С.1–124.

Summary

Kopansky Yakov (Kishinev)

The revival of jewish charity at the territory of Former Soviet Union. The beginning

The 80–90s of the 20th century become famous with the revival of the Jewish national bonanza when dissolution of the Soviet Union resumes charities. Western communities of the Former Soviet Union proved to be far better prepared for this event, since the system of social assistance here had been booming up to the end of the 30th. Due to this experience and increasing assistance of the «Joint» the process of sporadic aids was shortly thereafter arranged and sequenced. Formation and development of social services attached to the local Jewish organizations contributed to the creation of «Heseds» – the «Joint» project that initiated the new stage of Jewish charity.

Яков Кофман (Красноярск)

Противоречия между еврейскими организациями современной России в региональном аспекте

Современное еврейское движение в России можно рассматривать как совокупность религиозных и светских общественных организаций, а также финансовых и благотворительных фондов.

Важной составляющей еврейского движения являются религиозные еврейские организации, однако они вряд ли способны на согласованные действия. Как известно, в последние годы значительно утвердила свои позиции в России община «Хабад-Любавич». Федерация еврейских общин России (ФЕОР возник в ноябре 1999 г.) имеет свои отделения во всех регионах России, в том числе во многих областных и краевых центрах, а также малых городах Сибири и Дальнего Востока. Главный раввин России с июня 2000 г. (по версии ФЕОР) – Берл Лазар. Хабад в последнее время серьезно потеснил традиционно антагонистически настроенную по отношению к хасидам ортодоксальную общину. В Сибири и на Дальнем Востоке большая часть религиозных общин присоединилась к хасидам.

Добавим к этому наличие в ряде городов России, в центре и в регионах общин прогрессивного иудаизма, сделавших ставку на молодежь и часть еврейской интеллигенции. Конгресс еврейских религиозных организаций и общин России (КЕРООР), созданный на основе компромисса между ортодоксами и прогрессистами, пытается проявлять активность в сибирском регионе, но значительно уступает хасидам. Главный раввин России с 1992 г. (по версии КЕРООР) – Адольф Шаевич.

Борьба за влияние в еврейских религиозных объединениях России идет постоянно. Так, в ноябре 2001 г. ФЕОР назвал официальное количество общин в своем составе – 143. КЕРООР примерно в то же время считал своими 113 общин. Поскольку всего к тому моменту в России было официально зарегистрировано 197 общин, каждая из которых имела, как правило, собственную синагогу (или молитвенный дом), то получается, что либо стороны имели в виду некие незарегист-

рированные общины, либо часть общин формально входила и в ФЕОР, и в КЕРООР.¹

На начало 2004 г., по заявлениям лидеров КЕРООР, в нем по-прежнему было зарегистрировано около 100 общин (из них более половины – общины реформистского иудаизма). В ФЕОР же активно работала 171 община ортодоксального иудаизма (традиционного и Хабад-Любавич). Более того, исполнительный директор ФЕОР Валерий Энгель утверждает, что «...и по бюджету, и по уровню влияния, и по количеству общин соотношение между ФЕОР и КЕРООР примерно 85% к 15% в пользу ФЕОР».²

Большинство еврейских школ также находится под патронажем ФЕОР. С помощью этих школ федерация надеется решить одну из самых болезненных проблем 90-х годов: отсутствие раввинов из числа «русских» евреев. Большинство раввинов, прибывших в российские города в эти годы, были выходцами из-за рубежа и иногда даже не говорили по-русски.

В январе 2004 г. Р. Силантьев в кратком обзоре положения нехристианских традиционных религий в России утверждал, что иудаизма придерживается менее одного процента населения. Он назвал основными направлениями талмудического иудаизма ортодоксальный иудаизм, прогрессивный иудаизм и иудаизм ветви «Хабад-Любавич». (О неталмудическом иудаизме в России говорить не будем в силу мизерности его масштабов и влияния в еврейской среде).

Р. Силантьев отмечает, что борьба между КЕРООР и ФЕОР идет с переменным успехом и носит сугубо внутренний характер, не выходя за пределы еврейской общины, что позволяет обеим структурам занимать общую позицию в принципиально важных для российских евреев вопросах. По его мнению, в целом ФЕОР располагает лучшей финансовой базой и имеет небольшое преимущество по количеству общин, в то время как КЕРООР лучше строит свою информационную и межрелигиозную политику и более уважаем со стороны правительственных структур и других конфессий.³ Последнее утверждение вызывает целый ряд возражений. Достаточно указать хотя бы на то обстоятельство, что преимущество ФЕОР в количестве реально действующих общин становится все бо-

лее заметным, а властные структуры и в центре, и на местах поддерживают прежде всего общины ФЕОР.

В ряде городов России, где параллельно действуют общины ФЕОР и КЕРООР, конфронтация и напряжение нагнетаются председателями общин КЕРООР, не выдерживающими конкуренции – и в политическом, и в финансовом, и в информационном плане. Однако известны и случаи вполне «мирного сосуществования» и совместной работы.

В Сибири немного городов, где действуют параллельные религиозные структуры. В Иркутске, к примеру, руководство ФЕОР готово выделить немалые средства на капитальный ремонт синагоги, однако только на тех условиях, что после реконструкции место раввина займет представитель ФЕОР. Но руководство КЕРООР не может решиться на этот шаг. В Омске община КЕРООР существует формально, поскольку все мероприятия проводит совместно с ФЕОР и на ее средства.⁴

Красноярское еврейское религиозное объединение (КЕРО) входит в ФЕОР (раввин Бениамин Вагнер, председатель Юрий Лившиц). Но в городе создана и еврейская религиозная организация «Менора» во главе с Наумом Рашковским. В 2003 г. краевая администрация создала Межрелигиозный совет Красноярского края, в который вошли: управляющий Красноярско-Енисейской епархии РПЦ архиепископ Красноярский и Енисейский Антоний, муфтий Единого духовного управления мусульман Красноярского края Гаяз Фаткуллин, а также Вагнер и Рашковский. Ни для кого в городе не секрет, что на самом деле религиозные евреи все собираются на молитву в синагогу к Бениамину Вагнеру, а Наум Рашковский – человек светский, нерелигиозный. (Но при этом отметим, что Н. Рашковский – старожил Красноярска, а Б. Вагнер – человек приезжий, хотя и обосновался здесь, видимо, «всерьез и надолго»). Вместе с тем, очевидно, в списках КЕРООР значится Красноярск, хотя в действительности это простая формальность. Не исключаю, что в других городах ситуация может быть противоположной. И что же от этого выигрывают евреи?

На рубеже 2003–2004 гг. появилась информация о сенсационном документе – «Меморандуме о создании Единой еврейской общины России». В соответствии с ним ФЕОР и КЕРООР распускаются, и входящие в их состав религиозные общины

перерегистрируются как члены «Единой еврейской общины России». Сопредседателями новой организации станут раввины Адольф Шаевич и Берл Лазар. Все имущество, принадлежащее ФЕОР и КЕРООР (и входящим в них общинам), вносится на баланс новой организации.⁵

И можно было бы только порадоваться, но... Но в потенциальную единую общину не могут войти организации реформистского иудаизма, поскольку они не исполняют Галаху (все религиозные заповеди и законодательные установления иудаизма). А ведь не менее половины входящих ныне в КЕРООР общин исповедуют именно современный иудаизм. Адольф Шаевич сомневается в возможности такого развития событий. Он заявил: «Мы согласны искать пути для взаимодействия, но не более». А президент Российского Еврейского конгресса (РЕК) Евгений Сатановский считает, что это похоже на урегулирование ситуации на Ближнем Востоке: планов больше, чем самого урегулирования.⁶

Светские еврейские организации ведут начало от созданной в декабре 1989 г. Конфедерации еврейских организаций и общин СССР – Ваад СССР (слово «ваад» на иврите означает «совет» или «комитет».) После распада Советского Союза возникла Федерация Еврейских Общин (Ваад) СНГ, а в 1992 г. – Федерация еврейских организаций и общин (Ваад) России. Он объединяет около 200 организаций и общин, среди которых региональные общинные структуры, общества еврейской культуры, религиозные общины всех направлений иудаизма, образовательные, научные, молодежные, женские и другие организации. В состав Ваада России входят также специализированные объединения, такие как Маккаби, Женская Федерация Хава, Объединение религиозных общин современного иудаизма – ОРОСИР (председатель – Зиновий Коган).

Бессменный президент Ваада России – Михаил Членов. По его мнению, Ваад, КЕРООР и РЕК как система из трех центров – общинного, религиозного и финансового – напоминает структуру внутренней организации крупных еврейских общин Западной Европы. И только Ваад должен сохранить за собой представительские функции – во Всемирном еврейском конгрессе, во Всемирной сионистской организации, в совете Еврейского Агентства для Израиля. Михаил Членов называет

Ваад не фондом, а, скорее, профсоюзом общинных работников, построенным на демократических, а не олигархических принципах.⁷

Часть из созданных по инициативе Ваада по всей стране региональных обществ еврейской культуры впоследствии приняла статус региональных национально-культурных автономий. А ровно через 62 года после нападения фашистской Германии на СССР, в 2003 г. российские евреи в целом обрели национально-культурную автономию. В Москве состоялась конференция Федеральной еврейской национально-культурной автономии (ФЕНКА). Эта структура призвана официально и «эксклюзивно» представлять евреев во властных структурах России и даже может рассчитывать на бюджетное финансирование. Формально это объединение существует с 1996 г., но реально оно заработало только сейчас. Руководителями автономии стали лидер Ваада Михаил Членов, главный раввин (КЕРООР) Адольф Шаевич и лидер РЕК Александр Осовцов. Очевидно, это стало крупной неприятностью для Берла Лазара и ФЕОР.

Создавая в городах Сибири и Дальнего Востока национальные автономии, некоторые лидеры местных светских еврейских организаций тоже исходили из того, что по российскому законодательству автономии пользуются государственной поддержкой, в том числе финансовой. Так, в Красноярске председатель краевой еврейской автономии одновременно возглавляет общину КЕРООР. Однако реальной финансовой помощи ни от Ваада, ни от раввинов, ни от государства автономии не получали, и они постепенно стали переориентироваться на финансовые и благотворительные фонды.

Прежде всего, это Российский Еврейский Конгресс и отделения международных благотворительных фондов, особенно «Джойнта».

Благотворительный фонд «Российский Еврейский Конгресс» создавался как единственная в своем роде еврейская неправительственная некоммерческая структура, предназначенная для оказания финансовой помощи различным национальным еврейским организациям России (зарегистрирован летом 1996 г.). РЕК является региональным отделением Всемирного еврейского конгресса со штаб-квартирой в США.

Но, по сути дела, РЕК стал элитарным клубом крупных бизнесменов-евреев и в центре, и на местах. Так, представителем РЕК в Томске является бизнесмен Юрий Зельвенский, возглавивший в 2001 г. и местную светскую общину. В Красноярске РЕК представляют крупные предприниматели братья Абрамовичи. Финансовые возможности РЕКа велики, и это делает его позиции прочными (даже после событий, связанных с арестом и эмиграцией В. Гусинского, а затем еще ряда евреев-предпринимателей).

В марте 2002 г. в Москве состоялся Учредительный съезд Евроазиатского Еврейского Конгресса, в котором приняли участие представители 16 стран и Индотихоокеанского еврейского конгресса (включает 12 стран). Как считают лидеры ЕАЕК, он объединяет евреев двух материков и трех континентов. Президентом ЕАЕК был избран предприниматель Александр Машкевич, президент Еврейского Конгресса Казахстана. Помимо задач благотворительного характера, Конгресс провозгласил и иные цели: противостояние политическому экстремизму, ксенофобии, антисемитизму, а также поддержка государства Израиль, содействие развитию мирного диалога на Ближнем Востоке.⁸

В июле 2002 г. в Москве и Иерусалиме прошел Учредительный съезд Конгресса русскоязычного еврейства. В съезде приняли участие делегаты, наблюдатели и гости из 22 стран. Подписан протокол об учреждении Всемирного Конгресса русскоязычного еврейства. Созданы Координационный совет, Раввинский совет, Ревизионная комиссия, Исполнительная дирекция, Комитет по защите Израиля и несколько рабочих комиссий.⁹

«Джойнт» (Еврейский Американский Распределительный комитет, получающий деньги в первую очередь от Американской Еврейской Общины) создал на территории России широкую сеть благотворительных организаций – хэсэдов. Глава российского отделения «Джойнта» – Шмуэль Кесслер, директор программ в России – Ашер Острин.

«Джойнт» финансирует программы социальной помощи старикам и инвалидам и программы еврейского возрождения. Первоначально в ряде сибирских и дальневосточных городов помощь «Джойнта» шла через синагоги, а затем – через об-

щинно-благотворительные центры. Красноярское представительство «Джойнта» (создано в 1997 г.) работает с общинами практически всех краевых, областных и республиканских центров региона (18 «столичных» городов), а через них также и с «периферией», насчитывавшей к началу 2004 г. около 100 малых городов и поселков.¹⁰ К примеру, в январе 2004 г. «Джойнт» начал напрямую работать с центром Алтайского края г. Барнаулом, который прежде входил в периферию Новосибирска.

«Джойнт» проявляет все больший интерес к самому крупному по территории и самому отдаленному региону России. В ноябре 2003 года впервые в трех городах Сибири (Красноярске, Иркутске и Улан-Удэ) собрались на неделю около 70 сотрудников «Джойнта» самого высокого уровня. Они подробно знакомились с развитием местных общин, побывали на общинных мероприятиях и праздниках, посетили на дому пожилых членов общин, пользующихся услугами благотворительных служб и т.д.

«Джойнт» нашел крупных спонсоров, которые купили здания для общин в Новосибирске и Красноярске, скоро наступит очередь ряда других городов региона. Известно, что политика «Джойнта» на местах – это не руководство местными общинами, а помощь. Не только деньгами, но и опытом, советами, примерами из жизни других общин. «Джойнт» оказывает помощь еврейскому населению через еврейские организации на местах. В регионе это в основном либо общины ФЕОРа, либо национально-культурные автономии, либо общинно-благотворительные центры.

Но и здесь возникают конфликтные ситуации. К примеру, после покупки общинного здания в Красноярске директор регионального филиала «Джойнта» Бени Дамари (с согласия кантри-директора Йорама Аберджеля) назначил директора Общинного дома. Председатель Красноярской автономии в резкой форме выступил против, увидев в этом покушение на самостоятельность автономии и его председательские полномочия. В конфликт был втянут Совет автономии, начались многочисленные заседания, сколачивание «блоков», взаимные обвинения. Но поскольку других финансовых источников, кроме «Джойнта», у Красноярской автономии практически нет,

исход ясен: или автономия принимает правила «Джойнта», или «Джойнт» подбирает другого партнера.

Еврейское Агентство для Израиля действует в 66 странах через своих посланников и при помощи местных сотрудников. Еврейское Агентство в России (ЕАР) финансируется из того же источника, что и «Джойнт». ЕАР зарегистрировано Минюстом Российской Федерации в октябре 1996 г. и в настоящее время имеет 11 филиалов по стране (генеральный директор ЕАР с октября 2003 г. – Борис Мафцир).

Формально провозглашенная цель ЕАР – развитие еврейского образования в России. На деле же это – поддержка и организация эмиграции евреев в Израиль. Все культурно-просветительские проекты, финансируемые ЕАР, направлены в первую очередь на подготовку людей к репатриации, чтобы облегчить им последующую адаптацию в Израиле. Представительство ЕАР в Новосибирске работает по всему региону, но его влияние гораздо менее заметно, чем влияние «Джойнта».

Все еврейские организации и в центре, и на местах стремятся установить хорошие взаимоотношения с властями, и это им в основном удается. Разумеется, это не снимает проблему ксенофобии и антисемитизма, тем более что противостояние еврейских организаций дает антисемитам дополнительные козыри. Далеко не секрет, что не столь уж многочисленные общины Сибири и Дальнего Востока так или иначе «разрываются» на части. Борьба за источники финансирования, сначала только внешние, а теперь отчасти и внутренние, будет осложняться. И вот уже, например, бизнесмены Новосибирска решают вопрос, кому дать деньги: религиозной общине на строительство синагоги или светской общине на строительство общинно-благотворительного центра. При этом совершенно очевидно, что в регионе и евреев меньше, и финансовые возможности бизнесменов скромнее, чем в центре.

По данным переписи 1989 г., в России проживало 570 тысяч евреев (включая татов), в том числе в Москве – 176 тысяч. Согласно недавно опубликованным данным Госкомстата по итогам переписи 2002 г., в России осталось 234 тыс. евреев (сокращение по стране в 2,4 раза), в том числе в Москве – 102 тыс. Эти сведения оспариваются. Так, пресс-атташе ФЕОР Борух Горин утверждает, что в Москве не менее полумилли-

она евреев. Достаточно часто встречаются утверждения, что в настоящее время в России около 1 миллиона людей, имеющих право на репатриацию. Подтвердить или опровергнуть эти данные практически пытаются только на эмоциональном уровне.

Для сравнения приведем статистические сведения по Украине, которые назвал Иосиф Зисельс на XI международной междисциплинарной конференции по иудаике в Москве в феврале 2004 г. Численность еврейского населения в Украине сократилась в 4,7 раза – с 486 тысяч евреев в 1989 г. до 104 тысяч в 2002 г., т.е. украинская еврейская популяция сокращалась почти вдвое быстрее, чем российская. В то же время И. Зисельс пользуется понятиями «ядро еврейской популяции» и «расширенная популяция еврейского населения». 104 тысячи – это ядро, т.е. евреи, у которых оба родителя являются евреями. А для определения расширенной популяции (дети от смешанных браков и др.) вводится коэффициент 3,3–3,5, и тогда ее численность достигает 340 тысяч человек.¹¹ Можно соглашаться с таким подходом или его оспаривать, ясно одно – численность еврейского населения заметно сократилась на всем постсоветском пространстве.

В регионе Сибири и Дальнего Востока количество еврейского населения тоже значительно сократилось. Если условно считать в тех же пропорциях, что и по России в целом, то приблизительно с 70 тысяч до 25–30 тысяч человек.

И при этом в ряде городов Сибири и Дальнего Востока сотрудничество религиозных и светских организаций ограничивается совместным проведением еврейских праздников, хотя нередки случаи разобщенности даже здесь. Кроме финансовых проблем, немалую роль играют и амбиции региональных лидеров. Впрочем, как и руководителей российских центров еврейской жизни.

Однако надо искать пути взаимодействия со всеми еврейскими организациями, пути достижения согласия. Пока же это согласие существует только на почве общего неприятия проявлений антисемитизма. Для возрождения и развития еврейской жизни в России (и в регионах, в особенности) этого явно недостаточно.

Примечания

- ¹ Независимая газета. 2002, 17 июля.
- ² Тематический выпуск мониторинга ФЕОР. 2004, 4 марта.
- ³ Силантьев Р. Краткий обзор современного положения нехристианских традиционных религий России. 2004, 22 янв.
- ⁴ Тематический выпуск мониторинга ФЕОР. 2004, 4 марта.
- ⁵ Религия и общество. 2004, 21 янв.
- ⁶ Тематический выпуск мониторинга ФЕОР. 2004, 4 марта.
- ⁷ Иностранец. 1999, 15 дек.
- ⁸ Москва и соотечественники. 2004, 23 янв.
- ⁹ Новое Русское Слово (Нью-Йорк). 2002, 16 июля.
- ¹⁰ Текущий архив Красноярского филиала Благотворительного фонда «Джойнт». Отчеты за 2003 год.
- ¹¹ Зисельс И. Динамика численности еврейского населения Украины // XI ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике. 3–5 февраля 2004. Тезисы докладов. М., 2004.

Summary

Y.M. Kofman (Krasnoyarsk)

Regional Aspect of Contradictions between Jewish Communities in Contemporary Russia

Currently the Jewish movement in Russia includes both religious and secular organizations, financial and charity funds. The contradictions among them negatively effect the process of Jewish renewal in the country as a whole and at regional level in particular. In Siberia and Far East where the Jewish population is not numerous and financial resources are quite limited these contradictions are most dramatic. Besides they give additional ground for anti-Semitism.

Contents

BIBLICAL STUDIES. JEWISH THOUGHT	8
<i>Evgeny Molodov</i> Apostle Paul's Journey to Heaven in the Context of Early Jewish Mysticism	8
<i>Alexander Lifshitz</i> Similarity of Sounds in Biblical Narrative (on materials of Books of: Joshua, Judges, 1 & 2 Samuel)	24
<i>Simcha Fishbane</i> The Case of the Modified Mamzer in Early Rabbinic Texts	44
<i>Sofia Kopelyan</i> The Dual Nature of Moses' Prophecy: a Possible Approach to Interpreting Maimonides	57
<i>Rostislav Dymerets</i> The Concept of Creation in B. Spinoza's Philosophy	79
<i>Boris Gubman</i> Parting in the Face of Infinity: J. Derrida Bids Farewell to E. Levinas	91
<i>Anna Yampolskaya</i> Commandment and Liberty in Philosophy of Emmanuel Levinas	99
<i>Denis Sivkov</i> Jewish Theology Elements in T.V. Adorno's Philosophy	109
JUDAICA	113
<i>Vitaly Telvak</i> Jewish Studies in the Heritage of Mykhailo Hrushevskij (Historiographic and Political Practices)	113
<i>Alexander Mindlin</i> The Jewish Theme in the Works of P.A. Zayonchkovsky ..	124
<i>Semyon Charny</i> Late Soviet and Post-Soviet Jewish Studies	133
LITERATURE AND ART. CULTURE AND LANGUAGE CONTACTS ...	163
<i>Galina Sinilo</i> Reception of Song of Songs in Russian and Russian-Jewish Poetry at the End of XIX th – XX Centuries	163
<i>Galina Eliasberg</i> D. Pinsky's Life and Plays	188
<i>Lev Gorodetsky</i> Mandelstam and Yiddish	203
<i>Leonid Ashkinazi, Maria Gainer, Alla Kuznetsova</i> Which Authors and by Readers Consider as Jewish	212
<i>Alexander Katsev</i> D. Markish and Contemporary Jewish Literature	215
<i>Anna Doroshuk</i> Dr. Igor Belza as an Interpreter of Bulgakov's Hebrew Material	221
<i>Vladimir Maltsev</i> Soviet Policy of «Indigenisation» and the Development of Jewish Theater (Jewish Theatrical Companies in Byelorussia of the 1920-ies – Early 1930-ies)	226
<i>Rita Genzeleva</i> «Prohibited» Satire of the 1970ies – 1980ies: Purim Plays by Moscow «Refuseniks»	249
<i>Elina Vasiliieva</i> The Artistic World of F. Gorenstein's Drama «Berdichev» ...	262
<i>Olga Berdnikova</i> Theatricals as a means of mastering Yiddish	270

<i>Nina Stepan'skaya</i> Beauty and Sanctity: the Esthetic in the Jewish Musical Tradition	279
<i>Dmitry Slepovich</i> Priorities and Preferences in Ashkenazi Organology (Klezmer Tradition Case)	293
<i>Eda Dobrovetskaya</i> «... On behalf of the Self»: Jewish Musical Idioms in Efrem Podgait's Concertos	304
<i>Igor Dukhan</i> El Lissitsky, Modernism, «Jewish Style», Avant-Garde	313
<i>Maria Tolbast</i> Portrait in the Work of Jewish Artists of Cieszyn (Former Austrian) Silesia (First Half of XX Century)	341
<i>Vita Susak</i> Images of a Vanished World. The Jews of Eastern Galicia. (From the Mid–XIX th Century to the First Third of the XX th Century)	354
<i>Maria Kalugina</i> Image of Fish on Delivery Rites Amulets	362
<i>Gregory Kogan</i> Features of Juhuri (Judeo-Tat) Translations of Jewish Prayers	372
SOCIOLOGY. NATIONAL IDENTITY	382
<i>Ivan Sinchouk, Vassily Petrakovsky</i> On the Interpretation of Sex and Age Structure of the Russian Empire's Jewish Population at the End of the XIX th Century	382
<i>Vladimir Khazanov</i> Historical and Valeological Aspects of the Jewish Traditional Everyday Cultural Its Possible Introduction in the life of Siberian Communities	394
<i>Yury Wassermann</i> Anti-Modernization Syndrome and the Differentiation of Attitudes to Jews in Russia	428
<i>Lilia Kalmina</i> Synagogue As a Means of Self-Identification of the Jews of Siberia	447
<i>Elena Nosenko-Stein</i> 'Turning point' in the Formation of Jewish Identity Among Intermarriage Offspring in Modern Russia	455
<i>Svetlana Muterperel</i> Influence of Ethnic Identity on Manifestation of Tolerance/Intolerance in Adolescent Subculture	469
<i>Olga Karassik</i> The Problem of Jewish Identity in the Novels by Philip Roth ...	489
<i>Ekaterina Kopylkova</i> The Role of the Comical in the Formation of Jewish Identity (Based on Jewish Jokes)	494
<i>Yakov Kopansky</i> Resurgence of Jewish Charity on the Post-Soviet Space. The Beginning	504
<i>Yakov Kofman</i> Contradictions Between Jewish Organizations in Contemporary Russia: the Regional Aspect	516
<i>Contents</i>	526

**Материалы Одиннадцатой Ежегодной
Международной Междисциплинарной
конференции по иудаике**

Часть 2

М34 **Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной
Междисциплинарной конференции по иудаике.
Часть 2. – М. : Пробел-2000, 2004. – 528 с.**

ИД № 04356 от 23.03.2001г. Подписано в печать 20.12.04 г.
Формат 60x84/16. Печать офсетная. Усл.печ.л. 30,69. Тираж 500 экз.
Издательство и типография «ПРОБЕЛ-2000». 121069, Москва,
ул. Поварская, д. 30-36. Тел.: 291-03-54. E-mail: probel-2000@mail.ru

Материалы Однадцатой конференции по иудаике Часть 2 